

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕНИЯ ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XXVIII



**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 2012–2018 гг.»**

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

**МОСКВА
2012**



Рождество Христово.
Икона. 40-е гг. XX в. Иконописец мон. Иулиания (Соколова) (частное собрание)

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том XXVIII
ИСТОРИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ —
ИЭКУНО АМЛАК



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,
А. Д. Жуков,
Первый заместитель Председателя
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ

С. Е. Нарышкин,
Председатель
Государственной Думы
Федерального Собрания 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 «Тепломонтаж»
Д. А. Барченков,
Председатель
совета директоров холдинга
«Шёлковский»
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»

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*

В. А. Алексеев,
Президент Международного
фонда единства православных народов
Г. А. Балыхин,
Ю. В. Васильев,
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
Г. П. Ивлиев,
Заместитель
Министра культуры РФ
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,
Е. М. Примаков,
Академик, член Президиума РАН,
руководитель ситуационного анализа
РАН
Л. К. Слиска,

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 «Эмплауэр»
А. Е. Либерман,
С. М. Линович,
Генеральный директор
ОАО «Московские учебники
и Картолитография»

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. Хромотов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
И. С. Юров,
Председатель совета директоров
инвестиционного банка «ТРАСТ»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К»»

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

Московская Духовная Академия, Санкт-Петербургская Духовная Академия, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт мировой литературы РАН, Институт русской литературы РАН, Институт востоковедения РАН, Московский государственный университет, Санкт-Петербургский государственный университет, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвилльская Духовная семинария Русской Православной Церкви Заграницей, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Владимирская епархия, Тверская епархия, Киево-Печерская лавра, Троице-Сергиева лавра, Почаевская Успенская лавра, московский Зачатьевский монастырь, Российский государственный исторический архив, Государственная публичная историческая библиотека, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный музей изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Государственный музей искусства народов Востока, Государственный музей-заповедник «Ростовский Кремль», Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Муромский историко-художественный музей, Тверская областная картинная галерея, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати, Папский Восточный институт, Российская католическая энциклопедия.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций Н. Е. Алдошина, Ж. Г. Белик, прот. Валерий Шемчук, прот. Григорий Сафчук, Л. И. Илларионова, А. Ю. Казарян, С. В. Ковалевская, А. Р. Комлев, Б. Кудавя, Лала Комнено Мария Аделаиде, А. П. Либеровский, Г. Мелашвили, мон. Мелетия (Панкова), прот. Михаил Олекса, архим. Тихон (Затёкин), Е. М. Юхименко

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
Богослужбной комиссии
Амвросий, 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. Аревшатын, 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
Московского Патриархата
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, митр.
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. Аревшатын, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское, Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук),
Казанское (Е. В. Липаков, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук), Нижегородское (А. И. Стариченков),
Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия), ПСТГУ, Римское, Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук),
Свято-Троицкая Духовная Семинария РПЦЗ (прот. Владимир Дуриков, канд. богословия), 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. Келивидзе, 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 (Игумнов)**, 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 Цыпин**, д-р церковной истории (редакция Истории Русской Православной Церкви и редакция Церковного права)
прот. **Владимир Шмалый**, канд. богословия (редакция Богословия)

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. Димитрий Артёмкин, М. Г. Калинин, М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко, Д. В. Смирнов

Священного Писания

К. В. Неклюдов, А. Е. Петров

Литургики

А. А. Таценко, Е. Е. Макаров

Церковной музыки

С. И. Никитин

**Церковного искусства
и археологии**

Э. В. Шевченко, Я. Э. Зеленина, А. А. Климова, 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, 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, А. М. Соснина

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. Развязкина, О. В. Хабарова (корректорская группа), И. П. Кашникова, Е. Г. Кудрявцева, П. В. Полякова, И. П. Оловяникова (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 Конотопов, А. В. Кузнецов (служба компьютерного и технического обеспечения), П. В. Колубина (производственно-полиграфическая служба)**

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

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



ИСТОРИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ (Москва, Красная пл., 1), первый и крупнейший в России музей исторического профиля, располагающий богатейшим собранием различных источников по истории и культуре страны и РПЦ.

История строительства. Основан в 1872 г. как Музей им. Его Императорского Высочества Государя Наследника Цесаревича в Москве в честь вел. кн. Александра Александровича (впосл. имп. *Александр III*). С 1881 г. назывался Императорский Российский Исторический музей, с мая 1895 г. — Императорский Российский Исторический музей им. имп. Александра III в Москве, с нояб. 1917 г. — Государственный Российский Исторический музей, с февр. 1921 г. — Государственный Исторический музей (ГИМ).

Организован по инициативе создателей Севастопольского отдела Политехнической выставки, проходившей в Москве с 30 мая по 3 сент. 1872 г.: земского деятеля полковника Н. И. Чепелева (1834–1886); министра гос. имуществ, участника обороны Севастополя ген.-адъютанта А. А. Зелёного (1820–1880) и председателя Московского археологического об-ва гр. А. С. *Уварова*. 9 февр. 1872 г. последовало Высочайшее соизволение на устройство музея. Экспонаты Севастопольского отдела стали первыми поступлениями в фонд музея. Др. московский музей, к-рый также обязан своим рождением данной выставке, — Политехнический. 3 янв. 1873 г. были высочайше одобрены «Общие основания Музея имени Его Императорского Высочества Государя Наследника Цесаревича» (проект этого программного документа был составлен Уваровым). Почетными президентами музея бы-

ли вел. кн. Александр Александрович, с 1881 г. — вел. кн. *Сергей Александрович*, с 1905 г. — вел. кн. Михаил Александрович. Непосредственное руководство музеем осуществляли товарищи председателя, с мая 1881 г. — А. С. Уваров, с апр. 1885 г. — И. Е. *Забелин*, с февр. 1909 г. — кн. Н. С. Щербатов.

В 1873 г. по проекту Уварова был составлен и 2 авг. 1874 г. высочайше утвержден устав (опубл.: М., 1874), в к-ром названа цель музея — «служить наглядною историею главных эпох русского государства и содействовать распространению сведений по отечественной истории». Ст. 2 гласила: «В Музее собираются все памятники знаменательных событий отечественной истории. Эти памятники — в подлинниках, копиях или слепках, — расположенные в хронологической последовательности, должны представлять, по возможности, полную картину каждой эпохи, с ее памятниками религии, законодательства, науки и литературы, с предметами искусств, ремесел, промыслов и, вообще, со всеми памятниками бытовой стороны русской жизни, а равно и с предметами военных и морских сил». Для научной обработки памятников каждой эпохи и «удобств пополнения собраний» музей подразделялся на отделы. В просветительских целях в музее предполагалось проводить публичные чтения и лекции «по предметам отечественной истории и древностей». Наряду со штатными сотрудниками в И. м. были и почетные члены (члены имп. фамилии и лица, имевшие перед музеем особые заслуги), члены-учредители, действительные члены, члены-соревнователи и члены-корреспонденты (отнесение к 3 последним группам ос-

новывалось на степени денежного или научного участия в делах музея). Положения 1-го устава определили основы деятельности нового музея и впосл. сохранились с некоторыми коррективами.

Здание музея построено в 1875–1883 гг. в сев. части Красной пл., на месте старого здания присутственных мест (ранее здесь находились Аптекарский дом и в 1755–1793 основанный М. В. *Ломоносовым* Московский ун-т). Согласно архитектурному проекту, представленному В. О. *Шервудом* и инженером А. А. Семёновым (1841–1917), здание И. м., возведенное в рус. стиле, главным подъездом обращено на Красную пл. и включало подвальный этаж, 2 цокольных этажа, 2 этажа экспозиционных залов, большой зал б-ки (над главными сенями) и аудиторию на 500 слушателей (над средней частью музея). 20 авг. 1875 г. состоялась церемония, во время к-рой имп. Александр II собственноручно заложил кирпич в фундамент здания. Первоначально строительство шло с большим трудом как из-за разногласий между членами управления музеем, так и из-за нехватки финансов. 29 мая 1881 г. последовало высочайшее повеление «принять здание музея в казну», в ведение Министерства финансов. Для окончания строительства была образована комиссия, которую возглавил Уваров, пригласивший к сотрудничеству Забелина, В. Е. *Румянцева*, И. Д. *Мансветова*, археолога Д. Н. *Анучина* и др. 10 дек. 1882 г. на основании высочайшего повеления музей был переведен в ведение Министерства народного просвещения. Музей предполагалось открыть к коронационным торжествам 1883 г. 22 авг. 1881 г. Строительная

комиссия заключила договор с Семёновым и архит. А. П. Поповым на продолжение строительства и составление проектов внутренней отделки здания. По замыслу Уварова, каждый зал музея должен был иметь оформление в стиле той эпохи, памятники которой будут в нем представлены, музейные залы должны стать «наглядной и художественной летописью архитектурных и художественных вкусов во все время исторической жизни русского народа» (Сизов. 1997. С. 11).

Глубокие знания Уварова позволили ему верно выбрать те «вехи», к-рые наиболее полно характеризовали бы тот или иной исторический период. Для залов, где представлены экспонаты «доисторической» эпохи, основные мотивы орнамента брали с конкретных археологических предметов: в залах т. н. каменного века (№ 2, 3) широкий лепной карниз и мозаика повторяют орнаменты гончарных изделий неолитической стоянки близ дер. Волосово на Оке; в декоративном решении залов бронзы и железа (№ 4, 5) использованы орнаменты бронзовых топоров, кинжалов и украшений, найденных у с. Кобан в Осетии; в Скифском зале (№ 6) был воспроизведен ступенчатый свод склепа из царского кургана Куль-Оба в Крыму и помещены композиция «Укрощение

центральной части храма Св. Софии в К-поле, мозаика пола воспроизводит мозаику из катакомбы св. Елены в Риме. Стены зала поздней бронзы (№ 7), в к-ром начинался рассказ



Гр. А. С. Уваров.
Портрет. 1885 г. Худож. Н. Е. Рачков.
(ГИМ)

о возникновении Киевского гос-ва, украшали копии шиферных плит из древнейших киевских храмов; в этом же зале находилась выполненная на холсте худож. А. В. Праховым копия мозаичного изображения Евхаристии из алтаря *Софии Св. собора* в Киеве. На стенах Киевского зала (№ 8) были помещены орнаменты заставок из древнейших рукописных книг — *Остромирова Евангелия* 1056–1057 гг. и *Изборника* 1073 г. и изображения древнерус. музыкантов, сохранившиеся в киевском Софийском соборе. Программой для музея — имп. учреждения — стала роспись Парадных сеней: 68 портретов российских государей, начиная от св. кн. *Владимира* и св. кнг. *Ольги* и до имп. Александра III и Марии Феодоровны, были представлены в композиции «Родословное древо государей российских». Подобная композиция лежит в основе распространенного в иконописи сюжета *Родословие Иисуса Христа*, иконы «Насаждение древа государства Российского» Симона *Ушакова* 1668 г. и росписей свода паперти Преображенского собора *Новоспасского московского мон-ря*, где находилась родовая усыпальница Романовых. Зал № 9 украшен копиями фресок церкви Спаса на Нередице 1199 г. и иконы «Битва новгородцев с суздальцами», а также увеличенным изображением Новгорода с иконы XVII в.

В оформлении Владимирского зала (№ 10) включены реплики слепков с белокаменной резьбы Дмитриевского собора и орнаментальные росписи, повторяющие росписи Успенского собора. Стены Суздальского зала (№ 11) украшают слепки архитектурных деталей Георгиевского собора в Юрьеве-Польском 30-х гг. XIII в.; в Московском зале (№ 13) воспроизведены орнаментальные мотивы с *шапки Мономаха*.

К оформлению интерьеров И. м. привлекались художники В. М. Васнецов (см. ст. *Васнецовы*), И. Е. Ретин, И. К. Айвазовский, Г. И. Семирадский, а также мастера артели иконописца Н. М. Сафонова. Палешане выполняли росписи стен и сводов кабинетов председателя и товарища председателя совета музея, Новгородского, Владимирского, Суздальского и др. залов. Сохранилось свидетельство, выданное Управлением музея 24 окт. 1889 г. мастеру иконописной артели Сафонова И. А. Дадыкину «для исполнения порученных ему работ в Новгороде по изготовлению снимков с древней стенописи в новгородской Спасо-Нередицкой церкви и в других храмах с различных памятников древности по указаниям Управления музея» (ОПИ ГИМ. Ф. 440. Оп. 1. Ед. хр. 276. Л. 128).

2 июня 1883 г. состоялось открытие музея, освящение совершал митр. Московский и Коломенский *Иоанникий (Руднев)*. На торжествах присутствовали вел. кн. Сергей Александрович, городские власти, высшее чиновничество, научная общественность. 12 нояб. 1889 г. в стенах И. м. была открыта аудитория на 500 мест для чтений, лекций и заседаний ученых об-в Москвы — 1-я публичная аудитория, имевшая общегородское значение. 4 авг. 1887 г. министр народного просвещения И. Д. Делянов утвердил «Правила для руководства Управления Императорского Российского Исторического музея». 11 апр. 1888 г. было высочайше утверждено «Положение об Императорском Российском Историческом музее» — новый устав. Согласно этому документу, цель музея — «собрать и хранить (в подлинниках, моделях, слепках, снимках, рисунках, фотографиях и проч.) разнородные памятники древности и старины, которые в своей совокупности представляли бы наглядную и по возможности во всех частностях полную картину прошлой



Исторический музей.
Фотограф Р. Ю. Тиле. 1889 г. (ГИМ)

являет собой уменьшенную копию коня» со знаменитой вазы Чертомлыкского кургана и копии росписей керченского склепа Анфестерия Гегесиппова и склепа на склоне горы Митридат. Византийский зал (А)

жизни как русского народа, так и народов, когда-либо обитавших в пределах Российской Империи» (Положение об Имп. Рос. Ист. музее. 1916. С. 202). Музей получил право печатать описания и каталоги собраний и научные труды, а также устраивать публичные чтения по предметам археологии и истории.

Коллекции. Важнейшей задачей формирования национального исторического музея стало собирание коллекций. Согласно концепции Уварова, экспозиция И. м. должна была включать самые характерные памятники каждой эпохи. Собирание подлинников, копий, моделей или слепков тех или иных памятников как одно из направлений деятельности музея было записано в Уставе 1874 г. и в Положении 1888 г. Были сделаны точные копии с ряда важнейших памятников, в т. ч. весьма внушительных размеров: Тмутараканского камня (см.: *Таматарха*), Збручского идола X в., *Корсунских* и *Магдебургских врат* новгородского Софийского собора XII в., большого и малого сионов московского Успенского собора 1486 г., Царского места 1551 г. из того же собора.

Вместе с тем по настоянию Забелина И. м. стал собиранием подлинных вещей, а не копий. Уже летом 1881 г. были целенаправленно проведены раскопки в Воронежской, Екатеринославской, Ярославской, Киевской, Черниговской и Смоленской губерниях, на земле Войска Донского. Среди уникальных находок этих лет — стеклянный кубок в золотой оправе с гранатовыми вставками II — 1-й пол. I в. до Р. Х. из раскопок Северского кургана на Кубани 1881 г.

Существенным источником пополнения собрания стали дары. Первым жертвователем выступил основатель музея Уваров, который передал в фонды 2 коллекции каменных орудий из Волосова и Карачарова и большую коллекцию бронзовых предметов из Осетии, с к-рой начался учет фондов И. м. Первыми дарами, сделанными музеем имп. фамилией, стали пожалованные наследником цесаревичем вел. кн. Александром Александровичем в дек. 1880 г. кольчуга, поднесенная ему землевладельцем Кременчугского у. Полтавской губ. отставным поручиком Н. Потомкиным, и в февр. 1881 г. 5 картин нач. XVII в. (зал № 21). С 1885 г. в музее была заведена осо-

бая книга для записи даров (общая инвентарная книга велась с 1881).

В 1881–1883 гг. намечались еще один путь пополнения фондов музея — передача коллекций др. учреждений. По ходатайству Уварова в окт. 1881 г. Московское археологическое об-во принесло в дар музею лучшие собрания; в апр. 1883 г. постановлением совета Московского ун-та в И. м. были переданы антропологические и археологические коллекции. Однако по настоянию Забелина И. м. отказался от этого



Проект здания
Исторического музея.
Архитектор В. О. Шервуд.
1875 г. (ГИМ)

легкого способа пополнения фондов и, начав комплектование фондов собственными усилиями, сохранил для будущих поколений многие памятники материальной и духовной культуры. Музей собрал свою уникальную коллекцию. Забелин сформулировал принципы, которые отличают собрание И. м. от др. музеев России. «Исторический музей не есть музей (редкостей), невиданных



Архитекторы и строители
Исторического музея.
В центре — В. О. Шервуд,
Р. И. Клейн, А. А. Семёнов.
Фотография 1875–1879 гг.

вещей. Он есть собрание памятников, т. е. разных вещей, систематически вводящих зрителя в бытовую порядок миновавшей жизни, почему для него дороги не редкости, а всякие рядовые предметы быта, лишь бы они пополняли общий круг бытовых нужд и потребностей» (*Забелин*. 2001. С. 130). В беседе с вел. кн. Николаем Николаевичем старшим,

посетившим музей 29 нояб. 1887 г., Забелин высказался кратко: «С Эрмитажем мы не можем равняться, да и цели наши иные, не искусство, не драгоценности, но собственно культурные предметы» (Там же. С. 135). Так, с сер. 80-х гг. XIX в. музей проводил целенаправленную политику комплектования фондов памятниками, отражающими жизнь разных социальных слоев, их быт и культуру.

В 1887 г. Забелину удалось добиться ежегодных ассигнований из казны в размере 10 тыс. р. на закупку коллекционного материала. Приобретались вещи как у продавцов, так и непосредственно «на тор-

гу», т. е. у старинщиков и старьевщиков (в Москве — у Сухаревой башни, Никольских и Ильинских ворот). В течение

десятков лет каждое воскресенье Забелин ходил на Сухаревку в поисках экспонатов для музея. А. И. Станкевич писал, что «среди даже образованных людей многие чуть не открыто смеялись тому, что он собирал пряничные доски и донца с гребнями, но те же лица с изумлением увидели потом, какой богатый материал для истории русского быта и искусства дало это собрание старых, ни на что не пригодных, на первый взгляд, досок. Подобно муравью,

тащил Забелин в музей всякую крупную и мелкую старину, и благодаря ему музей обладает цен-

нейшими, громадными коллекциями старинных бытовых предметов — замков, ключей, чернильниц, указок, ножей, вилок, ложек, гребней, пуговиц, светцов, щипцов для снятия нагара с сальных свечей, стеклянных фляг и штофов, стаканов, кружек, чарок, ларцов, укладок и т. д. Есть и крупные вещи, например, сани, паникадила, колокола, дуги, шкафы



эстампы, рисунки и др. без цензурного просмотра. В 1895 г. при И. м. был создан по желанию министра финансов правительственный минц-каби-

*Византийский зал.
Фотография. 90-е гг. XIX в.*

нет, «с сосредоточением в нем коллекций вновь изготовляемых монет и медалей». С 1906 г. по высочайшему соизволению из запасов Гос. типографии музею стали передавать

и т. п.» (Станкевич. 1997. С. 66). Большими знатоками своего дела, преданно любившими музей, были не только А. В. Орешников (1855–1933), нумизмат, хранитель музея в 1887–1918 гг., завсудующий отделом (1918–1933), но и В. И. Сизов (1840–1904), археолог, 1-й ученый секретарь И. м. (1885–1904), А. И. Станкевич (1859–1922), зав. б-кой И. м. (1887–1914), В. Н. Щепкин (1863–1920), помощник хранителя (1887–1912), 1-й зав. отделом рукописей (1912–1920).

Коллекции И. м. быстро росли, и уже в нач. XX в. музей испытывал недостаток мест хранения и экспозиционных площадей: в залах, посвященных отдельным царствованиям и, согласно общему замыслу, оформленных в духе ведущих архитектурных веяний соответствующей эпохи, не находилось места для показа богатейшего собрания бытовых предметов, особенно с перемещением в 1912 г. в здание музея коллекций П. И. Щукина. Щербатов ходатайствовал о передаче музею нового, дополнительного здания, чему помешала начавшаяся первая мировая война, а затем революция.

И. м. в кон. XIX — нач. XX в. продолжал занимать важное место в общественной и культурной жизни страны. Помимо того что гос-во взяло И. м. на казенное содержание, соответственно финансировало строительство, комплектование фондов и хранение экспонатов, оказывало новому учреждению и др. поддержку. По уставу 1874 г. разрешалась беспроцентная доставка из-за границы необходимых музею книг, картин, фотографий, гравюр, инструментов и аппаратов. В Положении 1888 г. оговаривалось, что музей получает для б-ки заграничные книги,

тома 2-го издания свода законов Российской империи и 2-го Полного издания свода законов Российской империи, а в 1907 г. музей включили в число учреждений, пользующихся правом бесплатного получения экземпляра этого издания. С 5 февр. 1907 г., согласно распоряжению министра внутренних дел, музей получал по экземпляру имеющихся в Департаменте полиции нелегальных изданий (с 1904).

Музей не обходили вниманием представители царствующей династии. Помимо торжеств закладки здания в 1875 г. и открытия в 1883 г. музей удостоился высочайшего посещения трижды: 19 мая 1891 г. на открытие Среднеазиатской выставки, 19 авг. 1898 г., 29 авг. 1912 г. на открытие юбилейной выставки в па-



*Парадные сени.
Фотография. 1997 г.*

мять Отечественной войны 1812 г. В музее часто бывали великие князья Сергей и Михаил Александровичи, вел. кнг. Елисавета Феодоровна. Посещали его и великие

князья Николай Николаевич старший (29 нояб. 1887), Владимир Александрович (1887, 1891), Алексей Александрович (1892), Павел Александрович (1887, 1892, 1895), Константин Константинович (1892), а также буд. имп. Александра Феодоровна (1890).

По мере открытия экспозиционных залов, участия в культурной жизни города И. м. становится тем собранием, в к-рое коллекционеры передавали реликвии на вечное хранение с пользой для общества. Крупные дары поступали от знатных семейств — Голицыных, Уваровых, Бобринских, Кропоткиных, Оболенских, Олсуфьевых, Щербатовых. Коллекцию оружия музею преподнес предводитель нижегородского дворянства А. Кагуар де Бионкур (1863–1913). Особо отмечали музей меценаты из купеческих фамилий — Бахрушины, Бурьины, Грачёвы, Постниковы, Сапожниковы. В списках дарителей до 1917 г. более 900 чел. из всех социальных слоев Российской империи, в т. ч. А. Н. Бенуа (см. ст. Бенуа), А. М. и В. М. Васнецовы, В. В. Верещагин, В. Д. Поленов, Ф. Г. Солнцев, В. И. Суриков, А. Н. Майков, московский городской голова Н. А. Алексеев, обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев, купцы, многие из которых были также коллекционерами: М. П. Боткин, А. А. Брокер, И. А. Вахрамеев, Н. П. Востряков, А. А. Карзинкин, Н. А. Найдёнов, Ф. И. Прове, В. Н. Рогожин, И. Л. Силян, Н. П. Сырейщиков, В. А. Хлудова, П. В. Шапов, А. А. Титов, иконописец В. П. Гурьянов, фотограф А. О. Карелин, ученые Д. Н. Анушин, Е. В. Барсов, А. Ф. Бычков (см. ст. Бычковы), С. А. Белокуров, А. Н. Веселовский, Г. Н. Геннадии, П. В. Зубов, Н. П. Кондаков, Н. П. Лихачёв, Д. А. Ровинский, Д. И. Иловайский, Л. М. Савёлов, А. И. Соболевский, А. А. Шахматов.

Уже в 80-х гг. XIX в. идея создания национального музея нашла отклик у представителей РПЦ. Фонды музея пополнили дары архиеп. Владимирского и Суздальского Феогноста (Лебедева), Сергия (Спаского), епископов Вологодского и Тотемского Израиля (Никулицкого), Великоустюжского Иоанникия (Казанского), Пермского и Соликамского Никанора (Надеждина), епископа Угличского Амфилохия (Сергиевского-Казанцева), настоятелей Димитриево-Прилуцкого мон-ря архим. Анатолия (Смирнова), Тихвинского

Большого мон-ря архим. Евгения (Эпштейна), настоятелиницы Новодевичьего московского мон-ря игум. Антонины (Каблуковой), протоиерев Д. Ф. Певницкого и К. А. Богоявленского.

Среди дарителей И. м.— МДА, СПбДА, КДА и КазДА, архивы, б-ки, правосл. братства, Государственная дума, книгоиздательства, комитеты различных выставок, министерства, Пантелеимонов на Афоне, Пафнутиев Боровский, *путильский Молченский в честь Рождества Пресв. Богородицы, Антониев Сийский, Тупический, великоустюжский во имя арх. Михаила мон-ри, Флорищева в честь Успения Пресв. Богородицы пустынь*, церкви, редакции газет, в т. ч. «Епархиальных ведомостей» по всей России, научные об-ва, военные штабы, Национальная академия в Реймсе, Сербская королевская академия в Белграде, Б-ка Конгресса в Вашингтоне, Музей искусств в Нью-Йорке, Французский национальный клуб, Парижский муниципалитет, Королевские музеи в Берлине, правительства Аргентины и Японии. Богатейшее собрание Музея древностей, насчитывавшее ок. 300 тыс. предметов (произведения ювелирного искусства, иконописи, живописи, лицевого шитья, рукописи), целиком перedal в дар И. м. в 1905 г. Щукин. Совет И. м. избрал Щукина в почетные члены. В том же году в фонды И. м. было принято полностью собрание А. П. Бахрушина, переданное по его духовному завещанию 1904 г. Оно было не столь обширным (ок. 2 тыс. предметов и 25 тыс. книг), но весьма ценным.

В 1906–1932 гг. в составе И. м. находился Музей памяти Ф. М. Достоевского, собрание к-рого (более 4 тыс. единиц хранения), переданное вдовой писателя А. Г. Достоевской, включало фамильные бумаги рода Достоевских, подлинные рукописи сочинений, переписку, издания сочинений, рецензии и переводы, портреты, а также вещи, принадлежавшие писателю и его родным. В 1904–1915 гг. по инициативе С. А. Толстой в музее хранился архив Л. Н. Толстого (переписка, копии дневников за 1851–1910 гг., образительные и архивные материалы) и личные вещи писателя. При б-ке И. м. находился отдел им. А. С. Грибоедова, для которого приобретались рукописи писателя на капитал А. К. Медведниковой, завещанный

ей в 1902 г. музею специально на эти цели, и отдел имени Н. В. Гоголя, организованный в 1908 г. по инициативе проф. М. Н. Сперанского.

С увеличением коллекций рос и авторитет музея в научных и творчес-



Чудо св. Георгия о змие.
Рельефная икона. XVIII в.
Дар И. М. Зайцевского в 1891 г. (ГИМ)

ких кругах художников, скульпторов, артистов, писателей. С фондами И. м. работали художники Суриков, А. М. и В. М. Васнецовы, В. А. Серов, Н. А. Андреев, Н. С. Гончарова, А. А. Экстер, К. Ф. Юон, архитекторы И. Е. Бондаренко, А. В. Шусев, В. М. Борин, В. М. Маят, Н. П. Оме-



София Премудрость Божия.
Шитая икона. Нач. XVI в.
Дар гр. А. В. Олсуфьева в 1891 г. (ГИМ)

люстый, представители ведущих ювелирных фирм, в т. ч. Овчинникова и Фаберже, мастера, возрождавшие народные промыслы, в частности фарфор и керамику (А. В. Филиппов, С. В. Чехонин), елецкие кружева (Н. П. Надеждин), деревянную расписную игрушку (Н. Д. Бартрам). К коллекции памятников церковной старины неоднократно обращались художники знаменитой фир-

мы П. И. Оловянишникова. Прориси из музейной коллекции изучали известные иконописцы: владелец мастерской В. П. Гурьянов, коллекционер Ф. А. Каликин. Фондами И. м. пользовался талантливый стилизатор древнерусских рукописей художник-самоучка И. Г. Блинов: в 1909 г. он изучал рукописные тексты Жития св. Анны Кашинской и копировал миниатюры из рукописей Апокалипсиса и Синодика для изданий Московской старообрядческой книгопечатни, в 1911 г. изучал рукописные хронографы и исследовал жития по рукописям музея, в 1912 г. копировал миниатюры из лицевых рукописей, в 1913 г. изучал и зарисовывал миниатюры *Лицевого летописного свода*. Хранящаяся в музее рукопись легла в основу старообрядческого издания Трехтолкового Апокалипсиса (М., 1913); при подготовке издания в 1913 г. заведующий типографией Г. К. Горбунова Р. И. Кистанов сличал текст издаваемого типографией Толкового Апокалипсиса с текстами Апокалипсиса по рукописям музея.

В нач. XX в. в И. м. проходили ежегодные художественные выставки: Товарищества передвижных художественных выставок (1906–1912), С.-Петербургского об-ва художников (1898, 1905, 1906, 1907, 1908, 1909, 1910, 1912), Московского товарищества художников (1899, 1905, 1906), Московского об-ва любителей художеств (1895, 1897, 1899, 1905, 1906), С.-Петербургского товарищества художников (1908, 1912), Имп. об-ва русских акварелистов и товарищества художников (1909, 1910); монографические художественные выставки: Репина (1892), религиозно-художественных работ В. Васнецова (1904, 1910, 1912, 1913), франц. худож. Луи Дюмулена (1893), дат. худож. О. Маттисена (1910); историческая выставка архитектуры (1914) и др. Состоялись исторические, этнографические, лит. выставки: к 100-летию со дня рождения А. С. Пушкина (1899), VIII археологического съезда (1890), Среднеазиатская (1891), Палестинская (1892), Благотворительная выставка картин, скульптуры, мебели и проч. из частных дворянских собраний (1892), археологическая и географическая в рамках международного конгресса доисторической археологии и антропологии (1892), живописи, рисунка, декораций к спектаклям на исто-



17 окт. 1888 г. В 1905 г. в одном из залов музея работал С. А. Коровин над картиной «Куликовская битва» для Московского

Ивановская площадь в Московском Кремле в XVII в. Худож. А. М. Васнецов. 1903 г. Поступление 1930 г. из музея «Старая Москва» (ГИМ)

рические темы (1896), из собрания Н. П. Шабельской (1896), к 50-летию кончины Н. В. Гоголя и В. А. Жуковского (1902), юбилейные выставки памяти Гоголя (1907), в честь 200-летия Полтавской битвы (1907), 50-летия со дня кончины С. Т. Аксакова (1907), 100-летия со дня рождения А. В. Кольцова (1907), старинного рус. платья кнг. В. П. Сидамон-Эристовой и Шабельской (1911), посвященная Отечественной войне 1812 г. (1912–1913); выставки конкурсных проектов новых торговых рядов (1889), памятников Александру III (1898), патриарху сщмч. *Ермогену* и архим. Дионисию (1912).

Неотделанные залы предоставлялись художникам под мастерские. Так, несколько лет в зале № 33 работал Суриков, здесь были написаны картины «Покорение Сибири Ерма-



Члены Совета Исторического музея. Слева направо сидят: А. И. Станкевич, А. В. Орешников, И. Е. Забелин, Н. С. Щербатов; стоят: В. И. Сизов, В. Н. Щепкин. Фотография. Нач. 1900-х гг.

ком» (1894–1895), «Переход Суворова через Альпы» (1899), «Степан Разин» (1901–1906, 1909–1910). В 1892–1893 гг. В. Серов писал картину «Государево семейство во время спасения на железной дороге» по заказу харьковского дворянства: царское семейство входит в зал харьковского дворянского собрания после крушения поезда у ст. Борки

зала. Музей предоставлял помещения для временного хранения коллекций и картин. Так, в 1906–1909 гг. здесь находились неск. картин и коллекция япон. вещей В. В. *Верещагина*, в 1906 г. — полотна М. В. Нестерова, некое время — «запертые ящики и вещи Л. Н. Толстого, сданные в музей на хранение С. А. Толстой» и др.

В аудитории музея проходили заседания съездов и об-в, в частности VIII археологический съезд (1890), Международный конгресс доисторической археологии и антропологии (1892), I съезд художников и любителей художеств (1894), предварительный съезд музейных работников (1912) и др., устраивались лекции, концерты и собрания, от 80 до 120 ежегодно, в т. ч. собрания об-ва Alliance Française, занимавшегося обучением франц. языка. В помещении канцелярии музея проходили заседания Московского нумизматического об-ва (с 1888), Диалектологической комиссии при Отделении рус. язы-

ка и словесности имп. Академии наук, Об-ва попечения о неимущих и нуждающихся в защите детей, Об-ва истории литературы (с 1911), Об-ва любителей старины (с 1914).

1917–2011 гг. В. А. Городцов в дневнике писал, что 28 апр. 1917 г. «в открытые залы музея вошел солдат-малоросс и начал кричать: «Вот куда наши трудовые гроши тратят: строят миллионные дома для хранения поганых черепков и никуда не год-

ных бумаг! Товарищи! — обратился солдат к сбежавшейся публике, — весь этот навоз нужно выбросить вон, а в доме устроить фабрику!» Произошло движение. В музее оказалось много солдат и чернорабочих, и они, видимо, разделяли взгляды оратора» (Городцов. 1997. С. 126). 27–28 нояб. 1917 г. под стенами музея развернулось сражение, в музейных помещениях перевязывали раненых.

В 1917 г. на хранение в музей поступали коллекции частных лиц и учреждений: 28 ящиков собрания гравюр П. Я. Дашкова, 6 ящиков, в к-рых были помещены уникальные художественные ценности из Петрограда, включая картины Леонардо да Винчи и Боттичелли, 4 ящика коллекций гр. Строганова (Сергея Александровича или Григория Сергеевича), 5 ящиков из АН с ценностями, в т. ч. подлинными рукописями Пушкина и М. Ю. Лермонтова. В 1918–1920 гг. фонды музея существенно пополнились; составители отчета за 1916–1920 гг. характеризовали этот период как «исключительный в жизни Музея как по количеству, так и по значительности его приращений». В фонды музея вошли собрание древностей, рукописей, архив и б-ка Уваровых, собрание серебра А. А. Бобринского, серебра, фарфора и стекла Н. М. Миронова, огромный архив Куракиных, нумизматическое собрание и б-ка П. В. Зубова, б-ки со специальным подбором книг библиофила и издателя Л. Э. Бухгейма, историка Г. Ф. Карпова и генеалога Л. М. Савёлова. В эти же годы к музею были присоединены как особый отдел Патриаршая б-ка и как филиалы дом Археологического об-ва на Берсеневской набережной с б-кой общества, дом московской Епархиальной б-ки и б-ки бывш. Певческого уч-ща в Лиховом пер. с их фундами. В 20–30-х гг. XX в. в музей поступали многочисленные собрания реорганизованных и ликвидированных музеев (в частности, из собрания Румянцевского музея, Военно-исторического музея, музея «Старая Москва», Музея 40-х гг. XIX в., 1812 г.), монастырей, церквей, национализированных поместий (подмосковных Марфино, Дубровицы, Богучарово Тульской губ., Надеждино Саратовской губ.) и особняков. В первые послереволюционные годы произошли многочисленные

преобразования в структуре и внутренней жизни музея, связанные с необходимостью решения как давно назревших проблем, так и новых. К 1920 г. вместо 8 отделений музей насчитывал 26. В нач. 1919 г. при музее были оборудованы специальные мастерские: реставрационная (первоначально для фарфоровых и фаянсовых изделий), переплетная и починочная (для предметов из дерева). В 1918–1920 гг. было устроено 5 больших выставок в рамках прежней, дореволюционной тематики: юбилейная, посвященная 100-летию со дня рождения И. С. Тургенева, 2 выставки русской миниатюры из лицевых рукописей (с разделением по хронологии и с группировкой по школам), выставки древнерус. шитья и лит-ры по музееведению.

Для выработки новой концепции и реорганизации И. м. в 1919 и 1921 гг. были созданы специальные комиссии, которые представили новую структуру музея, благодаря которой все музейные коллекции были подчинены единой культурно-хронологической концепции. Для этого в 1921/22 г. 27 научных отделов преобразовали в 6 основных разрядов (археологический, исторический общий, исторический специальный, исторических источников, исторических пособий, функциональный). Изменившиеся масштабы работы потребовали увеличения штата музея: в 1917 г. работали 30 сотрудников, в 1924 г. — 223 чел. Музей стал отправлять сотрудников в ежегодные экспедиции, с 1926 г. выходят Труды ГИМ.

Социально-бытовой уклон в деятельности музея особенно проявился в тематике выставок: «Крестьянское искусство» (1921–1923), «Из истории эпохи крепостного хозяйства XVIII–XIX вв.» (1926–1927), «Быт Московской Руси XVI–XVII вв.» (1927), «Диалектическая история посуды» (1930) и др. Заметным событием в музейной жизни стала Пушкинская выставка 1937–1939 гг. к 100-летию со дня гибели поэта (все представленные на ней экспонаты, включая принадлежавшие И. м., были переданы во вновь образованный Всесоюзный музей А. С. Пушкина). В кон. 30-х гг. XX в. была создана постоянная экспозиция в 23 залах, объединившая экспонаты до сер. XVIII в. Проводились тематические выставки юбилейного и историко-этнографического характера:

«К 125-летию Отечественной войны 1812 г.», «К 175-летию Великой французской революции», «375 лет первой печатной книги в России», «Украина и Белоруссия в XVII–



Выставка
«Крестьянское искусство».
Отдел дерева. 1921–1923 гг.

XIX вв.», «Народы Сев. Кавказа в 1-й пол. XIX в.».

Во время Великой Отечественной войны наиболее ценная часть фондов была упакована в 680 ящиков и отправлена в Хвалынский на Волге. С приближением фронта экспонаты перебазировали в Кустанай. И в Москве, и в эвакуации музейные сотрудники вели патриотическую работу. Уже в кон. окт. 1941 г. была создана выставка «Оборона Москвы», основанная на материалах фотохроники ТАСС, но вскоре музей пришлось закрыть: из-за бомбежек были разбиты окна. В день парада на Красной пл. 7 нояб. 1941 г. музей вновь



Выставка
«800-летие Москвы».
Раздел «Купеческая Москва
середины XIX в.». 1948 г.

принял посетителей и уже не закрывался. В мае 1942 г. в 3 залах открылась выставка, посвященная разгрому немецкой армии под Москвой. В 1944 г. из эвакуации вернулись все фонды. В годы войны велось активное комплектование фондов современными экспонатами, собрано свыше 12 тыс. памятников и документов. К кон. 50-х гг. XX в. была восстановлена посто-

янная экспозиция музея, фонды пополнялись за счет дарений, закупок и экспедиционных сборов. Экспедиции были отправлены в Архангельскую обл. и Донбасс, на Кавказ и в Поволжье, Якутию и на Дальн. Восток; при этом часто сотрудники музея буквально спасали вещи от гибели.

ли. В советское время в структуру И. м. входили филиалы: Покровский собор (храм Василия Блаженного), Новодевичий монастырь, палаты бояр Романовых, Крутицкое подворье, Измайлово, Коломенское, музей В. И. Ленина.

К 2011 г. фонды И. м. насчитывают 4,7 млн предметов и 15 млн листов документов. Основу структуры музея составляют 14 фондовых отделов, хранящих коллекции археологических экспонатов, нумизматики, собрания рукописей и старопечатных книг, древнерус. живописи, письменных источников, карт и атласов, изобразительных источников, оружия, драгоценных металлов, керамики и стекла, металла и синтетических материалов, тканей, дерева и мебели, книжный фонд. В 1986–

2002 гг. прошла реставрация основного здания музея, в ходе которой были восстановлены исто-

рические интерьеры здания. В 1997–2006 гг. работала постоянная экспозиция от каменного века до кон. XIX в. В нач.

XXI в. И. м. провел 572 выставки, из к-рых 321 прошла в регионах России и 41 за рубежом, в т. ч. большие выставки историко-церковной тематики: «Россия. Православие. Культура» (2000), «Патриарх Никон и его время» (2002), «Апостолы Нового времени. Миссионерская деятельность РПЦ в XVII — нач. XX в.» (М., 2004; Ханты-Мансийск, 2006), «Тайна старой веры. К 100-летию высо-

чайшего указа о веротерпимости» (2005), «Патриархи Московские и всея Руси: век XX и XXI. К 45-летию архиерейского служения Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II» (2006), «Тысяча лет русского паломничества» (2009).

И. м. — признанный научно-исследовательский многопрофильный центр российской истории. В его стенах работали ученые различных поколений и научных школ: В. А. *Городцов*, А. В. *Арциховский*, Б. А. *Рыбаков*, В. Л. *Янин*, М. Н. *Тихомиров*, С. В. *Бахрушин*, *Щепкин*, *Сперанский* и др. К маю 2011 г. в коллективе И. м. насчитывалось 274 научных сотрудника, в т. ч. 81 кандидат и 6 докторов наук.

И. м. является крупнейшим хранилищем источников по истории Русской Церкви и памятников церковной старины. Рассматривая церковную сферу как неотъемлемую часть народной жизни, основатели музея заботились о приобретении предметов, характеризующих все периоды развития русской религиозности. В числе таковых приобретений, пополнявших отдел церковных древностей и домашних святынь, согласно ежегодно публиковавшимся отчетам о покупках, — кресты, мощевики, панагии, образки, литургические предметы, лампы, иконы, хоругви, паникадила, предметы церковной обстановки, облачения, рукописи, вериги и мн. др. Среди этих предметов были, в частности, серебряная дароносица, принадлежавшая боярину И. В. *Бутурлину* (XVII в.), редкая икона «Прп. Иаков Боровичский на фоне Иверского мон-ря» (1-я пол. XVII в.), богато иллюстрированное Житие св. *Нифонта Константинопольского* (30–40-е гг. XVI в.), ставротека с изображением Спасителя на престоле (кон. XV — нач. XVI в.), «Псалтирь *Томича*» (ок. 1360), панагия из рога носорога, привезенная со Св. земли и заключенная в фигурную оправу рус. работы (1-я треть XIX в.). Приобретались и предметы, отражающие события церковной истории рубежа XIX и XX вв. Так, в 1912 г. в Успенском соборе был приобретен эмалевый образок «Св. *Гермоген, Патриарх Московский*», изготовленный к канонизации святителя. Подробная характеристика коллекции церковных древностей была опубликована в: Отчет Имп. Рос. Ист. музея за XXV лет. 1916. С. 81–107.

Значительное число уникальных памятников попало в музей как в качестве даров отдельных лиц, так и в составе частных коллекций, поступивших в музей: *Щукина* (ико-



Миниатюра
из «Жития святых Зосимы
и Савватия Соловецких».
Москва. Кон. XVI — нач. XVII в.
Дар И. А. *Вахрамеева* в 1909 г.
(ОР ГИМ)

ны, пелены, рукописи, предметы мелкой пластики, церковная утварь, архивы церковных деятелей, в т. ч. епископов *Дмитровского Леониды* (*Краснопевкова*) и *Угличского Амфилохия* (*Сергиевского-Казанцева*), *Уварова* (христ. археология, иконы, документы, рукописи), *Барсова* (материалы по истории сев. церквей и мон-рей), И. А. *Вахрамеева* (рукописи, в т. ч. знаменитое лицезовое Житие преподобных *Зосимы* и *Савватия Соловецких* кон. XVI — нач. XVII в.), А. В. *Морозова* (иконы), С. П. *Рябушинского* (иконы).

В И. м. хранятся ценные документы по истории Русской Церкви (*Деяние К-польского Собора 1593 г.*, *Деяния Московских Соборов 1654, 1657, 1666–1667 гг.*, подготовительные материалы к Собору 1666–1667 гг., грамоты жалованные, благословенные, настольные, ставленные, вкладные, грамоты К-польских патриархов, материалы о связях с К-польским Патриархатом и Западнорусской митрополией); сочинения и автографы церковных иерархов и глав Русской Церкви. Широко представлены памятники церковной письменности (жития, сказания, гимнография, певч. книги), в т. ч. такие раритеты, как Из-

борник *Святослава 1073 г.*, *Мстиславово Евангелие XII в.*, новгородские служебные *Минеи XII в.*, *Юрьевское Евангелие* (1119–1128), *Галицкое Евангелие* (1144), *Псковский Апостол* с цитатой из «Слова о полку *Игореве*» (1307), *Геннадиевская Библия* (1499), *Великие Минеи-Четыри митр. св. Макария* (сер. XVI в.), *Чудовские* (1600) и *Милютинские Минеи-Четыри* (1646–1654).

Арх.: ОПИ ГИМ. Ф. 17. Оп. 1 (архив А. С. и П. С. *Уваровых*); Ф. 440 (архив И. Е. *Забелина*); Ф. 136 (архив А. В. *Орешникова*).
Ист.: [*Бестужев-Рюмин К. Н.*] Смысл и значение «Музея им. Государя Наследника Цесаревича» // *Голос Газ.* 1873. № 31; Устав Музея им. Его Императорского Высочества Государя Наследника Цесаревича. М., 1874; Музей памяти Ф. М. *Достоевского* в Имп. Рос. Ист. музее им. имп. *Александра III* в Москве, 1846–1903 гг. / Сост.: А. Г. *Достоевская*. СПб., 1906; Отчет Имп. Рос. Ист. Музея за 1905 г. М., 1906; То же за 1906 г. М., 1907; То же за 1907 г. М., 1908; То же за 1908 г. М., 1909; То же за 1909 г. М., 1910; То же за 1913 г. М., 1914; То же за 1914 г. М., 1915; То же за 1915 г. М., 1916; То же за XXV лет (1883–1908 гг.). М., 1916; То же за 1916–1925 гг. М., 1926; *Щербатов Н. С.* Возникновение отделов Музея и мысли о дальнейшем размещении разнородных его собраний и окончательном его устройстве // Отчет Имп. Рос. Ист. Музея за 1914 г. М., 1915. С. 95–115; Устав Музея им. Его Имп. Высочества Государя Наследника Цесаревича // Отчет Имп. Рос. Ист. Музея им. Имп. *Александра III* в Москве за XXV лет (1883–1908). М., 1916. С. 187–192; Положение об Имп. Рос. Ист. музее // Там же. С. 200–202; *Летопись Исторического музея* // Там же. С. 1–10; *Городцов В. А.* Музей, события, люди // «И за строкой воспоминаний большая жизнь...»: Мемуары, дневники, письма: К 125-летию ГИМ. М., 1997. С. 117–128; *Станкевич А. И.* Музей: Из восп. первого библиотекаря // Там же. С. 50–72; *Закс А. Б.* Эта долгая, долгая, долгая жизнь: Восп. М., 2000. 2 т.; *Левыкин К. Г.* О жизни музея в эпоху перемен: Восп. шестнадцатого директора ГИМ. М., 2000; *Забелин И. Е.* Дневники. Записные книжки. М., 2001; *Уварова П. С.* Былое: Давно прошедшие счастливые дни / Подгот. текста и писем, коммент.: Н. Б. *Стрижова*. М., 2005; *Орешников А. В.* Дневник, 1915–1933 / Отв. ред.: П. Г. *Гайдуков*; сост. и авторы коммент.: П. Г. *Гайдуков* и др. М., 2010–2011. 2 т.
Лит.: *Щербатов Н. С.* Памяти гр. А. С. *Уварова* // Отчет Имп. Рос. Ист. Музея... за XXV лет (1883–1908). 1916. С. 11–16; Письменные источники в собрании ГИМ. М., 1958. Ч. 1; *Щепкина М. В., Протасьева Т. Н.* Сокровища древней письменности и старой печати: Обзор рукописей русских, славянских, греческих, а также книг старой печати ГИМ. М., 1958, 1995; *Закс А. Б.* Из истории ГИМ (1917–1941 гг.) // Очерки истории музейного дела в России. М., 1960. Вып. 2. С. 300–379; она же. Из истории ГИМ (1941–1957 гг.) // Там же. 1961. Вып. 3. С. 5–54; Справ.-указатель печатных описаний славяно-рус. рукописей / Сост.: Н. Ф. *Бельчиков*, Ю. К. *Бегунов*, Н. П. *Рождественский*. М., Л., 1963. С. 143–161; Путеводитель по фондам личного происхождения Отдела письменных источников ГИМ / Сост.: Е. И. *Бакст* и др. М., 1967;

Кириченко Е. И. Ист. музей. М., 1984; ГИМ в годы Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг. М., 1988; Лебединская О. М. Ист. музей в культурной жизни России (1872–1917): Дис. М., 1993. Ркп.; Сизов В. И. О гр. Уварове как организаторе Императорского Ист. музея / Публ. и подгот.: Н. Б. Стрижова // «И за строккой воспоминаний большая жизнь...». 1997. С. 9–18; Датищева Н. С. О строительстве здания Ист. музея // Ист. музею — 125 лет. М., 1998. С. 323–343; она же. Строитель здания Ист. музея А. А. Семёнов // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 2002. С. 248–258. (Тр. ГИМ; 134); Ист. музею — 125 лет: Мат.-лы юбил. науч. конф. М., 1998. (Тр. ГИМ; 100); Издания ГИМ, 1873–1998: Библиогр. указ. М., 1999. (Тр. ГИМ; 101); Антология науч. трудов ГИМ. М., 2002. 2 т.; Войди в историю: К 130-летию Гос. Ист. музея: Путев. по выставке. М., 2002; ГИМ, 1998–2001: Библиогр. указ. М., 2002. (Тр. ГИМ; 130); Полунина Н. М. «Оказавшие особые заслуги музею»: (Мат.-лы к биогр. словарю почетных членов, действительных членов, членов-соревнователей Императорского Ист. музея) // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 2002. С. 6–12. (Тр. ГИМ; 134); Петров Ф. А., Стрижова Н. Б. У истоков создания Ист. музея: Н. И. Чепелевский // Ист. музей — энциклопедия отеч. истории и культуры. М., 2003. С. 6–15. (Тр. ГИМ; 136); Стрижова Н. Б. А. С. Уваров и уставы Ист. музея // Там же. С. 17–274; ГИМ: [Альбом] / Сост. и отв. ред.: Е. М. Юхименко. М., 2006, 2007; ГИМ: Выставочная деятельность, 2002–2006: Кат. / Сост.: Т. Г. Игумнова. М., 2007; Издания ГИМ, 2002–2007: Библиогр. указ. М., 2008. (Тр. ГИМ; 176); Юхименко Е. М. Первый, Российский, Исторический...: К 125-летию открытия Гос. Ист. музея. М., 2008.

Е. М. Юхименко

«ИСТОРИЯ АЛЕКСАНДРИЙСКИХ ПАТРИАРХОВ», собрание текстов, составляющих основу исторического предания *Коптской Церкви*. Можно выделить следующие этапы формирования «И. А. п.»: копт. текст V в.; продолжения на копт. языке VII–XI вв.; араб. редакция Мавхуба ибн Мансура (XI в.); продолжения на араб. языке XIII–XX вв.

Коптский текст («История Александрийской Церкви»; копт. **ⲓⲥⲧⲟⲣⲓⲁ ⲛⲧⲉⲕⲕⲗⲛⲥⲓ ⲉⲧⲟⲩⲁⲗⲁⲃ**) — «История (Святой) Церкви» был создан на саидском диалекте в кон. V в. Он включал 12 книг и состоял из перевода-переработки «Церковной истории» Евсевия Кесарийского и продолжения, составленного, по мнению Т. Орланди и др. исследователей, на копт. языке писцом Миной из монарха св. Шенуте. У Крам высказывал мнение, что в основе копт. текста может быть несохранившаяся греч. «Церковная история» монофизитского патриарха Тимофея II Элура (457–460, 475–477), на к-рую

ссылается Иоанн Руф в соч. «Плирофории» (*Jean Rufus, évêque de Maïouma. Plérophories: Témoignages et révélations contre le Concile de Chalcédoine* / Ed., trad. F. Nau; trad. M. Brière. P., 1912, 1982¹. P. 76–77, 83. (PO; T. 8. Fasc. 1)), однако он же привел веские аргументы против данной гипотезы (*Crum*. 1902. P. 71–72).

В настоящее время известны разрозненные фрагменты копт. текста (по разным подсчетам, от $\frac{1}{6}$ до $\frac{1}{4}$ первоначального объема) из 4 рукописей (самая ранняя VII в.). Наиболее полное издание осуществил Орланди, который попытался собрать фрагменты в единое повествование. Первоначально Орланди считал, что в рукописях сохранилось 2 сочинения: переработка «Церковной истории» Евсевия (10 книг), дополненная перечнем Александрийских патриархов сер. IV–V в. (2 книги), и история Александрийской Церкви. Крам и Х. Бракманн считали, что все фрагменты принадлежат к одному сочинению. Эта гипотеза получила подтверждение после обнаружения и публикации новых фрагментов Д. У. Джонсоном.

Структура сочинения восстанавливается следующим образом: вслед за переводом-переработкой первых 7 книг «Церковной истории» Евсевия следуют рассказ о гонениях императора Диоклетиана на христиан (нач. IV в.), история *мелитианского раскола* в Александрийской Церкви (10–20-е гг. IV в.; повествование согласно с Мученичеством Петра Александрийского), описание I Вселенского Собора в Никее (325), рассказ об отречении Ария и о его позорной смерти (согласно «Церковной истории» Сократа Схоластика (V в.)), история архиепископства в Александрии святителей Александра (313–328) и Афанасия I Великого (328–373, с перерывами), рассказ об обретении Животворящего Древа Креста Господня в Иерусалиме, предание о смерти имп. Юлиана Отступника (363) от копья вмч. Меркурия, описание борьбы с языческими культами в Египте, напр. в Канопе, в период архиепископства Феофила I (384–412), рассказ о прп. Арсении Великом, о нашествии Алариха, о конфликте между свт. Иоанном Златоустом и имп. Евдоксией, о III Вселенском Соборе в Эфесе (431; используются копт. акты Собора), о деятельности свт. Кирилла Александрийского, о ссылке Нестория и его отноше-

ях со знаменитым египетским подвижником архим. Шенуте, о IV Вселенском Соборе (451; с позиции сторонников Диоскора). Последний из сохранившихся фрагментов относится ко времени правления Тимофея II Элура. Копт. текст «И. А. п.» был вполн. переработан составителями араб. версии, и на его основе были составлены первые 24 биографии (по списку патриархов — от свт. Аниана до свт. Кирилла (I — сер. V в.)).

«И. А. п.» является достаточно полной переработкой «Церковной истории» Евсевия: текст местами сокращен и перегруппирован, привлечены др. источники, напр. тексты, касающиеся истории *манихейства* («Деяния Архелая», IV в.; см. в ст. *Игемоний*). В «И. А. п.» сохранен выработанный Евсевием и использованный позднейшими греческими церковными историками принцип сочетания истории Церкви с историей литературы: в тексте приводятся списки произведений святителей Афанасия Великого, Кирилла Александрийского, Иоанна Златоуста, архиеп. Феофила, патриарха Тимофея II Элура. Вместе с тем для «И. А. п.» нехарактерна основополагающая идея Евсевия о важности христ. государственности, заложенной имп. равноап. Константином I Великим; даже при описании общецерковных событий в «И. А. п.» присутствует египтоцентризм. Др. особенностью «И. А. п.» по сравнению с греч. оригиналом является введение автором драматических диалогов и монологов персонажей.

Коптские продолжения текста VII–XI вв., сохранившиеся лишь в арабском переводе, принадлежат авторам, жившим в конце описываемых ими периодов: архидиак. Георгию (Джирдже) — биографии 24–42 (свт. Кирилл — Симон I; сер. V в. — 700), Иоанну (I) Диакону, духовному сыну Моисея, еп. Аусима, — биографии 43–46 (Александр II — Михаил I; 704–767), мон. Иоанну (II) — биографии 47–55 (Мина I — Шенуте I; 767–865/6; окончание биографии Шенуте I (865/6–880) добавлено позднее), Михаилу, еп. Тинниса, — биографии 56–65 (Михаил II — Шенуте II; 880–1046).

Арабский текст (араб. *سير البيعة المقدسة* — «Жития Святой Церкви») «И. А. п.» открывается 4 предисловиями, за к-рыми следует вводная часть: апокриф «О священстве Хри-

ста» (переведен с коптского, восходит к пространной греч. версии, датируемой VII в.; изд.: *Vassiliev A. Anecdota graeco-byzantina*. М., 1893, 1992р. Pars 1. P. 58–72), Житие ап. Марка (оригинал неизвестен) и Мученичество ап. Марка (восходит к греч. сочинению прп. Симеона Метафраста (X в.; BHG, N 1035)). Основная часть «И. А. п.» состоит из глав, содержащих биографии предстоятелей Коптской Церкви, сначала переведенные с копт. языка, затем составленные на арабском.

Араб. «И. А. п.» сохранилась в 2 редакциях. Т. н. основная редакция, датируемая не ранее XII в., содержится в рукописях Hamburg. Bibl. arab. 304 (биографии первых 46 патриархов; изд.: *Severus ibn al-Muqaffa'*. 1912), Paris. arab. 303 (биографии 49–65) и Cair. Copt. Patr. Hist. 12 (биографии 66–72). Ее особенностями являются близость языка к т. н. среднеарабскому, несовершенный стиль изложения, нестандартные, как правило более архаичные, формы передачи заимствованных слов. Вторая, позднейшая редакция (не ранее XIII в.), к-рую вслед за Г. Графом (*Graf. Geschichte*. Bd. 2. S. 301–302) принято называть «Вульгатой», представлена всеми остальными известными рукописями (перечень см.: *Ibid.* S. 303–306) и изданиями «И. А. п.» (параллельные издания Х. Ф. Сейбола (1904–1910) и Б. Эветтса (1907–1915) охватывают период до 849; их продолжение — каирское издание (1943–1974)). Как показали исследования (*Coquin*. 1975. P. 62–66; *Heijer*. 1989), основная редакция не только ближе к сохранившимся копт. оригиналам, но и в отличие от «Вульгаты» содержит многочисленные указания на этапы формирования «И. А. п.».

Начало составления биографий на араб. языке долгое время ошибочно связывали с Михаилом, еп. Тиннисским, а создание единого собрания копт. биографий, их редактирование и инициативу араб. перевода приписывали 1-му известному коптско-араб. писателю *Севиру ибн аль-Мукаффе*, еп. Ашмунейна (X в.); под его именем была издана значительная часть арабского текста «И. А. п.». Однако благодаря исследованиям Джонсона (*Johnson*. 1977) и Й. ден Хейера (*Heijer*. 1989) было установлено, что копт. биографии переводили на араб. язык под началом alexandрийского диака Мавхуба ибн Мансура ибн аль-Муфарриджа, одного из наиболее

влиятельных членов копт. общины XI в. Его помощник Абу Хабиб ад-Даманхури сделал перевод собрания Михаила Тиннисского с автографа. Ден Хейер отрицает к.-л. участие Севира ибн аль-Мукаффы в составлении «И. А. п.», др. исследователи (см., напр.: *CoptE*. Vol. 7. P. 2101) допускают, что он сделал правку предыдущих частей текста и присоединил неск. фрагментов.

Между 1088 и 1094 гг. Мавхуб ибн Мансур закончил редактирование араб. перевода «И. А. п.» и добавил к нему биографии 66–67, написанные им на арабском языке (Христодул — Кирилл II; 1047–1092). А. фон Гутшмид (*Gutschmid*. 1890. S. 403) и Граф (*Graf. Geschichte*. Bd. 2. S. 302), вслед за ними и некоторые др. исследователи ошибочно приписывали биографию Кирилла II писцу Юханне ибн Саиду ибн Яхье ибн Мине (Ибн аль-Кулзуми), который переписал «И. А. п.» в редакции Мавхуба ибн Мансура и дополнил ее биографиями 68–69 (Михаил IV — Макарий II; 1092–1128). Биографии 3 следующих патриархов (70–72: Гавриил II — Иоанн V; 1131–1167) составил их преемник патриарх Марк III, биографии 73–74 (Марк III — Иоанн VI; 1167–1216) — Маани Абу-ль-Макарим ибн Баракат ибн Аби-ль-Ала; он же описал начало последующего, 19-летнего периода вдовства Александрийской кафедры. Значительная часть рукописей «И. А. п.» заканчивается на 74-й биографии. Позднейшие жизнеописания в составе «И. А. п.» (1250–1942), как правило, анонимны и очень кратки.

Период 1216–1243 гг. (вдовство кафедры и Патриаршество Кирилла III) подробно освещен лишь в одной рукописи «И. А. п.» (Paris. arab. 302. Fol. 287v–355r, XV в.; изд.: *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*. 1974. Vol. 4. Pt. 1–2) Юханной ибн Вахбом ибн Яхьей ибн Булусом при участии шейха Алам аль-Мулька ибн аль-Хаджжа Шамс ар-Риясы. Впосл. этот текст был включен в более пространную версию «И. А. п.», которая представляет собой компиляцию XVII в., но ошибочно приписывалась Юсабу, еп. Фувы, видному деятелю Коптской Церкви сер. XIII в. (сохр. в единственной рукописи из б-ки монастыря Сирийцев (Дейр-эс-Суриани) в Вади-эн-Натрун, копия — в Коптском музее в Каире; см.: *Graf*.

Geschichte. Bd. 2. S. 369–370; *Moawad*. 2006). В этой версии часть биографий полностью совпадает с редакцией Мавхуба ибн Мансура, часть написана с привлечением дополнительных источников, а также имеется жизнеописание Диоскора, составленное на основании нанегирика в честь Макария Ткоуского и «Книги Соборов» Севира ибн аль-Мукаффы.

«И. А. п.» является основным источником по истории Коптской Церкви эпохи средневековья. Наряду с биографиями патриархов и церковными событиями в «И. А. п.» подробно освещены взаимоотношения коптов и мусульман (анализ памятника в социокультурном аспекте см. в: *Martin*. 1985), использован большой объем агиографического материала. Араб. «И. А. п.» продолжает копт. версию как в нарративном плане, так и в плане конфессиональной ориентации (монофизитство), в русле т. н. плерофорической традиции (термин предложен Орланди, восходит к названию полемико-исторического сочинения Иоанна Руфа и означает изложение истории в пропагандистском антихалкидонитском ключе). Эти идеологические особенности ярко проявляются в тенденциозном описании событий Великой Восточной схизмы — отделения от православ. Церкви несторианской и монофизитской общин в V–VI вв. и при последующем изложении церковной истории, в ходе к-рого единственной каноничной церковной структурой в Египте для авторов «И. А. п.» была Коптская Церковь.

Изд.: **копт. текст**: *Storia della Chiesa di Alessandria* / Ed. trad., comment. T. Orlandi. Mil., 1968–1970. 2 vol. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità: 17. 31); **копт. фрагменты**: *Zoega G. Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*. R., 1810. Hildesheim, 1973^r. P. 260–268; *Lemm O. E., von. Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens* // *Mémoires de l'Académie Impériale des sciences*. Ser. 7. St.-Pb., 1888. T. 36. N 11. P. 1–46; *idem*. Nachtrag zu den «Koptischen Fragmenten zur Patriarchengeschichte Alexandriens» // ИИАН. 1896. Т. 4. № 2. С. 237–243; *Johnson D. W. Further Fragments of a Coptic History of the Church: Cambridge Or. 1699R* // *Enchoria*. Wiesbaden, 1976. Bd. 6. S. 7–18 (рус. пер. фрагм.: История Александрийской Церкви / Пер.: Е. В. Крутова // Литературные традиции христианского Египта: Сб. ст. / Отв. ред.: прот. О. Давыденков. М., 2008. С. 41–44); *Orlandi T. Nuovi frammenti della Historia Ecclesiastica copta* // *Studi in onore di E. Bresciani*. Pisa, 1985. P. 363–384; **араб. текст**: *Severus Ben el-Moqaffa'. Historia Patriarcharum Alexandrinorum* / Ed. C. F. Seybold. Beryti, 1904–1910. 2 vol. (CSCO: 52, 59. Arab.: 8, 9); *idem*. (*Severus*

ibn al-Muqaffa'). Alexandrinische Patriarchengeschichte von S. Marcus bis Michael I (67–767) nach der ältesten 1266 geschriebenen Hamburger Handschrift im arabischen Urtext herausgegeben / Hrsg. C. F. Seybold. Hamburg, 1912; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1907. Pt. 1–2. (PO; T. 1. Fasc. 2, 4); 1910. Pt. 3. (PO; T. 5. Fasc. 1); 1915. Pt. 4. (PO; T. 10. Fasc. 5); History of the Patriarchs of the Egyptian Church / Ed. Y. Abd al-Masih, O. H. E. Burmeister, A. S. Atiya, A. Khater. Cairo, 1943–1974. 3 vol. in 8 pt. Лит.: *Gutschmid A., von.* Verzeichniss der Patriarchen von Alexandrien // *Idem.* Kleine Schriften. Lpz., 1890. Bd. 2. S. 401–403; *Crum W. E.* Eusebius and Coptic Church Stories // Proc. of the Society of Biblical Archaeology. L., 1902. Vol. 24. P. 68–84; *Nakhlah, Kamil Šālih.* Kitāb Tāriḫ wa-Jadāwil Baṭāriḫat al-Iskandariyyah al-Qibt. Al-Qāhirah, 1943; *Graf.* Geschichte. Bd. 2. S. 301–306, 369–370; *Orlandi T.* Le fonti copte della Storia dei Patriarchi di Alessandria // *Idem.* Studi Copti. Mil., 1968. P. 53–85. (Testi e documenti per lo studio dell'antichità; 22); *idem.* The Coptic Ecclesiastical History // The World of Early Egyptian Christianity. Wash., 2007. P. 3–24; *Farag F. R.* The Technique of Research of a Tenth-century Christian Arab Writer: Severus Ibn al-Muqaffa // Le Muséon. 1973. Vol. 86. P. 37–66; *Brakmann H.* Eine oder zwei koptische Kirchengeschichte? // *Ibid.* 1974. Vol. 87. P. 129–142; *Coquin R.-G., éd.* Livre de la Consécration du Sanctuaire de Benjamin. Le Caire, 1975. (BiblEtC; 13); *Johnson D. W.* Further Remarks on the Arabic History of the Patriarchs of Alexandria // Oriens Chr. 1977. Bd. 61. S. 103–116; *Martin M. P.* Une lecture de l'Histoire des Patriarches d'Alexandrie // Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1985. T. 35. P. 15–36; *Heijer J., den.* Mawhūb Ibn Maṣūūr Ibn Mufarri et l'historiographie copto-arabe: Étude sur la composition de l'«Histoire des Patriarches d'Alexandrie». Louvain, 1989; *idem.* Miḥā'il évêque de Tinnis et sa contribution à l'histoire des patriarches d'Alexandrie // PdO. 1990/1991. Vol. 16. P. 179–188; *idem.* History of the Patriarchs of Alexandria // CoptE. 1991. Vol. 4. P. 1238–1242; *Baumeister Th.* Koptische Kirchengeschichte: Zum Stand der Forschung // Actes du IVe Congrès Copte / Ed. M. Rassart-Debergh, J. Ries. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 115–124; *Moawad S.* Zur Originalität der Yūsāb von Fūwah zugeschriebenen Patriarchengeschichte // Le Muséon. 2006. Vol. 199. P. 255–270; *Кротова Е. В.* «История Александрийской Церкви» и ее связь с греч. и араб. историографическими традициями // Литературные традиции христианского Египта. М., 2008. С. 22–40; *Swanson M. N.* The Coptic Papacy in Islamic Egypt (641–1517). Cairo; N. Y., 2010.

А. В. Муравьев, С. А. Мусеева

ИСТОРИЯ БИБЛЕЙСКАЯ, одна из церковных дисциплин (Библиейская история), предметом которой является описание исторических циклов в библиейском повествовании в соотношении с мировой историей.

История в Библии (общие принципы и понятия). Историческая тематика составляет значительную часть библиейского повествования как Ветхого, так и Нового Завета. Исторические циклы входят во все изначальные разделы дохристиан-

ского Свящ. Писания: Закон (Тора), Пророки (Невиим) и Писания (Кетувим). В Пятикнижии повествуется о патриархах, об исходе евреев из Египта и о странствованиях по пустыне, об установлении завета на Синае. В разд. Пророки рассказывает о завоевании Св. земли (Книга Иисуса Навина), о доцарской (период судей) и царской эпохах в истории ветхозаветного Израиля (Книга Судей; 1–4-я Книги Царств; исторические части в книгах великих пророков — Ис 36–39; Иер 39–43; 52); в разд. Писания — об истории реставрации после пленной иудейской общины (Книги Ездры и Неемии) и о царском периоде Иудейского государства (1–2 Пар). История ветхозаветного Израиля в межзаветный период восполняется Маккавейскими книгами. В НЗ ветхозаветное историческое повествование получает продолжение в евангельской истории, в описании христ. миссии и становления первых христ. общин в апостольский период (Деяния св. апостолов). Т. о., историческая доминанта в Свящ. Писании становится основой библиейской картины мира, что позволяет рассматривать И. б. как неизменную, существенную составляющую Божественного Откровения. Именно поэтому в богословской традиции И. б. усваивается статус «священной» истории. Этот атрибут дает право рассматривать И. б. как историю божественную, т. е. историю, активным действующим Субъектом которой является Бог. В этом отношении И. б. — это и само Откровение, поскольку история предстает пространством действия Бога в мире и т. о. являет собой свидетельство о Нем и Откровение о путях Божиих.

Свящ. история ведет свой отсчет с творения Богом мира и человека, провозглашая первую откровенную истину Библии о Боге как о Творце. Событие ее начала — *грехопадение* прародителей — создает перспективу всему последующему пути, к-рым Бог ведет человечество. В этой исторической перспективе Он открывается как Спаситель Своего творения. Как священная И. б. — это история, записанная с конкретной концептуальной позиции, предполагающей ее целесообразность или промыслительность; в этом отношении И. б. — это прежде всего история спасения.

Историческая тематика в Библии выражается посредством различных лит. жанров. Это тексты, в основе

к-рых лежат древние космогонические образы и сюжеты (Быт 1; 2–3 и др.), создающие глобальную перспективу И. б.; списки родословий (евр. «толедот»; Быт 5 и др.) — своеобразный объединяющий каркас библиейского повествования, где И. б. предстает как целое, состоящее из прошлого, настоящего и будущего, создаваемое единством поколений (ср.: Мф 22. 32); тексты эпического характера (история патриархов и др.); истории гос-в Иудеи и Израиля, после пленной иудейской общины, наиболее близкие к жанру историописания; евангельское повествование (об идентификации этого жанра до сих пор продолжаются дискуссии, см. разд. «Жанры и литературные формы» в ст. *Евангелие*); апокалиптические тексты, в к-рых присутствуют образы эсхатона, завершения истории (Откровение Иоанна Богослова и др.).

Одной из проблем библиейской науки является соотношение И. б. с общей историей Др. Востока. Понимание И. б. как Свящ. истории изначально предполагает отличие заложенных в ней принципов и подходов от требований, предъявляемых совр. исторической наукой к историографии. Целостную картину И. б., к-рая выстраивается на основе библиейских текстов, трудно вписать в сложившееся в совр. науке представление о ходе мировой истории. Это относится прежде всего к истории первобытного человечества (Быт 1–11) и эсхатологии. Дискуссионными в плане их исторической достоверности остаются предания о патриархах, об исходе евреев из Египта и о 40-летнем странствовании их по пустыне. Энтузиазм 1-й пол. XX в., основанный на успехах библиейской археологии (школа У. Ф. *Олбрайта*), когда исследователи видели во многих внебиблиейских источниках подтверждения событий И. б., позднее сменился скептицизмом. Библиейский материал эпохи царств находит многочисленные подтверждения во внебиблиейских источниках. Но и в этих повествованиях священные авторы ищут прежде всего непреходящий смысл того или иного царствования в контексте Божия Промысла об Израиле, описывают действия того или иного царя с т. зр. выполнения им своего высокого предназначения как помазанника Божия — исполнить Божие воление и утверждать Его правду в отношении Своего



народа. По существу их надо понимать как попытки прозрения путей именно Свящ. истории, соблюдение же исторической точности не является приоритетной целью повествования.

Осознание различия библейской и фактической истории в христ. богословии происходило на мн. уровнях. Многочисленные попытки выделить «чисто историческое ядро» в И. б. имели далеко идущие богословские (и даже политические) последствия, поскольку фактически лишали И. б. ее священного статуса. Так, попытки нек-рых богословов Нового времени (А. фон Гарнака и его последователей) низвести ветхозаветную историю до уровня узконациональной истории евр. народа ставили под сомнение священный характер ВЗ. Схожая ситуация возникла и в связи с новозаветной историей. Поиск т. н. исторического Иисуса не мог не происходить за счет фактического отказа от признания Его божественной природы. Богословская мысль отвергла подобные попытки как несостоятельные и опровергающие основы веры, констатируя, что богословие и история в Свящ. Писании неразделимы.

Т. о., И. б. прежде всего необходимо рассматривать с т. зр. богословского смысла, к-рый она и призвана выразить. Совр. историко-критическая наука исследует И. б. через призму историко-богословских школ, в рамках которых она была создана (девтерономическая школа, история хрониста). Это можно считать новым взглядом на И. б. (М. Нот, Г. фон Рад, и др.; о совр. тенденциях в оценках исторических повествований Свящ. Писания см. в ст. *Исторические книги*, а также в статьях о соответствующих книгах; об историко-критическом методе в исследованиях И. б. см. в статьях *Герменевтика библейская*, *Библеистика*, *Исагогика*).

И. б. как предмет в отечественном духовном образовании. Первые учебный курс «И. б.» был разработан Московским митр. свт. *Филаретом (Дроздовым)*. Составленное им во время ректорства в СПбДА руководство по «Начертанию церковно-библейской истории» (изд. в 1816; 1897¹³) оставалось основным учебным пособием по курсу «И. б.» на протяжении XIX в. (ср.: *Смирнов*. 1883. С. 161). «Особенное назначение Истории Церковно-Библейской, — писал он в начале книги, — есть то, что-

бы познание составляющих ее происшествий в общем их порядке, открытой связи и в отношении к внешней Истории мира, по возможности спешествовало разумению книг Священных» (*Филарет (Дроздов)*. 1816. С. XII). Т. о., по задачам и целям предмет «И. б.» понимался как вспомогательный по отношению к курсам Свящ. Писания. «Начертание...» было написано как подробное переложение библейского исторического повествования — от Сотворения мира и до истории апостольского века. Т. о. создавалась общая перспектива хода И. б. С позиции букв. понимания библейского текста был составлен краткий комментарий. Свт. Филарет рассматривал события И. б. в контексте изложения мировой истории, следуя в основном Иосифу Флавию, в т. ч. и когда он помимо событий И. б. описывал не упоминаемые в Библии факты. Летосчисление велось от Сотворения мира, полной же системы библейской хронологии составлено не было.

Задачи, поставленные «Начертанием...», определили все последующее преподавание курса «И. б.» Этот предмет входил в учебные программы всех ступеней духовного образования РПЦ: уч-щ, семинарий и академий.

В перечне учебных программ для семинарий 1884 г. И. б. было отведено 2 урока в неделю во 2-м классе. Программа курса полностью соответствовала построению кн. «Начертание...» свт. Филарета, к-рая и рекомендовалась в качестве основного учебного пособия вместе со «Священной историей» прот. М. И. Богословского, «Священной летописью» Г. К. Властова и др. В «Объяснительной записке к Уставу...» (1884) основная цель предмета «И. б.» была сформулирована как преподавание «истории Божественного домостроительства спасения человека». Отдельно оговаривалось, что «взгляды последователей отрицательного направления» не должны присутствовать в преподавании, которое выстраивалось строго по библейскому материалу. Ввиду явного дублирования курса «Священное Писание Ветхого и Нового Завета» предмет «И. б.» был исключен из преподавания в семинариях еще в XIX в. В собрании учебных программ 1905 г. для семинарий он уже не упоминается.

В духовных уч-щах И. б. преподавали как Священную историю Вет-

хого и Нового Завета: ветхозаветную часть — в 1-м классе (3 урока в неделю), новозаветную — во 2-м (3 урока в неделю). Курс рассматривался как подготовительный к изучению Свящ. Писания в семинарии. Хотя схема построения курса в целом соответствовала семинарской программе И. б., в определении его задач оговаривалось, что они должны соответствовать возрасту воспитанников. В программе 1905 г. в качестве рекомендуемых пособий на 1-м месте указывалось «Начертание...» свт. Филарета.

Описание курсов «И. б.» в академическом образовании вызывало сложности ввиду отсутствия единых программ. Это были авторские профессорские курсы, но одно из направлений в изложении И. б. в академиях можно достаточно уверенно представить.

В XIX в. в мировой библеистике произошли существенные изменения в восприятии библейского исторического материала, обусловленные, с одной стороны, открытиями в области истории Др. Востока, с другой — библейскими историко-критическими исследованиями. Археологи обнаружили многие упомянутые в Библии города, артефакты, имеющие непосредственное отношение к свидетельствам библейского текста, прочитали исторические документы из 6-к гос-в Др. Востока что позволило увидеть события И. б. отраженными во внебиблейских источниках. Библейская критическая наука совершенно по-новому представляла развитие ветхозаветных религиозных воззрений по сравнению с традиционным изложением хода И. б. Выполнены требования к И. б. рассматривать библейские данные «в отношении к внешней Истории мира», поставленные свт. Филаретом в нач. XIX в. и решаемое им по существу лишь на основании материалов древних историков, в конце века вызвало необходимость апробирования новых подходов. Соотнесение библейских сведений с данными исторической науки становилось одной из насущных задач И. б., которую и пытались решить в рамках курсов «И. б.» в академиях в отличие от курсов в семинариях.

Примером попытки решить вопросы И. б. в связи с новыми историческими открытиями стал труд проф. А. П. *Лопухина* «Библейская история при свете новейших исследований и открытий» (более



раннее издание ее ветхозаветной части в кратком варианте — «Библиейская история Ветхого Завета»). Уже в названии книги определено ее направление. «Библиейская история...» представляла собой традиционное изложение исторического библиейского повествования с позиции букв. понимания текста, в то же время в ней отражены сведения об истории, о культуре и верованиях Древнего мира. Историко-этнографические материалы охватывали ареал от Др. Греции до Индии и даже до Америки. Это собрание должно было служить доказательством историчности библиейского повествования. Лопухин писал: «Достаточно указать на то, что все главнейшие факты Библиейской истории, столько раз подвергавшиеся самой ожесточенной критике разных теоретиков, находят себе поразительное подтверждение в новейших исследованиях, и историческая достоверность их выступает тем яснее, чем глубже сама наука проникает в тайны природы и первобытной истории. К выяснению и подтверждению этой истины и направлена вся наша книга» (Лопухин. 1894. С. 5). По существу автор вписывал И. б. в масштаб всемирной истории. Лопухин уточнял, что «выработанный наукой тип «всемирной истории» есть по необходимости образец и мерило для всякой частной истории, и в том числе библиейской, исключать которую из цикла исторических наук никто не имеет ни малейшего права... наша книга представляет собой опыт... построить «библейскую историю» именно по этому новому типу, выработанному общеевропейской наукой» (Он же. 1890. № 39. С. 644). Среди задач своей работы Лопухин указывал просветительскую («при нашей поразительной отсталости... доселе не имеется [у нас] даже удовлетворительного учебника по библиейской истории» — Там же. № 40. С. 657) и апологетическую («воспользоваться для защиты библиейской истины важнейшими из новейших открытий в области древне-исторического знания» — Он же. 1889. Т. 1. С. 50). Книга включает сводные хронологические таблицы И. б. и истории Др. Востока, летосчисление от Р. Х. В целом проф. Лопухин исходил из достоверности исчислений библиейской хронологии, согласно которой история началась с Сотворения мира в 5508 г. до Р. Х.

«Библиейскую историю...» подвергли критике представители как «отрицательной библиейской критики», так и, как писал Лопухин, «нашей духовной науки» (Он же. 1894. С. 4, 7). Первые упрекали автора в буквалистском подходе к тексту, высказывали недоверие к его общеисторическим экскурсам, в частности указывали на ошибки в сопоставлении данных истории Древнего мира и традиц. библиейской хронологии. Проф. КазДА Я. А. Богородский спорил с проф. Лопухиным по вопросу о сути истории в Библии. Он считал, что И. б. — это «история истинной религии по руководству и духу Библии» (Богородский. 1890. С. 159, 161, 168), и тем самым указывал на богословский подход как на приоритетный в понимании И. б., которое нельзя свести к общеисторическим реалиям. Спор Лопухина и Богородского о существовании И. б. означал, что фактически заканчивалась эпоха «Начертания...» свт. Филарета. Отечественное богословие и библистика на рубеже XIX и XX вв. оказались в той сложной ситуации, выход из которой уже давно пыталась найти библиейская и богословская мысль на Западе. Если автор ст. «Библиейская история» в Энциклопедическом словаре Брокгауза и Ефрона (1891. Т. 6) еще излагает И. б. вполне в традиц. манере, то статья в Новом энциклопедическом словаре написана уже с позиции тех представлений об И. б., к-рым в кон. XIX в. пришла библиейская критика на Западе. После того как в первое десятилетие XX в. в рус. переводе были изданы труды Ю. Велляузенна, к обсуждению актуальной библиейской проблематики, затронутой историко-критической наукой, активно подключились университетские ученые (в частности, Н. М. Никольский).

В кон. 40-х гг. XX в. в возрожденном РПЦ духовном образовании в качестве обязательного семинарского предмета была введена И. б. (Свящ. библиейская история). Разработанный Учебным комитетом курс И. б. предполагал ее преподавание в 1-м классе семинарии и был рассчитан на 8 учебных часов в неделю. Программа Учебного комитета практически дословно повторяла до-революционную семинарскую программу И. б. Необходимость включения И. б. в семинарский курс диктовалась новыми условиями суще-

ствования Церкви в атеистическом обществе — при практически закрытом для абитуриентов доступе к основам религ. знания. В этой ситуации предмет «И. б.» в 1-м классе семинарии рассматривался в качестве вводной, подготовительной дисциплины курсов Свящ. Писания.

Из отечественных курсов «И. б.», написанных и изданных в постсоветское время, можно упомянуть труд архиеп. Вениамина (Пушкаря) (2001). Библиейская история излагается им с традиционной для до-революционной России позиции исторической достоверности библиейского повествования.

Лит.: Филарет (Дроздов), архим. Начертание церк.-библиейской истории. СПб., 1816; Богословский М. И., прот. Священная история ВЗ. СПб., 1857. 2 т.; он же. Священная история НЗ. СПб., 1859; Властов Г. К. Священная летопись. СПб., 1875–1898. 5 т.; Смирнов А. Митр. Филарет, как автор Начертания Церковно-Библиейской истории // Сборник, изд. Обществом любителей духовного просвещения, по случаю празднования столетнего юбилея со дня рождения (1782–1882) Филарета, митр. Московского. М., 1883. Т. 2. С. 89–163; Объяснительная записка к Уставу правосл. духовных семинарий и училищ. СПб., 1884; Лопухин А. П. Библиейская история ВЗ. СПб., 1887; он же. Библиейская история при свете новейших исследований и открытий: Ветхий Завет. СПб., 1889–1890. 2 т. (реп.: [Адрианов С. А.] // ИВ. Август. С. 463–466); то же: Новый Завет. СПб., 1895; он же. К вопросу о том, что такое библиейская история // ЦВ. 1890. № 39. С. 642–645; № 40. С. 657–660; он же. Два слова в защиту библиейской истории при свете новейших исследований и открытий. СПб., 1894; Богородский Я. А. Что такое Библиейская история?: По поводу соч. А. Лопухина «Библиейская история при свете новейших исследований и открытий» // ПС. 1890. Ч. 2. № 5/6. С. 158–198; Библиейская история // ЭС. 1891. Т. 6. С. 665–672; Программы духовных семинарий и училищ 1905 г. СПб., 1905; Ан. Ал. [Алявдин Ан. П.?] Библиейская история // НЭС. Т. 6. Стб. 362–378; Бердяев Н. А. Смысл истории. Берлин, 1923; Карташев А. В. Ветхозаветная библиейская критика. П., 1947; Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Он же. Античность и Византия. М., 1975. С. 266–285; Агурский М. С. Борьба вокруг ВЗ в России перед революцией // Вестн. РХД. 1979. № 130. С. 75–83; Вениамин (Пушкарь), архиеп. Свящ. библиейская история. СПб.; Владивосток, 2001, 2008⁷.

Б. А. Тихомиров

«ИСТОРИЯ МОНАХОВ» [«История египетских монахов», «Жизнь пустынных отцов»; греч. *Ἡ κατ' Αἴγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία*; лат. *De vita monachorum, Historia monachorum in Aegypto*], один из самых ранних памятников христ. аскетической литературы (кон. IV — нач. V в.).



Содержание. «И. м.» посвящена описанию путешествия, к-рое автор, инок мон-ря на *Елеонской горе*, совершил вместе с 6 другими монахами, по местам аскетических подвигов египетских отшельников. Произведение состоит из пролога, 26 глав (в лат. версии — 33) и эпилога. В прологе кратко сообщается о мотивах написания сочинения и дается общая характеристика образа жизни егип. монахов. Далее автор описывает жизнь и подвиги святых, которых он встретил (самые подробные повествования относятся к началу путешествия — главы о преподобных *Иоанне Ликопольском* и *Аполло* (см. *Аполлоний Фиваидский*)), приводит рассказы о подвижниках более раннего времени (Патермуфии, Пафнутии, мч. Аполлонии Антинойском и др.), а также об известных егип. святых — преподобных Макарии Великом, Макарии Александрийском, Павле Препростом. В общей сложности в памятнике упоминаются по имени ок. 40 подвижников. Эпилог содержит перечисление опасностей, от к-рых автор и его спутники были чудесным образом избавлены во время странствий.

Описываемое в «И. м.» путешествие датируется 90-ми гг. IV в. Вероятно, монахи отправились в путь в кон. лета — нач. осени 394 г., поскольку при посещении прп. Иоанна Ликопольского (Hist. mon. Aeg. 1) паломники узнали от него, что в тот день в Александрию пришло известие о победе имп. Феодосия I Великого над тираном Евгением (сент. 394). При этом старец предсказал, что император умрет своей смертью, и автор сообщает, что пророчество сбылось (имп. Феодосий ум. в янв. 395). Косвенными хронологическими указаниями являются также упоминания о смерти прп. Макария Великого († 390/1) незадолго до прихода паломников и о встрече ими в Нитрии «Евагрия, мужа ученого», скорее всего *Евагрия Понтийского* († ок. 399).

Путешественники продвигались вниз по Нилу от Ликополя (ныне Асьют) через Фиваиду и Нитрийскую пустыню к Александрии. Конечный пункт зафиксирован автором в эпилоге: в дни праздника Богоявления на Мареотидском оз., недалеко от Александрии, паломники были заброшены бурей на пустынный остров.

Жанровая принадлежность. «И. м.» — одно из первых дошедших до нас сочинений, относящихся к жанру паломничества (peregrinatio ad loca sancta). Хотя в «И. м.» присутствуют некоторые элементы зарождающейся агиографической лит-ры (так, 14-я гл. греч. версии представляет собой одну из кратких редакций Жития прп. Онуфрия Великого (ВНГ, N 2330a; очень схожа с редакцией ВНГ, N 2330)), в целом «И. м.» более близка по жанру к *Aprophthegmata Patrum*. Она стала источником разного рода монашеских сборников, в частности алфавитных патериков. П. Кокс Миллер в контексте литературоведческого анализа сравнила «И. м.» с «Жизнеописаниями философов и софистов» *Евнатия Сардского* (кон. IV — нач. V в.). Оба текста рассматриваются ею как примеры сборников жизнеописаний, созданных в период перехода античного эллинизма в христианский эллинизм. По мнению Кокс Миллер, рассказы из «И. м.» не отвечают требованиям жанра биографии: в них нет указаний на родителей, на место рождения и смерти, на главные достижения персонажа; отдельные эпизоды не составляют «житие» (βίος), а описывают образ жизни (πολιτεία).

Проблемы текстологии и авторства. В наст. время оригиналом «И. м.» считается греч. текст (ВНГ, N 1433–1434), составленный автором вскоре после путешествия. В 403–404 гг. он был переведен на лат. язык *Руфином Аквилейским* (ВНЛ, N 6524), к-рый с 380 г. был настоятелем мон-ря на Елеонской горе. Когда Руфин уезжал из Палестины в 397 г., он, вероятно, уже имел греч. текст. Перевод Руфина сразу же получил широкое распространение на Западе, стал популярнее оригинала; нек-рое время даже считалось, что лат. текст был первоначальным. Возможно, именно «И. м.» в лат. переводе под названием «Vitae patrum» рекомендовалась для чтения в Декрете свт. Геласия Римского (Decret. Gelas. IV 2) и в Уставе прп. Венедикта Нурсийского (Reg. Ven. 42, 73); на это же произведение ссылается составитель анонимного устава «Regula Magistri» («Правила учителя») (Reg. Magistr. 26, 63 // SC. 106. Vol. 2. P. 138, 288). Переписчики могли внести в текст нек-рые изменения, напр. добавить слова из службы мч. Цецилии, составленной в нач. V в. (Butler. 1898. P. 264–265).

Со 2-й пол. XV до нач. XVII в. появилось более 20 печатных изданий лат. версии (список см. в: PL. 21. Col. 25–32), причем в большинстве случаев под именем блж. *Иеронима Стридонского*. Атрибуция «И. м.» блж. Иерониму (известная и в сир. традиции) связана с тем, что его имя как переводчика пахомианских правил и автора первых монашеских житий на лат. языке (преподобных Павла Фивейского, Иларiona Великого, Малха Сирийского) с V в. прочно ассоциировалось с монашеской лит-рой. Г. Росвейде, издавший лат. версию в составе сб. «Vitae Patrum sive Historiae monasticae libri decem» (Антверпен, 1615, 1628²), первым высказал предположение о том, что лат. текст может быть переводом с греческого. Однако в издании Ж. П. Миня, основанном на публикации Росвейде, это мнение оспаривается (PL. 21. Col. 388).

Исследователи рубежа XIX и XX вв. (Э. К. Батлер, Э. Пройшен) обратили внимание на замечание церковного историка *Созомена*, что о жизни Аполлоса (в «И. м.» — Аполло) и других монахов повествует «правивший Александрийской Церковью Тимофей» (Sozom. Hist. eccl. VI 29; речь может идти либо об архидиаcone (412), либо о патриархе (380–384)). Поскольку древние свидетельства не подтверждают, что автором «И. м.» являлся Тимофей, ученые пытаются дать этим словам др. объяснение. По предположению Е. Шульц-Флюгель, осуществившей критическое издание лат. версии (1990), текст с описанием паломничества Тимофея автор «И. м.» мог использовать для своего рассказа. Замечание *Геннадия Марсельского*, что автором «И. м.», возможно, был св. *Петроний*, еп. Бононии (Gennad. Massil. De script. eccl. 41), учеными широко не обсуждается.

Батлер, Пройшен и Р. Райценштайн поставили вопрос о характере текстологической связи между «И. м.» и «Лавсаиком» еп. *Палладия Еленопольского*. Пройшен и Райценштайн придерживались гипотезы, что оригинальный текст «И. м.» был написан на лат. языке Руфином Аквилейским, а греч. перевод был сделан позднее с привлечением материалов из «Лавсаика». В подтверждение Пройшен ссылался на использование в тексте латинских титулов, мер длины и веса, на упоминание о том, что один из путешествующих



заговорил на лат. языке (*Rufin. Hist. mon. 9*), и на слова блж. Иеронима об авторстве Руфина в письме Ктесифонту: «Он [Руфин] также написал книгу якобы о монахах и в ней перечислил многих, которых никогда не было...» (*Hieron. Ep. 133 // PL. 22. Col. 1150*). По мнению Батлера, первичным был текст «И. м.», а Палладий заимствовал из него материал. Батлер опровергает авторство Руфина, приводя следующие доказательства: в 394 г. Руфин находился в Иерусалиме и был священником, в то время как среди паломников в «И. м.» упоминается лишь один клирик — диакон (*Rufin. Hist. mon. 1*); в «Церковной истории» Руфин пишет, что видел обоих Макариев (*Idem. Hist. eccl. // PL. 21. Col. 511*), а автор «И. м.» не застал ни одного из них (*Idem. Hist. mon. 28–29*).

На широкое распространение мнения об авторстве Руфина повлияли 2 фактора: короткий промежуток времени между появлением греч. оригинала и лат. перевода и амплификация в лат. тексте благодаря непосредственному знакомству переводчика со многими описываемыми в «И. м.» пустынножителями в ходе путешествий по Египту в 373–380 гг. (*Idem. Apol. in Hieron. 2. 12 // PL. 21. Col. 595; Idem. Hist. eccl. // PL. 21. Col. 511*). С одной стороны, Руфин иногда сокращал или упрощал авторский текст, с другой — дополнял повествование замечаниями исторического и дидактического характера и отсылал читателей к написанной им 11-й кн. «Церковной истории» (*Idem. Hist. mon. 29*). Руфин, возможно, использовал и др. источники. Этим можно объяснить амплификацию в рассказе о прп. Иоанне Ликопольском, о к-ром упоминали церковные писатели прп. Иоанн Кассиан Римлянин, блж. Августин, Сократ, Созомен, блж. Феодорит Кирский. Лат. текст отличается от греч. оригинала более искусной лит. обработкой, за исключением пролога и эпилога, к-рые и в греч. версии не лишены риторической пышности.

Совр. исследователи (А. Ж. Фестужьер, К. Хаммонд (Баммел), Шульц-Флюгель) сходятся в том, что греч. текст подвергся значительному редактированию и сокращению, вероятно, вслед. гонений на оригенистов в нач. V в., когда мн. монахи бежали из Нитрии. Так, в греч. тексте отсутствует рассказ об одноименном с александрийским

учителем мон. Оригене. Такой же редакцией подвергся текст «Лавсаика» (*Bunge. 1990. P. 81–84*). Вслед за Шульц-Флюгель Хаммонд (Баммел) отстаивает гипотезу, что лат. текст может содержать более полную версию и быть ближе к греч. оригиналу, чем сохранившийся и изданный греч. текст (*Hammond. 1996. P. 99f*). Шульц-Флюгель готовит критическое издание греч. текста «И. м.» на основе рукописей, к-рые больше согласуются с лат. версией, в частности Bodl. Cromwell. 18 (*Historia monachorum. 1990. S. 26*).

Переводы на древние языки. «И. м.» сохранилась в переводах на мн. древние языки. Наибольшее значение имеет сирийская традиция. Пройшен насчитывает в рукописях по крайней мере 4 различные сирийские редакции, восходящие к VI в. Опубликована более поздняя версия из сб. «Рай отцов», составленною восточносирий. писателем *Ананишо* (VII в.; ВНО, N 843). С сирийского в свою очередь был сделан арм. перевод (ВНО, N 514, 844–845). К греч. оригиналу восходят сохранившиеся фрагментарно копт. (рассказ о прп. Иоанне Ликопольском на саидском диалекте) и груз. (рассказ о прп. Аполло) версии, а также слав. версия, составляющая начальную часть (главы 1–32) Патерика Египетского (перевод выполнен, по всей вероятности, в Болгарии в 1-й пол.—сер. X в.; см.: *Еремий И. А. К истории древнерусской переводной повести // ТОДРЛ. 1936. Т. 3. С. 37–57; Николаев Н. И. Патерик Египетский // СККДР. Вып. 1. С. 302–308*). Изданный старофранц. перевод нач. XIII в. сделан с лат. версии, приписываемой мон. Постумиану, и содержит ряд интересных отличий от версии Руфина (о неизд. старофранц. версиях см.: *Wauchier de Denain. 1993. P. 11*). В кон. XIII в. «И. м.» была включена в перевод с латинского на старонемецкий в стихотворный аскетический сборник, куда вошли также переводы апофтегм и некоторые жития (*Das Väterbuch. 1914*). Прозаическая версия датируется 1-й пол. XIV в.; в следующем веке она была объединена с переводом «*Verba seniorum*» («Изречения старцев») и получила широкое хождение (издание и текстологический анализ см.: *Williams. 1996*).

Изд.: **греч.**: *Preuschen E. Palladius und Rufinus: Ein Beitrag zur Quellenkunde des ältesten Mönchtums: Texte und Untersuch.* Giessen,

1897; *Historia monachorum in Aegypto / Éd. crit. par A.-J. Festugière. Brux., 1961. (SH; 34) (реп.: Canart P. // Le Muséon. 1962. Vol. 75. P. 267–273); То же, с франц. пер.: Brux., 1971² (SH; 53); **лат.**: *Libro delle vite dei padri nell'eremo / Ed. G. O. Marzuttini. Udine, 1830; Rufin. Historia monachorum, seu Liber de vitis patrum // PL. 21. Col. 387–462; Historia monachorum, sive De vita sanctorum patrum: In 6 t. / Hrsg. E. Schulz-Flügel. B.; N. Y., 1990. (PTS; 34); **сир.**: *Acta Martyrum et Sanctorum / Ed. P. Bedjan. Parisii; Lipsiae, 1897. T. 7. P. 329–441; The Book of Paradise: Being the Histories and Sayings of the Monks and Ascetics of the Egyptian Desert by Palladius, Hieronymus and Others: The Syriac Texts and English Transl. / Ed. E. A. W. Budge. L., 1904. Vol. 1. P. 485–585; Vol. 2. P. 345–431; **копт.**: *Devos P. Fragments coptes de l'«Historia monachorum»: (Vie de S. Jean de Lycopolis ВНО. 515) // AnBoll. 1969. Vol. 87. P. 417–440; **арм.**: Жития святых отцов и жительства их, согласно двойному переводу древних. Венеция, 1855. Т. 1. С. 97–112, 207–270 (на древнеарм. яз.); **груз.**: *Outtier B. Un fragment géorgien de l'Historia Monachorum in Aegypto // Bedi Kartlisa. P., 1978. T. 36. P. 49–52; **старофранц.**: *Wauchier de Denain. L'histoire des moines d'Égypte suivie de La vie de saint Paul le Simple / Éd. crit. par M. Szkilnik. Gen., 1993. (Textes littéraires français; 427); **старонем.**: *Das Väterbuch / Hrsg. K. Reissenberger. B., 1914. Dublin, 1967; Williams U. Die «Alemannischen Vitaspatrum»: Untersuch. und Edition. Tüb., 1996. (Texte und Textgeschichte; 45).*******

Пер.: **с греч.**: *История египетских монахов / Пер., коммент., вступ. ст.: Н. А. Кулькова. М., 2001; The Lives of the Desert Fathers: The Historia monachorum in Aegypto / Transl. N. Russell, introd. B. Ward. L.; Oxf.; Kalamazoo, 1980. (Cistercian Stud. Ser.; 34); Mönche im frühchristlichen Ägypten / Übers., eingeleitet u. erkl. v. K. S. Frank. Düsseldorf, 1967; **с лат.**: *Руфин. Жизнь пустынных отцов / Пер.: свящ. М. Хитров. Серг. П., 1898, 1998²; The Desert Fathers: Transl. from the Latin with an Introd. / Ed. H. Waddell. L., 1936, 1962² [фрагменты]; *Rufino di Concordia. Storia di monaci / Trad., introd., not. a cura di G. Trettel. R., 1991. (Collana di testi patristici; 91).***

Лит.: *CPG, N 5620; Butler C. The Lausiac History of Palladius. Camb., 1898. Vol. 1: A Critical Discussion together with Notes on Early Egyptian Monachism. (Texts and Studies; 6); Reitzenstein R. Historia Monachorum und Historia Lausiaca: Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Gött., 1916. (FRLANT. N. F.; 7); Murphy F. X. Rufinus of Aquileia (345–411): His Life and Works. Wash., 1945. (The Catholic Univ. of America. Studies in Mediaeval History. N. S.; 6); *Festugière A.-J. Le problème littéraire de l'Historia Monachorum // Hermes. 1955. Vol. 83. P. 257–284; Chitty D. J. The Desert a City: An Introd. to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire. Oxf., 1966 (рус. пер.: *Чумми Д. Град пустыня: Введ. в изуч. егип. и палестинского монашества в христ. империи. СПб., 2007); Lorenz R. Die Anfänge des abendländischen Mönchtums in 4. Jh. // ZKG. 1966. Bd. 77. S. 1–61; Devos P. Les nombres dans l'«Historia monachorum in Aegypto» // AnBoll. 1974. Vol. 92. P. 97–108; Hammond C. P. The Last Ten Years of Rufinus' Life and the Date of his Move South from Aquileia // JThSt. N. S. 1977. Vol. 28. N. 2. P. 372–429; eadem (Bammel C. P.). Problems of the «Historia monachorum» // Ibid. 1996. Vol. 47.***

N 1. P. 92–104; *Guillaumont A.* Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme. Bégrolles en Mauges, 1979. (Spiritualité Orientale; 30); *idem.* Historia monachorum in Aegypto // *CoptE.* Vol. 4. P. 1237–1238; *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312–460. Oxf., 1982; *Bunge G.* Palladiana // *StMon.* 1990. Vol. 32. P. 79–129; *Clark E. A.* New Perspectives on the Origenist Controversy: Human Embodiment and Ascetic Strategies // *Church History.* Camb., 1990. Vol. 59. N 2. P. 145–162; *Goehring J. E.* The Encroaching Desert: Literary Production and Ascetic Space in Early Christian Egypt // *JESCS.* 1993. Vol. 1. N 3. P. 281–296; *Vogüé A., de.* Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 1996. Pt. 3: Jérôme, Augustin et Rufin au tournant de siècle (391–405); *Cox Miller P.* Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy // *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity* / Ed. T. Hägg, Ph. Rousseau. Berkeley, Los Ang., L., 2000. P. 209–254; *Frank G.* The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity. Berkeley; L., 2000. (Transformation of the Classical Heritage; 30); *Кулькова Н. А.* Об авторе «Истории египетских монахов» // Культурное наследие Египта и Христианский Восток: Мат-лы междунар. науч. конференций. М., 2002. Вып. 1. С. 147–154; она же. Переводческая деятельность Руфина Аквилейского в контексте предшествующей традиции // *Вестн. ПСТГУ.* Сер. 3: Филология. 2007. Вып. 2(8). С. 32–98.

Н. А. Кулькова

«ИСТОРИЯ О КАЗАНСКОМ ЦАРСТВЕ» — см. «Казанская история».

«ИСТОРИЯ ОБ ОТЦАХ И СТРАДАЛЬЦАХ СОЛОВЕЦКИХ» — см. в ст. *Соловецкое восстание.*

ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ — см. ст. *Религиоведение.*

ИСТОЧНИКИ (СТРУИ) АРХИЕРЕЙСКИЕ [греч. *ποταμοί*], нашивки в виде лент на мантии и подризнике (подсаккоснике) архиерея. Прототипом мантии с И. а., вероятно, послужили торжественные облачения византийского императора и других высокопоставленных лиц, украшенные пурпурными и золотыми нашивками и вышивками (*Дмитриевский.* 1904. С. 288). По свидетельству *Симеона*, архиеп. Фессалоникийского († 1429), вновь поставленный К-польский патриарх получал от императора в знак благоволения мантию с И. а. (*Sym. Thessal.* De sac. ordinat. 229 // PG. 155. Col. 441), в которой вполсл. являлся к нему на прием. В связи с этим А. А. Дмитриевский предположил, что мантия с И. а. и со скрижалями отличала патриарха не как главу церковной иерар-

хии, но как гос. сановника (*Дмитриевский.* 1904. С. 288–289). Георгий Козин (XIV–XV вв.) сообщает о том, что архиереям также предписывалось приходиться на поклон к императору в мантиях с И. а. (*Georg. Codin.* De offic. 20 // PG. 157. Col. 120). Известны случаи, когда права ношения мантий с И. а. удостаивались не только архиереи, но и игумены мон-рей, обладавших особым статусом, в частности афонских (см.: *Дмитриевский А. А.* Современное богослужение на правосл. Востоке. К., 1891. Вып. 1. С. 136).

И. а. располагаются на мантии в 3 ряда: под верхними скрижалями, над нижними и посередине. В наст. время все архиереи РПЦ носят И. а. 2 цветов: красные с белым. Использование этих цветов засвидетельст-



Мантия на мощи патриарха Гермогена.
Мастерская Алексеевского мон-ря.
XX в. (ГММК)

вовано уже в XII в. (напр., на мантии Иоанна, архиеп. Новгородского — см.: *Макарий.* История РЦ. Кн. 2. С. 340). За патриархом тем не менее сохранялась возможность на великие праздники облачаться в мантию с И. а. золотого и серебряного цветов (*ИРИ.* 1807. Т. 1. С. 316). И. а. золотого цвета помещаются на мантиях предстоятелей и архиереев некоторых Поместных Православных Церквей.

С т. зр. богослужебной символики И. а. означают благодать учительства, пребывающую на архиерее, разнообразие внешних дарований, изливаемых через него на паству (*Sym. Thessal.* De div. templ. 37–38 // PG. 155. Col. 712). Название «источники

архиерейские» основано на словах Спасителя: «Кто верует в Меня, у того... из чрева потекут реки воды живою» (Ин 7. 38).

И. а. также могут помещаться на подризнике (στριζάριον) архиерея (*Theod. Balsam.* Medit. // PG. 138. Col. 128). Феодор Вальсамон (XII в.) толкует их как потоки крови и воды, вытекшие из прободенного ребра Спасителя (*Ibid.* Col. 1021), свт. Симеон Фессалоникийский присваивает им то же значение, что и у И. а. на мантии (*Sym. Thessal.* De div. templ. 37 // PG. 155. Col. 712). Лит.: *Du Cange Ch.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Lugduni, 1688. Vol. 1. Col. 1208; *Голубинский.* История РЦ. 1901. Т. 1. Ч. 1. С. 573–574; *Дмитриевский А. А.* Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях знаками духовных отличий, с подробным объяснением всех обрядов и молитвословий. К., 1904. С. 288–289.

Е. Е. Макаров

ИСТОЩАНИЕ, богословское — см. *Кеносис.*

ИСТРИН Василий Михайлович (29.01.1865, с. Пехра-Покровское Московского у. и губ. — 19.04.1937, Ленинград), российский филолог, лингвист, историк древнерус., древнеслав. и визант. лит-ры, академик Императорской АН (с 1907), позднее АН СССР. Род. в семье священника. Получил домашнее образование; обучался в духовном уч-ще при Заиконоспасском мон-ре в Москве, окончил первые 3 класса Московской ДС. В 1890 г. окончил историко-филологический фак-т Московского ун-та, где обучался у акад. И. С. Тихонравова, слушал лекции Ф. Ф. Фортунатова, Ф. Е. Корша. В 1891–1897 гг. приват-доцент Московского ун-та. В 1893 г. защитил магист. дис. «Александрия русских хронографов». В 1894–1895 гг. был командирован для работы в б-ках и рукописных собраниях Европы; занимался в б-ках Св. Горы Афон, Белграда, Софии, Пловдива, Праги, ряда городов Италии. В 1897 г. защитил докт. дис. «Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе». С 16 сент. 1897 г. И. — экстраординарный и вскоре ординарный профессор кафедры рус. языка и словесности Новороссийского ун-та в Одессе; с 1904 г. — председатель Историко-филологического об-ва при Новороссийском

университете и его византийско-славянского отделения. Помимо основных предметов в университете читал спецкурсы «Обзор главнейших переводных памятников древнерусской письменности», «Обзор новейших исследований по вопросам древнерусской литературы». За годы работы в ун-тах и чтения публичных лекций в различных городах России И. стал одним из лучших преподавателей по своей специальности, много внимания уделял развитию методик преподавания древнерус. и отечественной лит-ры в целом, участвовал в составлении и обсуждении различных учебных пособий. С 7 дек. 1902 г. И. член-корреспондент Российской Императорской АН по отделению русского языка и словесности. В 1906 г. в Одессе И. женился на Евгении Самсоновне Кузьменко (Истрина; с 1943 — член-корреспондент АН СССР по отд-нию лит-ры и языка). 7 апр. 1907 г. избран в действительные члены АН, переехал в С.-Петербург для работы в академии. В 1917–1918 гг. жил с женой в Серпухове, спасаясь от голода в Петрограде. В 1920 г., после смерти А. А. Шахматова, И. был избран председателем ОРЯС АН и оставался на этом посту до закрытия отд-ния в 1930 г. С 1923 г. также занимал пост товарища председателя Славянской комиссии при ОРЯС. В 20-х гг. объем опубликованных им трудов резко сокращается в связи с административно-организационной работой в академии. В трудных для развития науки условиях, когда советская власть не проявляла заинтересованности в исследовании русских древностей и национальной культуры, часто относилась враждебно к дореволюционной научной школе, И. отстаивал положение ученых, сопротивлялся закрытию отделения русского языка АН СССР, сворачиванию исследовательских программ. После 1930 г. И. оказался фактически исключен из официального научного сообщества и по сути не имел возможности публиковаться в СССР, хотя и сумел подготовить неск. важных работ к изданию за границей, в т. ч. вышедший в Париже вскоре после его смерти древнерус. перевод «Иудейской войны» Иосифа Флавия.

И. исследовал произведения с т. зр. истории лит-ры, текстологии и лингвистики. Он был сторонником хронологического подхода к изучению

древнерусской лит-ры, основанного на установлении датировки памятника; он анализировал текст памятника, исходя из времени возникновения текста и особенностей дальнейшего бытования памятника на Руси. И. выступал против достаточно распространенного в XIX в. взгляда на древнерус. лит-ру как на единое, нерасчлененное общее явление, охватившее период IX–XVII вв., в к-ром невозможно выработать хронологию и периодизацию из-за недостатка источников. В связи с этим одну из главных задач совр. изучения лит-ры И. видел в определении датировок древнерус. произведений после детального исследования их языка и рукописной традиции. На основе этого должны формироваться представления об этапах литературного процесса, особенностях каждого его периода. Вместе с тем И. считал, что общие университетские курсы по отечественной лит-ре должны концентрироваться на произведениях XIX в., а наследие Др. Руси может быть введением к лит-ре XIX в. Нек-рые итоги преподавательской деятельности и научно-теоретических поисков И. подведены им в «Очерке истории древнерусской литературы домосковского периода (XI–XIII вв.)» (1922). И. следил за обобщающими трудами и курсами коллег по истории древнерус. лит-ры, опубликовал обширные рецензии на сочинения П. В. Владимирова (1898) и Е. В. Петухова (1911).

Важнейшие исследовательские работы И. посвящены теме взаимодействия древнерус., слав. и визант. лит. традиций. Изучая рус. традицию, И. воспринимал ее не как замкнутое явление (такой подход был распространен), а как часть широкого процесса контактов и взаимных влияний во всем средневеков. мире. И. писал о влиянии на русскую традицию не только Византии и Балкан, но и в различной степени Зап. Европы, Кавказа, христ. и ислам. Ближ. Востока. Он рассматривал произведения с литературоведческой и лингвистической т. зр., устанавливал редакционные тексты, взаимосвязи между ними, отношение к визант. оригиналу, распространение на Руси и в слав. странах; готовил издания текстов и комментарии к ним. И. занимался историей рус. хронографии XI–XV вв., составляющей наряду с летописанием одну из особенностей древнерус. лит-ры, отличающих ее

от др. правосл. слав. традиций (показательна в этом смысле полемика И. с Шахматовым по поводу происхождения ядра т. н. Иудейского хронографа). Поэтому основное внимание И. уделял истории лит. памятников, переведенных с греч. языка и послуживших источниками для составления древнерус. хронографов. Таковы визант. всемирные хроники *Иоанна Малалы* (VI в.), *Георгия Синкелла* (VIII в.), *Георгия Амартола* (Монаха; IX в.), романы об Александре Великом, произведения эсхатологического жанра, видения прор. Даниила, апокрифы. Эти произведения были созданы в первые века по Р. Х. и попали на Русь из Византии, в значительной части через болгар. посредство. По сути И. сопоставлял фрагменты этих произведений и прослеживал распространение т. н. бродячих сюжетов (подвигов Александра, апокрифических историй, видений конца света), которые пересказывались в лит-ре и на Руси, и в большинстве др. стран мира. Из подобных же сюжетов, известных книжникам всех стран, состояли в большинстве всемирные хроники и палеи, к-рые И. изучал. В процессе исследования им было выявлено большое количество переводных текстов, сохранившихся полностью или фрагментарно в древнерусской рукописной традиции; был впервые обнаружен слав. перевод Хроники Георгия Синкелла систематизированы отрывки Хроники Иоанна Малалы. На их основе удалось собрать почти полный текст этого произведения, доказать существование утраченного некогда полного древнеслав. перевода хроники. Работа И. с Хроникой Малалы во многом способствовала воссозданию первоначального греч. текста, поскольку слав. отрывки содержат ряд эпизодов, не сохранившихся в греческих рукописях. На протяжении длительного периода И. неоднократно обращался к изучению т. н. Иудейского хронографа (XIII в.) и в конце жизни подготовил издание одного из главных его источников — слав. перевода «Иудейской войны» Иосифа Флавия (1938). Исследование, к-рое должно было сопровождать публикацию текста памятника, осталось неизданным: почти заверченный автором текст, сохраняющий значение до наст. времени, находится в архиве ученого («История Иудейской войны». 2004. Т. 1. С. 9–12). Интересом к хроно-

графии вызваны преимущественно и занятия И. смежной темой — древнейшей (не позднее нач. XII в.) историей рус. летописания.

Значительное место в творчестве И. занимала проблема происхождения переводов изучаемых им памятников. Он был в числе ученых, исследовавших древнерус. переводы домонг. периода (хронографическую версию «Александрии», «Историю Иудейской войны», хроники Георгия Монаха («Временник») и Георгия Синкелла и др.). Выводы И. были в основном приняты позднейшими исследователями (за исключением болгарских), хотя происхождение перевода Хроники Георгия Монаха неоднократно становилось предметом полемики. Мнение И. о рус. происхождении перевода убедительно оспорено лишь в отношении Хроники Георгия Синкелла (Бражникова, 2000).

Отдельным направлением научных интересов И. была история рус. лит-ры XIX в., и в этой области ему также принадлежит ряд важных открытий. Серию публикаций И. посвятил архиву семьи Тургеневых, что стало большим вкладом в изучение рус. общества и лит. среды эпохи романтизма на рубеже XVIII и XIX вв. В статье 1908 г. он уточнил дату рождения Н. В. Гоголя (19 (а не 20, как было принято считать) марта (1 апр.) 1809).

Архив И. находится в С.-Петербургском филиале Архива РАН (Ф. 332). Соч.: Александрия русских хронографов: Исслед. и текст. М., 1893. 2 кн. (переизд.: ЧОИДР. 1894. Кн. 1–2; Лpz., 1985); Сказание об Индейском царстве // Древности: Тр. Слав. комис. MAO. М., 1893. Т. 1. С. 1–75. I–III; Beiträge zur griechisch-slavischen Chronographie // ASPH. 1895. Bd. 17. S. 416–429; Отчет командированного за границу приват-доцента Моск. ун-та В. Истрина за 2-ю пол. 1894 г. // ЖМНП. 1896. Ч. 304. № 4. С. 47–78; Ч. 305. № 6. С. 53–86; Ч. 307. № 9. С. 1–25; Ч. 308. № 11. С. 1–41; Хронограф Ипатского списка летописи под 1114 г. // Там же. 1897. Ч. 314. № 11. С. 83–91; Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в византийской и славяно-русской литературе: Исслед. и тексты // ЧОИДР. 1897. Кн. 2. С. II, 1–250; Кн. 3. С. 251–329; Кн. 4. С. 1–131; 1898. Кн. 1. С. 133–208, II; Кн. 2. С. 32–33; Апокриф об Иосифе и Асенефе // Древности. 1898. Т. 2. С. 146–199; Апокрифическое мучение Никиты // ЛетИФО. 1898. Т. 7. С. 211–304; Греческие списки завещания Соломона // Там же. 1898. Т. 7. С. 49–98; Замечания о составе Толковой Пален. СПб., 1898. (СБОРЯС; Т. 65. № 6) (переизд.: Nendeln, 1966*); Новый сборник ветхозаветных апокрифов: (Реч. на кн.: Франко I. Апокрифи і легенди з українських рукописів. Львів, 1896. Т. 1) // ЖМНП. 1898. Ч. 315. № 1. С. 112–133; Реч. на кн.: Вла-

димиров П. В. Древняя русская литература киевского периода, XI–XIII вв. // Там же. Ч. 340. № 3. С. 213–244; Ч. 342. № 8. С. 400–436; Хронографы в рус. литературе: Вступ. лекция в Новорос. ун-те 16 сент. 1897 г. // ВВ. 1898. Т. 5. С. 131–152; Иверский список среднегреч. «Александрии» // ВВ. 1899. Т. 6. С. 97–136; К вопросу о славяно-русских редакциях Первоэвангелия Иакова // ЛетИФО. 1900. Т. 8. С. 179–226; Греческие списки апокрифического мучения Даниила и трех отроков. СПб., 1901. (СБОРЯС; Т. 70. прил. № 1); К вопросу о гадательных псалтирях: По поводу кн. М. Сперанского «Гадания по псалтири» (СПб., 1899). Од., 1901; Был ли Даниил Заточник действительно заточен? // ЛетИФО. 1902. Т. 10. С. 55–74; Из области древнерусской литературы: 1. Хроника Георгия Синкелла. 2. Древнерусские словари и «Пророчество Соломона». 3. Краткий хронограф с хроникой Иоанна Малалы. 4. Редакции Толковой Пален // ЖМНП. 1903. № 8. С. 381–414. № 10. С. 201–218. № 11. С. 167–185; 1904. № 2. С. 257–294; № 10. С. 321–354; 1905. № 8. С. 233–292; 1906. № 2. С. 185–246; Один только перевод Псевдокалостифана, а древнеболгарская энциклопедия X в. — мнимая // ВВ. 1903. Т. 10. С. 1–30; Редакции Толковой Пален // ИОРЯС. 1905. Т. 10. Кн. 4. С. 135–203; 1906. Т. 11. Кн. 1. С. 1–43; Кн. 2. С. 26–61; Кн. 3. С. 418–450 (отд. изд.: СПб., 1906); Хронограф Академии наук № 45.13.4 (из Вологод.) // ЛетИФО. 1905. Т. 13 (Визант.-слав. отд. Т. 8). С. 313–341; Греческий оригинал так называемого болгарского перевода хроники Георгия Амартола // ВВ. 1906. Т. 13. С. 36–57; Опыт методологического введения в историю русской литературы XIX века // ЖМНП. 1907. № 8. С. 308–330; День рождения Гоголя // ИОРЯС. 1908. Т. 13. Кн. 4. С. 16–22; История сербской «Александрии» в русской лит-ре. 1. Βίος Ἀλεξάνδρου // ЛетИФО. 1909. Т. 16. С. 1–164; К вопросу о взаимоотношении Еллинских летописцев и Архивского (Иудейского) хронографа // ИОРЯС. 1911. Т. 16. Кн. 4. С. 125–142; Письма и дневник А. И. Тургенева геттингенского периода (1802–1804) и письма его к А. С. Кайсарову и братьям в Геттинген 1805–1811 гг. // ИОРЯС. СПб., 1911. (Архив братьев Тургеневых; 2) (переизд.: Лpz., 1976*); Реч. на кн.: Петухов Е. В. Русская литература: Ист. обзор лит. явлений древнего и нового времени. Древний период. Юрьев, 1911 // ЖМНП. 1911. Ч. 32. № 12. С. 356–377; Особый вид Еллинского летописца из собр. Тихонравова // ИОРЯС. 1912. Т. 17. Кн. 3. С. 1–30; Русские путешественники по славянским землям в нач. XIX в.: По док-там архива братьев Тургеневых // ЖМНП. 1912. № 9. С. 78–109; Новые исследования в области славяно-русской литературы // Там же. 1914. Ч. 51. № 6. С. 333–369; Ч. 53. № 9. С. 179–208; Путешествие А. И. Тургенева и А. С. Кайсарова по славянским землям в 1804 г. Пг., 1915. (Архив братьев Тургеневых; 4) (переизд.: Лpz., 1976*); А. С. Кайсаров, профессор рус. словесности, один из младшего Тургеневского кружка // ЖМНП. 1916. № 7. С. 102–131; «Суд» в летописных сказаниях о походах русских князей на Царьград // ЖМНП. 1916. Ч. 66. № 12. С. 191–198; Где было переведено Житие Василия Нового? // ИОРЯС. 1917. Т. 22. Кн. 2. С. 320–327; Летописные повествования о походах рус. князей на Царьград // ИОРЯС. 1917. Т. 21. Кн. 2. С. 215–236; Хроника Георгия Амартола в славяно-русских переводах и связанные с нею памятники // ЖМНП. 1917.

№ 5. С. 1–25; Книги временныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе: Текст, исслед. и словарь. Пг., 1920. Т. 1: [Текст слав.]; 1922. Т. 2: [Текст греч.]; Л., 1930. Т. 3: Греческо-славянский и славяно-греческий словари: Münch., [1972]; «Иудейская война» Иосифа Флавия в древнем славяно-русском переводе // УЗ высшей школы г. Одессы. Отд. гуманитар.-обществ. наук. 1922. Т. 2. С. 27–40; Начало русского летописания // Начала. Пг., 1922. № 2. С. 43–63; Очерк истории древнерус. лит-ры домосковского периода (XI–XIII вв.). Пг., 1922. Лpz., 1976*. М., 2003* (Под ред. О. В. Никитина); А. А. Шахматов как ученый // ИОРЯС. Пг., 1922. Т. 25. С. 23–43; Замечания о начале рус. летописания // ИОРЯС. 1923. Т. 26. С. 45–102; 1924. Т. 27. С. 207–251; Договоры русских с греками X в. // ИОРЯС. Пг., 1925. Т. 29. С. 383–393; Откровение Мефодия Патарского и Летопись // Там же. С. 380–382; Толковая Пален и Хроника Георгия Амартола // Там же. С. 369–379; Моравская история славян и история Поляно-Руси как предполагаемые источники начальной русской летописи // BSl. 1931. Т. 3. P. 308–332; 1932. Т. 4. P. 36–55; *Josephus Flavius. La prise de Jérusalem / Texte vieux-russe publié par V. Istrin; trad. en franç. par P. Pascal. P., 1934–1938. 2 t.*; Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе / Речр. изд. материалов: В. М. Истрин; Подгот., вступит. ст. и прил.: М. И. Чернышева. М., 1994. Лит.: Истрин В. М. // Материалы для биографического словаря действительных членов имп. АН. Пг., 1915. Ч. 1; Данилов В. В. Хронологический список трудов академика Василия Михайловича Истрина // ТОДРЛ. 1956. Т. 12. С. 586–593; Мецгерский Н. А. «История Иудейской войны» Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.: Л., 1958; *он же*. Истрин В. М. // СвДР. 1979. С. 168–169; Библиография русского летописания / Сост.: Р. П. Дмитриева. М.: Л., 1962; Творогов О. В. Древнерусские хронографы. Л., 1975; Булахов М. Г. Истрин Василий Михайлович // Восточнославянские языковеды: Библиогр. словарь. Минск, 1978. Т. 2. С. 245; Добродомов И. Г. Василий Михайлович Истрин (1865–1937) // Рус. речь. 1985. № 2. С. 85–88; Академик Василий Михайлович Истрин: Тез. докл. обл. науч. чтений, посвящ. 125-летию со дня рождения ученого-филолога, 11–12 апр. 1990 г. Од., 1990; Милтенова А. Истрин В. // КМЕ. 1995. Т. 2. С. 138–140; Пичхадзе А. А. Древнерусский перевод «Истории Иудейской войны» Иосифа Флавия // Вестн. РГНФ. 1996. № 1. С. 227–234; Поляков Ф. Б. Карл Крумбахер и Василий Михайлович Истрин: Эпизоды взаимоотношений по мат-лам Баварской гос. б-ки // РИХВ. 1997. Т. 1. С. 245–253; Бражникова Н. В. Из наблюдений над списками славянского перевода Хроники Георгия Синкелла // Лингвистическое источниковедение и история рус. языка, 2000. М., 2000. С. 106–118; Водолазкин Е. Г. Всемирная история в лит-ре Др. Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI–XV вв.). СПб., 2008*; Никитин О. В. Жизнь и труды В. М. Истрина // Истрин В. М. Очерк истории древнерус. лит-ры домосковского периода (XI–XIII вв.) / Под ред. О. В. Никитина. М., 2003. С. 343–368; [Предисловие] // «История Иудейской войны» Иосифа Флавия: Древнерусский перевод / Изд. подгот. А. А. Пичхадзе, И. И. Максеева, Г. С. Баранкова, А. А. Уткин. М., 2004. Т. 1. С. 9–12;

Робинсон М. А. Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 — нач. 1930-х гг.). М., 2004; Чуждестранна България през XX в.: Енцикл. справочник / Гл. ред. А. Л. Милтенова. София, 2008.

И. Н. Попов, А. А. Турилов

ИСТРИНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Московской епархии, названо по г. Истра Московской обл. Викариатство было создано в 1927 г. с названием *Воскресенское* (г. Истра до нояб. 1930 назывался Воскресенск), как и большинство других викарятств Подмоскovie прежде всего для противодействия *обновленчеству*.

Воскресенское викарятство объединяло приходы на территории Воскресенского у. Московской губ. Единственным Воскресенским епископом был Иоанн (Василевский), в 1927 г. переведенный на Воскресенскую кафедру из *Бронницкого викарятства* Московской епархии. С 6 дек. 1925 г. в соответствии с указом Патриаршего Местоблюстителя митр. сщмч. *Петра (Полянского)* Московская епархия находилась под управлением совета 5 викариев епархии, в состав к-рого вошел в т. ч. еп. Иоанн. Еп. Иоанн ни в Бронницах, ни в Воскресенске не был, жил при Успенско-Воскресенской ц. в с. Вешняки Московского у. и губ. (с 1929 Ухтомского р-на Московской обл., ныне в черте Москвы), служил в этом храме. Занимая Воскресенскую кафедру, еп. Иоанн ставил священников в храмы на территории как бывш. Бронницкого у. (назначил 24 янв. 1930 иерея сщмч. *Иоанна Честнова* в с. Гжель Раменского р-на), так и бывш. Воскресенского у. (18 июня 1930 рукоположил и назначил иерея сщмч. *Александра Быкова* на приход в с. Судниково Лотошинского р-на). Еп. Иоанн скончался 4 марта 1931 г. в Вешняках, где и был похоронен; после его смерти Воскресенская кафедра не замещалась.

Вик-ство с названием Истринское было возобновлено решением Свящ. Синода от 20 июля 1990 г., когда на должность епископа Истринского, викария Московской епархии, был назначен *Арсений (Епифанов)*, ранее епископ Ладожский, викарий Ленинградской епархии; 25 февр. 1997 г. он был возведен в сан архиепископа. Распоряжением Святейшего Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла* от 1 апр. 2009 г. архиеп. Арсений был утверждён 1-м викарием

Московской епархии по г. Москве. 22 дек. 2010 г. архиеп. Арсению было поручено окормление приходских храмов на территории Центрального (Центральное, Сретенское, Богоявленское, Покровское, Москворецкое благочиния) и Южного (Даниловское благочиние) адм. округов Москвы.

Ист.: Хроника церк. жизни // ЖМП. 1931. № 5. С. 5; Акты свт. Тихона. С. 974; Святейший Патриарх Кирилл издал распоряжение об изменении структуры Московской Патриархии — <http://www.patriarchia.ru/db/text/603336.html> [Электр. ресурс]; Викарии Московской епархии будут окормлять приходские храмы по благочинническим округам российской столицы — <http://www.patriarchia.ru/db/text/1346613.html> [Электр. ресурс]. Лит.: *Манул*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 284; Ч. 5. С. 96; *Цыпин В., прот.* Русская Православная Церковь, 1925–1938. М., 1999. С. 30; ЖНИР. 2002. Т. 6. С. 363–366; *он же*. ЖНИР. Моск. Доп. 2005. Т. 2. С. 219–230.

В. Г. Пидгайко

ИСТУКАРИЙ, мч. (пам. 3 нояб.) — см. в ст. *Евдоксий, Аттик, Азаний, Катерий* и др. мученики Севастийские.

ИСХАК ИБН ХУНАЙН [Абу Якуб Исхак ибн Хунайн ибн Исхак аль-Ибади; араб. *أبو يعقوب اسحاق ابن احنين ابن اسحاق العبادي* († нояб. 910 — янв. 911, Багдад), арабоязычный писатель и переводчик, несторианин. Происходил из династии врачей и переводчиков, представители к-рой проживали в Багдаде и преимущественно работали в научных учреждениях, созданных халифами из династии *Аббасидов* для перевода эллинистического интеллектуального наследия на араб. язык (как правило, через сирийский). И. и. Х. начал переводческую деятельность под рук. отца, *Хунайна ибн Исхака*, который посвятил ему некие-ре из своих сир. переводов Галена. И. и. Х. владел араб., греч., сир., средне- или новоперсид. языками и, по свидетельству биографов, превосходил отца легкостью слога. Впосл. он тесно сотрудничал с Абу Бишром Маттой, *Ивом Эдесским* и Фомой Эдесским; проявлял больше склонности к работе с философскими текстами, чем с медицинскими. Был придворным астрологом халифа аль-Муктафи (902–908) и доверенным везира аль-Касима ибн Убайдаллаха. И. и. Х. часто посещал собрания в доме видного представителя шиитского *калама* (богословия), философа аль-Хасана ибн Мусы ан-Наубахти. По свидетельству персид. историка Али ибн Зейда аль-Байхаки (XII в.), к концу

жизни И. и. Х. принял ислам, однако др. источники не содержат подобной информации. Умер после многолетнего паралича.

И. и. Х. известен прежде всего как переводчик трудов *Аристотеля* на сирийский (частично перевел «Первую аналитику», полностью — «Вторую аналитику», «Топику») и арабский («Категории», «Об истолковании», «Физика», «О душе» и др.; см.: *Peters F. E. Aristoteles Arabus*. Leiden, 1968). Трактат Николая Дамасского «О растениях», ошибочно приписывавшийся Аристотелю, был переведен И. и. Х. на арабский, а впосл. с арабского на латынь Альфредом из Саршела (Английским). И. и. Х. принадлежат переводы трудов Галена (2 — с греческого на сирийский и 9 — с сирийского на арабский), диалогов Платона «Тимей» и «Софист» и приписываемого Платону апокрифа «О воспитании детей» (изд. в: al-Mašriq. Baugüt, 1906. Т. 9. P. 677–683), многочисленных трудов математиков и астрономов (Евклида, Автолика Питанского, Архимеда, Феодосия Вифинского, Менелая Александрийского, Птолемея, Евтокия; нек-рые из этих переводов были еще при жизни И. и. Х. пересмотрены Сабитом ибн Куррой), переложения логических и философских текстов Николая Дамасского, Александра Афродисийского, Порфирия, Фемистия, Прокла. Труд неоплатоника *Немесия*, еп. Эмесского, «О природе человека», ошибочно приписывавшийся свт. Григорию Нисскому, в переводе И. и. Х. использовал впосл. копт. писатель аль-Мутаман Абу Исхак ибн аль-Ассаль (сер. XIII в.; см. в ст. *Асалиды*).

В 903 г. по заказу аль-Касима ибн Убайдаллаха И. и. Х. написал «Историю врачей (и философов)», тем самым осуществив 1-ю известную попытку представить на араб. языке по примеру *Иоанна Филопона* ход становления медицинской науки в религиозно-философском контексте (доведена до рубежа IX и X вв.; использована в XIII в. мусульманским ученым Ибн аль-Кифти при составлении «Истории мудрецов»). К оригинальным произведениям И. и. Х. относятся также богословское соч. «Рассуждение о единобожии» и ряд несохранившихся трудов по теории и практике врачебного дела: «Исправление общих суждений александрийцев» (толкование на комментарий Галена к Гиппокра-

ту), фармакопея «Простые средства», выстроенная в алфавитном порядке, «Доступные повсеместно средства», «О пульсе» и др. И. и Х. известен также как поэт и автор развлекательных рассказов.

Соч.: Ta'riḥ al-Atībbā' / Ed., transl. F. Rosenthal // Oriens. Leiden, 1954. Т. 7. N 1. P. 55–80 (перезд. в кн.: Rosenthal F. Science and Medicine in Islam: A Coll. of Essays. Aldershot, 1990).

Пер.: Nicolai Damasceni De plantis libri duo Aristoteli vulgo adscripti / Ex Isaaci Ben Honain versione Arabica Latine vertit Alfredus; rec. E. H. F. Meyer. Lipsiae, 1841; Aristoteles. Die Hermeneutik / In der arab. Übers. des Ishāk ibn Honain; Hrsg. I. Pollak. Lpz., 1913; idem. Les Catégories... dans leurs versions Syro-Arabes / Éd. Kh. Georr. Beyrouth, 1948; Frank R. M. Some Fragments of Ishāq's Translation of De anima // Cahiers de Byrsa. P., 1958. Vol. 8. P. 231–251. Ист.: Qyfti, Ali ibn Yūsuf. Ta'riḥ al-hukamā' / Auf Grunde der Vorarbeiten A. Müller's; Hrsg. J. Lippert. Lpz., 1903. Fr./M., 1999. S. 80; Ibn Abi Usaybi'a. 'Uyūn al-anbā' fi ṭabaqāt al-atībbā'. Bayrūt, [s. a.]. P. 284; [Ibn an-Nadīm.] Kitāb al-Fihrist / Hrsg. G. Flügel. Lpz., 1871. Bd. 1. S. 285, 298; Ibn Khalīkan's Biographical Dictionary / Transl. W. MacGuckin de Slane. P., 1842. Vol. 1. P. 187–188; al-Bayhaqī, Ali ibn Zayd. Ta'immat Ṣiḥān al-hikma / Ed. M. Shaḥī'. Lahore, 1935. Pt. 1. P. 4–5.

Лит.: Brockelmann C. Geschichte der arabischen Literatur. Weimar, 1898. Bd. 1. S. 206–207; Leiden, 1937. Sbd. 1. S. 369; Graf. Geschichte. 1947. Bd. 2. S. 110, 129–130, 153; Shehaby N. Ishāq Ibn Hunayn, Abū Ya'qūb // Dictionary of Scientific Biography / Ed. C. Gillispie. N. Y., 1973. Vol. 7. P. 24–26; De Young G. Ishāq Ibn Hunayn // Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in Non-Western Cultures / Ed. H. Selin. Boston, 1997. P. 454–455; Strohmaier G. Ishāk b. Hunayn // EI. 1997. Vol. 4. P. 110.

Т. К. Корнеев

ИСХИРИОН [греч. Ἰσχυρίων], свт. (пам. визант. 23 нояб.), еп. Время и место жизни неизвестны. Память И. и посвященное ему двустихие («Жив сыи, Исхирионе, крепость беще церковная, каковую и по смерти разумно усиливае») содержится в греч. стихных Синаксарях (напр., в Paris. gr. 1582, XIV в., и ГИМ. Син. греч. № 369(353), 1-я пол. XIV в.). В них говорится только то, что И. был епископом и почитал в мире. Эти сведения в посл. были включены в греч. печатную Минею (Венеция, 1593) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

Софроний (Евстратиадис), митр. Леонтопольский, предположил, что И. мог быть епископом Тарса, как и упоминаемый после него в Синаксарях Тарсийский еп. *Елен*. Однако Елену посвящено отдельное двустихие.

В XIV в. при переводе юж. славянами стихного Синаксаря сведения

об И. попали в состав слав. стихного Пролога и из него были внесены в ВМЧ. В современном календаре РПЦ память И. отсутствует.

Ист.: ВМЧ. Ноябрь. Дни 23–25. Стб. 3260; Владимир (Филантропов). Описание. С. 527; SynCP. Col. 249, 251; Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 172; Петков Г. Стихний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 284.

Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 363; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 226.

ИСХИРИОН († IV в.), прп. Скитский (пам. в субботу сырную). Изречение И. о «последнем роде» содержится в сб. *Apophthegmata Patrum*. И. говорил о том, что следующее поколение монахов будет подвизаться вполтину по сравнению с нынешним, а последующие «ничего не делают», но т. к. в это время придет искушение, то те, к-рые пройдут испытание, окажутся «выше нас и отцов наших». В «Церковной истории» *Руфина Аквилейского* упоминается некий Скирион (Scyriion), которого Ж. К. Ги (Aporht. Patr. (Guy). Vol. 1. P. 57) отождествил с И. Этот подвижник жил ок. 375 г. в Египте, в месте под названием Апелиот.

Имя И. упоминается в 4-й песни канона субботы сырной, где он именуется «крепость велия» (Триодь Пустыня. Ч. 1. Л. 64).

Ист.: PG. 65. Col. 241–244 (рус. пер.: Достопамятные сказания. С. 76); *Rufin*. Hist. eccl. II 8; Aporht. Patr. (Guy). Vol. 3. XVIII 9. P. 50–51. Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 532.

ИСХИРИОН [Исхирион, Схирион; араб. إسْحِرْيُون/إِسْحِرْيُون; копт. ἰσχυρίων/ισχυρίων/схирѡн/зхрѡн; эфиоп. አባ: እስኪሮን/አስኪሮን:] (IV в.), вмч. (пам. копт. 7 паоне/бауна (эфи-



Вмч. Исхирион.
Роспись ц. прп. Павла
в мон-ре прп. Павла.
1713 г.

оп. 7 санэ; 1 июня), перенесение мощей — 7 тебе/тубаха (2 янв.); пам. зап. 1 июня), пострадал в г. Ликополь (копт. Сиут, араб. Асьют, В. Египет) вместе с 5 воинами;

один из самых почитаемых святых *Коптской Церкви*.

Мученичество. Основным источником сведений об И. является сказание о нем в составе копто-араб. Синаксаря (XIII–XIV вв.). И. происходил из егип. сел. Каллин (Киллин), расположенного в дельте Нила, близ совр. г. Кафр-эш-Шейх. Он нес службу в войске Арриана, правителя г. Антиноя, столицы обл. Фиваида. Когда в Фиваиде был объявлен приказ имп. *Диоклетиана* (284–305), принуждающий всех жителей империи приносить жертвы языческим богам, И. публично отказался подчиниться, проклял императора и его богов и был заключен в темницу. Через некоторое время он был отправлен в Ликополь (*Amélineau*. 1893. P. 464–466), куда прибыл Арриан. Вместе с И. находились еще 5 воинов-христиан. Они названы арабизированными вариантами греч. или лат. имен, из к-рых надежно идентифицируется только Петр; остальные имена в различных рукописях переданы по-разному: Валифийус (ولفيوس) или Алфийудус (الفيدوس), Арманийус (ارمانئوس) или Армасийус (ارماسئوس), Аркийас (اركياس), Кираййун (قيرايون) или Кирайнун (قيرايون; Киприан?). Нек-рые из воинов были распяты, другие обезглавлены. Арриан приказал сначала бить И., затем содрать кожу с его головы, потом привязать его к хвосту лошади и влачить по городу, вылить на мученика расплавленный свинец и, наконец, бросить его в бане в раскаленную печь. После каждой попытки И. являлся ангел и исцелял его раны. Тогда правитель приказал позвать «великого волхва» *Александра*. Тот повелел полить внутри нечистотами и закрыть двери бани, где находился И.; затем взял змею, произнес над ней заклинание

и, когда змея разделилась на 2 части, извлек из нее яд и печень, поместил их в глиняный сосуд, приказал сварить содержимое и заставить И. выпить его. Но И. остался невредим, и тогда явившийся демон снял с волхва одежду и бил его до тех пор, пока тот не исповедал

Христа Богом. Правитель приказал обезглавить Александра, и он скончался как мученик. Арриан подверг И. др. пыткам, но так и не смог заставить его отречься от Христа. И. был обезглавлен.

Сообщение копто-араб. Синаксаря содержит мн. общих мест, характерных для актов егип. мучеников эпохи гонений Диоклетиана; кроме имени правителя Фиваиды и места казни в нем нет исторических сведений об И. По всей видимости, в Синаксаре дается краткое изложение более обширного текста Мученичества. Известны 3 рукописи, содержащие пространное Мученичество И.: 2 из мон-ря прп. Макария Великого (Дейр-Абу-Макар) в Вади-эн-Натрун — № 487 (№ 74 в агиографическом собрании, XVI в.) и № 408 (№ 42 в агиографическом собрании, XVIII в.) и 1 из Национальной б-ки Франции (Paris. arab. 4775. Fol. 151r — 179r, XIX в.). Рукописи не изданы, поэтому неизвестно, насколько их текст соответствует данным Синаксаря (Graf. 1944. S. 519; Zanetti. 1986. P. 61, 73). Упоминаемый в заголовке Мученичества Клодий Кулькиан был префектом Египта в 303–306 гг. Правитель Н. Египта Арриан был его современником и административно ему подчинялся (Vandersleyen C. Chronologie des préfets d'Égypte de 284 à 395. Brux., 1962. P. 86–90), поэтому с т. зр. хронологии Мученичество и рассказ Синаксаря не противоречат друг другу. Дополнительные исследования требуют также рукописи из собрания Коптского музея в Каире (Cair. Mus. 712 (Hist. 469). Fol. 272r, XIV в., и Cair. Mus. 718 (Hist. 475). Fol. 68r, XVI в.), содержащие конец Мученичества И., но, возможно, в иной редакции (Graf. 1934. P. 264; Idem. 1944. S. 534). По мнению У. Дзанетти, эти рукописи содержат ту же редакцию, что и парижская, а др. редакцию составляют рукописи из мон-ря прп. Макария (Zanetti. 1997. Col. 145). Этот исследователь также считает возможным отождествить И. с мч. Исхирионом (пам. зап. 22 дек.), упоминаемым в «Церковной истории» Евсевия, еп. Кесарийского.

Чудо перенесения церкви И. В эфиопской версии коптского Синаксаря, в конце заметки об И., повторяющей по содержанию арабский текст, помещено посмертное чудо И. (Le synaxaire Éthiopien. 1907. P. 565–566). Священники одного се-

ления в Н. Египте вели себя недостойно сана. Церковь, где они служили, видимо, была посвящена И., т. к. «святой ждал, когда они покаются в своих преступлениях». Священники продолжали творить беззакония, и по молитвам святого Бог поразил их чумой, они скончались. В это же время жителям сел. Эль-Баяху в Ср. Египте (в 18 км на север от г. Эль-Минья) было видение И. в образе величественного воина на коне. Он попросил их дать ему немного земли, указав копьём на конкретное место. Жители согласились, всадник дал им 100 динариев и исчез. На следующее утро люди обнаружили на указанном месте церковь, которую святой ночью перенес из селения, где умерли нечестивые священники. В этой церкви и рядом с ней совершалось множество чудес.

Местное предание сел. Эль-Баяху иначе объясняет чудо перенесения церкви. Во время уборки урожая в Каллине (родной деревне И.) ежегодно справляли свадьбы. В один из таких дней разбойники попытались напасть на церковь, где собралось ок. 100 чел. По молитвам И. церковь вместе с находящимися во дворе целебным источником и деревом была перенесена в Эль-Баяху. Выйдя из церкви, жители Каллина захотели вернуться домой, спустившись на лодке по Нилу к дельте. Перевозивший их лодочник-язычник, удивившись перемещению церкви и тому, что путь по реке вместо недели занял 1 день, принял христианство и обещал отдавать церкви половину доходов.

Церковь, посвященная И., расположена в центре сел. Эль-Баяху; к юго-зап. углу храма примыкает высокая колокольня. Совр. здание было построено в сер. XX в. на месте древней церкви V в. В 2007 г. церковь реконструировали. Иконостас датируется 2-й пол. XIX в. Главными святынями церкви являются: рака с частью мощей И. (в сев. стороне, около иконостаса), часовня с купелью и целебным источником (в вост. стороне двора), каменные и деревянные фрагменты старой церкви и часть лодки, на которой жители Каллина вернулись домой, переданная в церковь по завещанию лодочника.

Эль-Баяху является центром паломничества коптов, особенно на праздник Вознесения Господня (Viaud G. Les pèlerinages coptes en Égypte. Le Caire, 1979. P. 47–

48). В брошюре, распространяемой в церкви, говорится, что вместе с И. пострадали 2 его брата, что его укреплял в мучениях арх. Михаил и что по дороге в Асьют ему явился Христос. Вероятно, эти подробности являются частью местного предания или восходят к др. редакции Мученичества И. (неясно, были ли 2 брата И. воинами из числа 5 пострадавших с ним).

Мощи. Описание перенесения мощей И. содержится в араб. рукописи из мон-ря Сирийцев (Дейр-эс-Суриан) в Вади-эн-Натрун (№ 77 в собрании исторических рукописей, fol. 115v — 118r; изд.: Burmester. 1937. P. 53–55). После краткого пересказа сообщения копто-араб. Синаксаря о мученичестве И. отмечается, что 5 воинов, пострадавших вместе с ним, были казнены 9 бауна (3 июня). Долгое время мощи И. переносили с места на место, пока они не были положены в монастыре Самуила Каламунского (см. об этом мон-ре: Simon J. Le Monastère copte de Samuel de Kalamon // OCP. 1935. Vol. 1. P. 46–52). В 1333 г. копт. Александрийский патриарх Вениамин II послал в монастырь свящ. Авраама, чтобы тот забрал мощи И., которые находились под спудом, — скитские монахи, боясь лишиться святыни, скрыли ее в земле. Великомученик явился во сне свящ. Аврааму и указал место захоронения, повелев раскопать могилу и взять мощи. Свящ. Авраам перенес их в келью патриарха, расположенную при ц. Пресв. Богородицы «аль-Муаллака» в Ст. Каире. Оттуда мощи были перенесены 7 тубаха (2 янв.) в мон-рь прп. Псоя (Дейр-Анба-Бишой) в Вади-эн-Натрун самим патриархом, который поставил ежегодно совершать память этого события. Согласно описанию Х. Дж. Эвелин-Уайта, в 1-й пол. XIV в. в монастыре прп. Псоя были проведены работы, которые входили в общий план реконструкции монастыря, осуществленной по инициативе патриарха Вениамина II; в главной церкви (во имя прп. Псоя) был устроен придел для мощей И. (Evelyn-White. 1933. Vol. 3. P. 135–136). По мнению П. Гроссмана, придел может датироваться XI в. (CoptE. Vol. 3. P. 735).

Не сохранилось сведений о том, каким образом мощи И. попали в монастырь Самуила Каламунского. Коптский историк александрийский диак. Мавхуб ибн Мансур ибн аль-

Муфарридж, посетивший мон-ри Вади-эн-Натрун ок. 1088 г., приводит подробный список святых, мощи к-рых находятся в местных обителях, однако не упоминает об И. (*Evelyn-White*. 1932. Vol. 2. P. 363–365). О. Бурместер предполагает, что какое-то время мощи находились в мон-ре прп. Макария, т. к. в этой обители имеется ц. во имя И. (*Burmester*. 1937. P. 59–60; *Evelyn-White*. 1933. Vol. 3. P. 113). Остается неизданным и неизученным рассказ о перенесении мощей И. в Скит, содержащийся в рукописи № 487 из мон-ря прп. Макария (№ 74 в собрании агиографических рукописей, XVI в.; конец не сохр.). В др. рукописи (Cair. Mus. 718 (Hist. 475). Fol. 68v – 73v, XVI в.) содержится Слово об обретении мощей И., о строительстве и об освящении церкви во имя великомученика под 7 хойака/кихака (3 дек.; см.: *Graf*. 1934. S. 275; *Idem*. 1944. S. 534). Слово приписывается мч. Юлию Кбахсскому (Акфахсскому; IV в.), знаменитому собирателю актов егип. мучеников в период гонений Диоклетиана. Текст не издан, и вопрос об авторстве Юлия не изучался. Можно, однако, предположить, что Слово содержит сведения о мощах И. до того, как они были перенесены в Скит. В наст. время копты совершают память освящения церкви И. 20 барамхата (16 марта; *Meinardus*. 2002. P. 298).

В 1423 г., при патриархе Гаврииле V, часть мощей И. вновь была перенесена в келью копт. патриарха при ц. Пресв. Богородицы «аль-Муаллака», а оттуда — в саму церковь. Об этом сообщается в рукописи № 392 из монастыря прп. Макария (№ 26 в собрании агиографических рукописей, XV в.), в которой помещены также гимны в честь И. (*Zanetti*. 1986. P. 58). Части мощей И. хранятся в монастыре прп. Псою, в ц. Пресв. Богородицы «аль-Муаллака», в мон-ре Самуила Каламунского, в ц. во имя И. в сел. Эль-Баяху и в особой нише под иконой св. ап. и евангелиста Марка в ц. Пресв. Богородицы в квартале Харат-эр-Рум в Каире (*Meinardus*. 2002. P. 316).

Почитание. Сохранившиеся визант. Синаксари не содержат памяти И., однако, возможно, она присутствовала в утраченных календарях. Кард. Цезарь *Бароний*, к-рый внес память И. под 1 июня в Римский Мартиролог, утверждал, что обнаружил ее в древних греч. ру-

кописях (MartRom. P. 244). Память И. под 7 бауна помимо копто-араб. Синаксаря содержится также в календаре *Абу-ль-Бараката* (XIV в.).

Особым почитанием И. пользуется в Асьюте и Эль-Баяху. Помимо знаменитой «перенесенной церкви» в Эль-Баяху И. посвящены 3-нефный храм XIV в. в мон-ре прп. Макария Великого, придел в мон-ре прп. Псою, а также церковь XVI в. в г. Зифта в дельте Нила. С 2008 г. копт. диаспоре в Великобритании принадлежит храм во имя Пресв. Богородицы и И., устроенный в здании бывшей методистской церкви г. Лландидно (Уэльс).

Гимнография. Копт. Антифонарий (Дифнар) под 7 паоне содержит 2 гимна, посвященные мученичеству И., к-рые в издании Э. О'Лири де Ласи (*O'Leary De Lacy*. 1930. Vol. 3. P. 15) приведены в сокращенном виде, т. к. в использованной издателем рукописи (Vat. Borg. 53 (2)) есть только первые 4 строфы каждого гимна. Полный текст был издан Бурместером по рукописи Cair. Mus. Eccl. 357. Vol. 5. Fol. 129v – 132r: «Псалм: подобен «Адам». Начну говорить тебе в похвалах, о авва Схирон из Каллина... Подобен «Ватос». Придите, послушайте, о мудрые...» (*Burmester*. 1934. P. 8–11).

Описывая археологические находки в мон-ре прп. Макария Великого в ходе научных экспедиций 1909–1921 гг., организованных Британским музеем, Эвелин-Уайт приводит текст гимна, начальные строфы к-рого отсутствуют: «[Они принесли это] чистое [тело] в благодатный монастырь отца нашего аввы Псою в пустыне Скит...» (*Evelyn-White*. 1926. Vol. 1. P. 143; *Burmester*. 1934. P. 2–3). Эвелин-Уайт был уверен, что это гимн в честь перенесения мощей прп. *Ефрема Сирина*, память к-рого, согласно календарю Абу-ль-Бараката, празднуется 7 тобе, а часть его мощей, по преданию мон-ря прп. Псою, хранится в обители (*Evelyn-White*. 1926. Vol. 1. P. 143; 1933. Vol. 3. P. 152). Однако календарь Абу-ль-Бараката не содержит упоминаний о перенесении мощей прп. Ефрема под 7 тобе. Седьмая строфа гимна говорит о том, что Бог явил множество чудес в часовне, или приделе (**суктнрион**), святого. Известно, что помимо главного придела прп. Псою в мон-ре были еще придел Девы Богородицы, называемый также приделом Вениамина по имени похороненного там копт. патриарха Вениамина II, придел вмч. Георгия и придел во имя И. (*Ibid.* Vol. 3. P. 159–161). По мнению Бурместера, часовня, о к-рой упоминается в гимне, не может быть ни центральным нефом ц. прп. Псою, ни одним из 2 упомянутых приделов (Богородицы и вмч. Георгия); следов., речь идет о при-

деле И. (*Burmester*. 1934. P. 3). В подтверждение своей гипотезы Бурместер приводит гимн, сохранившийся в рукописи из 6-ки ц. Девы Богородицы в Касрият-эр-Рихан в Ст. Каире. Рукопись датируется 1580 г. и содержит копт. гимны в честь святых (турухат), которые исполняются накануне праздников и воскресных дней в месяце хойаке (нояб.—дек.) и в период Великого поста. Гимн в честь перенесения мощей И. из мон-ря Самуила Каламунского в мон-рь прп. Псою 7 тобе написан на бохайрском диалекте копт. языка и состоит из 2 частей, по 7 строф в каждой; тип мелодии в 1-й ч.— «Ватос»: «После мученичества святого аввы Исхириона за имя Христово и православную веру...», во 2-й ч.— «Адам»: «Гора Скит и те, кто живет там, радуйтесь сегодня и веселитесь...» (*Ibid.* P. 3–7). В рукописи из собрания Коптского музея в Каире (Бурместер не приводит номера) после 1-й ч. гимна следуют строфы, в основном повторяющие текст, изданный Эвелин-Уайтом, затем 2-я ч., как в рукописи из ц. Богородицы в Касрият-эр-Рихан, и добавляется 4 заключительные строфы: «Останкам этого мученика, благородного подвижника, святого аввы Исхириона...» (*Idem*. 1935. P. 82–85). Этот же гимн содержится в рукописи из мон-ря прп. Псою, ныне хранящейся в Государственной университетской б-ке Гамбурга (Hamburg. Bibl. copt. Psalmod. 144, XVII–XVIII вв.; *Burmester O. H. E.* Koptische Handschriften. Wiesbaden, 1975. Bd. 1: Die Handschriftenfragmente der Staats- und Universitätsbibliothek. S. 274).

И. наряду с др. мучениками, особо почитаемыми в Коптской Церкви, упоминается в гимнах в честь собора святых в ряде литургических рукописей Берлинской гос. б-ки Прусского культурного наследия (Berolin. Preuss. Or. oct. 227. Fol. 36v – 47r, XVII–XVIII вв.; Or. quart. 397, XVIII в.; Or. quart. 474, XVIII в.— *Störk L.* Koptische Handschriften. Stuttg., 2002. Bd. 4: Die Handschriften der Staatsbibliothek zu Berlin. Tl. 1: Liturgische Handschriften. S. 36, 51, 156, 175, 227).

Рукопись XVIII в. (№ 14 Lit.) из 6-ки ц. арх. Гавриила в квартале Харат-эс-Саккайн в Ст. Каире содержит неизданный гимн в честь освящения церкви И. 7 хойака, состоящий из 6 строф (нач.: «Достойно и праведно нам восхвалять святого авву Схирона, мученика из Киллина...»; кон.: «Молись о нас, победоносный мученик, святой авва Схирон, да простит Он...»). Этот же гимн в указанной рукописи помещен и под основным днем памяти И.— 7 паоне (*Abd al-Masih*. 1942. P. 55; 1945. P. 126).

Иконография. Обычно И. изображается всадником в воинских доспехах с увенчанным крестом копьем или без него. На некоторых поздних иконах он поражает копьем змея. Самые ранние

из сохранившихся изображений И. относятся к XVIII в. Отсутствие древних икон, возможно, следует связывать с копт. иконоборчеством в период правления патриарха *Кирилла IV* (1854–1861). 1713 г. датируется фреска с изображением И.-всадника в куполе пещерной ц. прп. Павла в мон-ре прп. Павла Фивейского у Красного м. Образ входит в цикл изображений мучеников (тоже всадников), особо почитаемых в Египте: Юлия Акфахского, Апатера, Исидора Антиохийского, Иакова Персянина и Мины (*Wreszinski W. Zwei koptische Baurkunden // ZÄSA. 1902. Bd. 40. S. 62–64; Leroy J. Le programme décoratif de l'église de Saint-Paul du désert de la mer Rouge // BIFAQ. 1978. Vol. 78. P. 329; Coquin R.-G., Laferrère P.-H. Les inscriptions pariétales de l'ancienne église du monastère de S. Antoine dans le désert oriental // Ibid. P. 318*). Изображение И. находится на юго-зап. стороне купола, над входной дверью. Он представлен как средовек со спадающими до плеч темными волосами и с короткой клиновидной бородой; облачен в воинские доспехи и красный плащ с желтыми и зелеными полосами на груди, на голове — украшенный зелеными и красными ромбами венец. В правой, высоко поднятой руке И. держит короткую красную трость (?) (копье? фрагмент уздечки?); он восседает на коне, шею к-рого украшает медальон с красной звездой. На линии позема в меньшем масштабе у ног коня изображены 4 верблюда и чернородый погонщик-«бедуин» в красном головном уборе, напоминающем тубетейку. В левой руке он держит черное копье, к-рым погоняет самого большого верблюда. Считается, что эти детали иконографии связаны с историей перенесения мощей И., однако они не находят подтверждения в агиографической традиции. Такая трактовка иконографии возникла, очевидно, вслед ее смешения с иконографией втч. Мины, где данный сюжет основан на рассказе о перенесении мощей святого, к-рые были доставлены к месту погребения на верблюде (см., напр., фреску в главном храме мон-ря прп. Антония Великого у Красного м.). В случае с И. под изображением «бедуина», вероятно, следует понимать лодочника, завещавшего церкви И. верблюдов среди проч. имущества (местное предание о перенесении церкви И. из Каллина в Эль-Баяху). Похожую иконографию имеет икона И. XVIII в. в ц. Пресв. Богородицы в квартале Харат-Зувайла в Каире (*Atalla N. S. Coptic Icons. Cairo, 1986. P. 52–53, 58–59*). На ней мученик представлен на белом коне с копьем (без змея); дополнительно включено изображение церкви с людьми внутри.

В ц. втч. Меркурия в Ст. Каире находится икона И., написанная в 1767 г. копт. иконописцем Ибрагимом ан-Насихом. На ней И. представлен в виде всадника, поражающего копьем змея. Вмес-



Втч. Исхирион.
Икона. Иконописец И. ан-Насих.
1767 г.
(ц. втч. Меркурия в Ст. Каире)

те с И. на коне сидит мальчик в тур. одежде, с шапочкой на голове, в руке у него богато украшенный кофейник и салфетка. Образ мальчика, восседающего на коне рядом со святым, возник под влиянием иконографии втч. *Георгия Победоносца* (существует версия о связи с иконографией втч. *Феодора Стратилата* — *Meinardus. 2000. P. 85*). Одна из легенд о «мальчике, подносящем кофе» (см.: *Rice D. T. The Accompanied St. George // СГЕВ, 6. 1951. Vol. 2. P. 383–386*) называет его христ. юношей Панкратием, схваченным сарацинами в Пафлагонии или на о-ве Лесбос и чудесным образом освобожденным втч. Георгием. Эта легенда повлияла на иконографию втч. Георгия у народов Ближ. Востока в период османского владычества (*Aufhauser J. B. Das Drachenwunder des hl. Georg in der griechischen und lateinischen Überlieferung. Lpz., 1911. S. 3–4; Meinardus. 2000. P. 87*). Затем этот образ перешел в иконографию др. мучеников (втч. Димитрия Солунского, который спасает из мусульм. плена еп. Киприана; сир. мч. Веенама (Бехнама); эфиоп. мон. Габра Манфас Кеддуса, восседающего с мальчиком на петухе, возносящемся на небеса). По мнению О. Майнардуса, распространение образа всадника в вост. иконографии имеет социальную подоплеку. Оно было реакцией на запрет представителям неискл. населения (см. *Зимши*) ездить верхом на лошадях. Кроме того, с кон. XIV в. мусульмане часто отрицали у коптов сыновей и принудительно обращали их в ислам, готовя из них янычар. Поэтому христиане старались женить сыновей сразу по достижении канонического возраста (12 лет), т. к. мальчик, к-рый состоял в браке, уже не мог быть взят на военную службу. Т. о., тема спасения христ. мальчика от змея, оли-

цетворявшего власть мусульман, получила отражение в копт. иконографии XVIII в. (*Meinardus. 2000. P. 93–94*).

Традиц. образ И. как всадника с копьем (без змея) представлен на иконе (XX в.) над ракой с частицей его мощей в церкви сел. Эль-Баяху. Особенностью этой иконы являются 7 житийных клейм: в правом верхнем углу — связанный И. молится в темнице; в левом верхнем углу — усечение главы И.; внизу (справа налево) — И. перед правителем Аррианом; явление И. Христа в лодке; бичевание И.; И. и 5 мучеников-воинов; чудо перенесения церкви И. из Каллина в Эль-Баяху (церковь с жителями Каллина внутри, возле церкви — источник, дерево, лодочник-«бедуин» и верблюды).

Ист.: ActaSS. Jun. T. 1. P. 7; Le synaxaire Éthiopien: les mois de sanê, hamlê et nahasê / Ed. I. Guidi. P. 1907. P. 562–566. (PO; T. 1. Fasc. 4); SynAlex. Vol. 5. P. 542–544; SynAlex (Forget). Vol. 2: [Textus]. P. 155–156; *Khater A. Nouveaux Fragments du Synaxaire Arabe // SOC. Coll. 1965. N 10. P. 327–328; O'Leary De Lucy E., ed. The Difnar (Antiphonarium) of the Coptic Church. L., 1928. Vol. 2; 1930. Vol. 3; The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. T. 4. P. 975–977; Le Calendrier d'Abou'l-Barakât / Ed., trad. E. Tisserant. P., 1915. P. 273. (PO; T. 10. Fasc. 3). Лит.: *Amélineau E. Les Actes des martyrs de l'Église copte. P., 1890. P. 29–31; idem. La géographie de l'Égypte à l'époque copte. P., 1893; Delehaye H. Les Martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 105; Evelyn-White H. G. The Monasteries of Wadi'n Natrûn. N. Y., 1926–1933. 3 vol.; *Burmester O. H. E. The Translation of St. Ischiron of Killin // Le Muséon. 1934. Vol. 47. P. 1–11; 1935. Vol. 48. P. 81–85; idem. The Date of the Translation of St. Ischiron // Ibid. 1937. Vol. 50. P. 53–60; Graf G. Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. Vat., 1934. P. 275–276. (ST; 63); idem. Geschichte. 1944. Bd. 1. S. 519, 534; *Abd al-Masih Y. Doxologies in the Coptic Church: Unedited Boharic Doxologies // Bull. de la Société d'Archéologie Copte. Le Caire, 1942. Vol. 8. P. 31–61; 1945. Vol. 11. P. 95–158; Sauguet J.-M. Ischirione (Sahirûn) e V soldati // BiblSS. 1966. Vol. 7. Col. 949–950; Zanetti U. Les manuscrits de Dair Abu Maqâr inventaire. Genève, 1986. (Cah. d'Orientalisme; 11); idem. Ischyriion // DHGE. 1997. T. 26. Col. 144–146; *Meinardus O. F. A. Die koptischen Drachentöter als Lebensretter // Orientalia Suecana. Uppsala, 2000. Vol. 49. P. 83–94; idem. Two Thousand Years of Coptic Christianity. Cairo; N. Y., 2002; Moorsel P., van. Les peintures du monastère de Saint-Paul près de la mer Rouge. Le Caire, 2002. P. 109–110.*****

Е. В. Ткачёв

ИСХИРИОН [греч. Ἰσχυρίων; лат. Ischyrio, Iscyrigio] († сер. III в.), мч. (пам. зап. 22 дек.). Сведения об И. содержатся в письме свт. Дионисия Великого, еп. Александрийского, Антиохийскому еп. Фабию, к-рое сохранилось в составе «Церковной истории» *Евсевия*, еп. Кесарийского (IV в.). Описывая гонения на христиан в Египте при имп. *Деци*

(249–251) и рассказав о пострадавших в Александрии, свт. Дионисий упоминает об И. как об одном из тех, кто претерпел мученическую кончину в др. городах и селениях. И. служил управляющим у некоего знатного лица. За отказ принести жертву идолам хозяин подверг его оскорблениям, а затем, видя непреклонность слуги, пронзил колом чрево И., и мученик скончался. В лат. переводе «Церковной истории», выполненном *Руфином Аквилейским* (нач. V в.), И. не отделяется от александрийских мучеников и говорится, что хозяин пытался склонить И. к жертвоприношениям не только руганью, но и лестью.

По мнению У. Дзанетти, изначально день кончины И. отмечался в Египте 7 паоне (1 июня), однако сведения о мученике были утрачены, в связи с чем в поздней агиографической традиции появилась легенда о вмч. *Исхирионе*, воине, память которого была отнесена на то же число, и т. о. произошло замещение И. одноименным вымышленным персонажем.

В зап. Мартирологах (свт. *Адоны*, архиеп. Вьеннского, и *Узуарда*) имя И. (иногда в искаженной форме — Schigyo) появляется во 2-й пол. IX в. День его памяти отмечен под 22 дек. В краткой заметке, основанной на тексте Руфина, местом кончины мученика названа Александрия. В посл. память И. под тем же числом вошла в Римский Мартиролог, составленный кард. Цезарем *Баронием* (XVI в.).

Ист.: *Euseb. Hist. eccl.* VI 42; *Rufin. Hist. eccl.* VI 42; *MartRom.* P. 596; *Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 416; *MartUsuard* // PL. 124. Col. 825; *Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge.* P., 1908. P. 450, 485, 611.

Лит.: *MartRom. Comment.* P. 597; *Sauget J.-M. Ischirione* // *BibISS.* Vol. 7. Col. 948–950; *Zanetti U. Ischyron* // *DHGE.* 1997. T. 26. Col. 144–146.

А. Н. Крюкова

ИСХОД [греч. Ἔξοδος; лат. Exodus], одно из центральных событий Свящ. истории ВЗ: уход сынов Израилевых из Египта; название 2-й книги *Пятикнижия*, к-рая рассказывает об избавлении евреев от егип. рабства, о начале странствия по пустыне и заключении завета с Богом на горе Синай.

Наименование кн. Исход и ее место в каноне. В евр. традиции кн. Исход, как и др. книги *Пятикнижия*, названа по ее первому значимому слову — «Шэмот» в начальных словах книги: «Веэлле шэмот» (וַעֲלֵה שְׁמוֹת)

וַעֲלֵה, *wé'élle^h šamôt*; «Вот имена» — Исх 1. 1). В переводах Библии на рус. и западноевроп. языки это название восходит к переводу LXX (Ἔξοδος) или Вульгаты (Exodus). Наименование книги в сир. переводе Пешитты также следует этой традиции: *seprā d-marqānā* — «Книга Исход».

Кн. Исход содержит повествование об исполнении Божественных обетований, данных патриархам в кн. Бытие, образуя т. о. тематическое единство с др. книгами *Пяти-*



Переход через Черное море.
Роспись синагоги
в Дура-Европос. Ок. 250 г.
(Национальный музей,
Дамаск)

важное отличие — упоминание о 70 предках Иакова в МТ (Исх 1. 5), в LXX речь идет о 75, это

чтение подтверждается рядом кумран. текстов (напр., 4 QExod^b). Также отличия проявляются в порядке расположения стихов в заповедях декалога (Исх 20), где, согласно Ватиканскому кодексу (В), 6-я заповедь следует за 7-й и 8-й. Др. отличие связано с рассказом об облачении священнослужителей (Исх 39. 2–31), к-рый в МТ следует за описанием устройства скинии и ее убранства, а в LXX помещен в начале др. раздела (Исх 36. 9–40).

Критическое издание текста кн. Исход. Текст кн. Исход представлен в 4 текстологических традициях: евр. тексте (МТ), греч. тексте Септуагинты (LXX), Самарянском *Пятикнижии* и кумран. рукописях. В целом текст кн. Исход хорошо сохранился в евр. рукописной традиции: МТ на основе Ленинградского кодекса (B19a) был отдельно издан Г. Куэллом в сер. BHS (Exodus et Leviticus / Ed. K. Elliger, W. Rudolph. Stuttg., 1973. (BHS; 2)) и вошел в посл. в критическое издание BHS. Греческий текст LXX с критическим аппаратом, в котором учитывались разночтения по Ватиканскому (В) и Александрийскому кодексам (А), был издан с комментариями А. Ральфсом (Septuaginta / Ed. A. Rahlfs. Stuttg., 1935. Vol. 1. P. 86–158); наиболее полное крити-

ческое издание греч. текста кн. Исход было подготовлено Дж. Уиверсом в рамках издания LXX Гёттингенской АН (Exodus / Ed. J. W. Wevers, adjuvante U. Quast. Gött., 1991. (Septuaginta. VTG; 2/1)). Разночтение между LXX и МТ в кн. Исход больше, чем в других книгах *Пятикнижия*, однако они не носят принципиального характера. Среди наиболее значимых расхождений слова Исх 24. 10 по МТ «И видели они Бога Израилева...», в переводе LXX устранено представление о том, что

Бог может быть видимым: «И увидели они место, где стоял Бог Израилев». Др.

важное отличие — упоминание о 70 предках Иакова в МТ (Исх 1. 5), в LXX речь идет о 75, это чтение подтверждается рядом кумран. текстов (напр., 4 QExod^b). Также отличия проявляются в порядке расположения стихов в заповедях декалога (Исх 20), где, согласно Ватиканскому кодексу (В), 6-я заповедь следует за 7-й и 8-й. Др. отличие связано с рассказом об облачении священнослужителей (Исх 39. 2–31), к-рый в МТ следует за описанием устройства скинии и ее убранства, а в LXX помещен в начале др. раздела (Исх 36. 9–40).

Критическое издание текста кн. Исход в Самарянском *Пятикнижии* с учетом рукописной традиции было подготовлено А. фон Галлом (Der Hebräische Pentateuch der Samaritaner / Hrsg. A. von Gall. Giessen, 1914. Bd. 2: Exodus. S. 86–158). В наст. время наиболее авторитетным считается издание Самарянского *Пятикнижия* под редакцией А. Талы (The Samaritan Pentateuch: Ed. according to MS 6(C) of the Shekhem Synagogue / Ed. A. Tal. Tel Aviv, 1994). Версия Самарянского *Пятикнижия* содержит большое количество дополнительных, разночтений и интерполяций, но в ее основе лежит текст наиболее близкий к протомасоретскому (*Davila.* 2000. P. 277). Исх 18. 24 дополнен стихами Втор 1. 9–18, а 10-я заповедь в Исх 20. 17 — цитатой из Втор 11. 29 и 27. 2–7; Исх 20. 19 расширен за счет Втор 5. 24–27, а Исх

20. 22 — за счет Втор 5. 28–31. Рассказ о ропоте народа на Моисея в пустыне (Исх 14. 12) перенесен вперед и помещен после Исх 6. 9, тем самым дополнен рассказ о ропоте народа на Моисея в Египте. Самое важное отличие, к-рое, возможно, отражает идеологию самарянской общины, относится к Исх 20. 24: «на том месте, где Я назначил упоминать Мое имя...» — в МТ: «...на всяком месте, где Я назначу упоминать Мое имя...»

Среди текстов Кумрана было обнаружено больше 60 фрагментов кн. Исход. В 1-й пещере были найдены фрагменты, которые включают Исх 16. 12–16; 19. 24 — 20. 1; 20. 5–6; 20. 25 — 21. 1; 21. 4–5 (1QExod). Три свитка происходят из 2-й пещеры: 2QExod^a (2Q2) содержит стихи Исх 1. 11–14; 7. 1–4; 9. 27–29; 11. 3–7; 12. 32–41; 21. 18–20; 26. 11–13; 30. 21; 30. 23–25; 32. 32–34, к-рые отражают текстологическую традицию, представленную в LXX; в состав 2QExod^b (2Q3) входят тексты Исх 4. 31; 12. 26–27; 18. 21–22; 19. 9; 21. 37 — 22. 2; 22. 15–19; 27. 17–19; 31. 16–17; стих 34. 10 следует в неизвестном по др. рукописям порядке: после Исх 19. 9; 3-й свиток — 2QExod^c (2Q4) содержит Исх 5. 3–5.

В 4-й пещере было найдено 13 фрагментов, 2 из которых были записаны палеоевр. письмом: 4Q11 и 4Q22. Фрагмент 4QExod^d содержит Исх 13. 15–16; 15. 1; фрагмент 4QExod^e — Исх 7–15; 17–18. Этот фрагмент примечателен тем, что представленный в нем вариант Песни Моисея (Исх 15. 12–18) лишен архаичных морфологических особенностей, характерных для варианта МТ. Из 7-й пещеры происходят Исх 28. 4–6 и 28. 7 в греч. переводе. Также фрагменты Исх 4. 28–31; 5. 3 и 6. 5–11 на еврейском языке сохранились в находках из Вадимурбабаат. Перечень кумранских фрагментов текста кн. Исход см. в издании Ф. Мартинеса (The Dead Sea Scrolls: Study Edition / Ed. F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden; N. Y.; Köln, 1999. P. 1311–1312, 1314, 1318–1319, 1322 [index]). В целом бóльшая часть фрагментов близка к МТ. Наиболее важной находкой является 4QpaleoExod^m [4Q22], содержащий фрагменты Исх 6–37. Этот свиток местами отражает иную, нежели МТ, версию текста. Несмотря на то что текст не тождествен Самарянскому Пятикнижию, он также содер-

жит ряд дополнений, особенно в повествованиях о егип. казнях; текст 10 заповедей из Исх 19 дополнен постановлениями из кн. Второзаконие (Втор 11. 29–30; 27. 2–7). Также в этом тексте, как и в Самарянском Пятикнижии, после Исх 32. 10 следует Втор 9. 20. Подобным образом и после Исх 18. 24 идет вставка из Втор 1. 9–18 о назначении судей. Др. особенностью текста является расположение Исх 30. 1–10, где предписывается сооружение жертвенника для воскурения, после Исх 26. 35; а текст Исх 20. 19 дополнен за счет параллельного повествования из Втор 5. 21–24. Этот вариант содержит ряд различий с МТ, многие из к-рых соответствуют тексту LXX и Самарянского Пятикнижия, но большее количество фрагментов подтверждает чтение МТ (Sanderson J. E. An Exodus Scroll from Qumran. Atlanta (Georgia), 1986. (HarvSS; 30)).

Структура и содержание книги Исход и ее основные темы. Структура кн. Исход, несмотря на последовательное повествование, достаточно сложна для интерпретации, что обусловлено переплетением повествовательного и законодательного материала. Исследователи предлагают различные варианты тематического деления глав книги. Можно выделить 3 основных блока: I — рассказ об освобождении Богом израильтян из Египта и о пути к горе Синай по пустыне (Исх 1 — 18. 27); II — израильтяне у горы Синай: заключение завета с народом (19. 1 — 24. 18), рассказ об отпадении от Бога и о введении культа золотого тельца и об обновлении завета (32–34); III — постановление об устройстве скинии и об учреждении служения (25–31; 35–40). Вступление содержит генеалогический список предков Иакова (1. 1–9), заключение посвящено описанию завершающего этапа освящения скинии (40. 34–38).

I. 1. Израиль в рабстве у египтян. История Моисея до его призвания (Исх 1. 1 — 2. 25). Кн. Исход начинается с перечисления имен сынов Иаковлевых, от к-рых в Египте произошли еврейские племена и роды (1. 1–7, ср.: Быт 46. 8–27). Стремительный рост численности израильтян привел к тому, что фараон стал жестоко притеснять евреев (Исх 1. 7 сл.). Они участвовали в строительстве егип. городов Пифом (Питом; егип. *pr-ʾtm*, Пер-Атум, Пи-Атум — «Дом Атума») и Раам-

сес (*pr-ʾr-ms-sw*, Пер-Рамсес, Пи-Рамсес — «Дом Рамсеса»). Поскольку численность евреев, несмотря на притеснения, не уменьшилась, фараон приказал сначала тайно повивальным бабкам, а потом и всему народу убивать всех евр. младенцев муж. пола (1. 15–22). В семье из колена Левиина родился младенец, спустя 3 месяца мать положила его в корзинку и спрятала в зарослях тростника на берегу Нила. Дочь фараона нашла ребенка, решила спасти и по совету сестры Моисея назначила кормилицей младенца его же мать. Позже ребенок был возвращен дочери фараона, к-рая усыновила его и назвала Моисеем (*mōšēʰ*, вероятно, имя егип. происхождения от *mōšē* — «рожденный», ср. имя фараона Тутмоса — «рожденный [богом] Тотом») (2. 5 сл.). В Исх 2. 10 этимология имени Моисея основана на игре слов в евр. языке: *mōšēʰ* — *māšāʰ* («вынимать (из воды)»). Повзрослев, Моисей совершил 3 спасительных деяния, предвосхищая тем самым свою роль в истории народа. Вначале он убил надсмотрщика и тем самым спас еврея; потом защитил др. еврея от оскорблений соплеменника. Наконец, Моисей убежал в пустыню к мадианитянам — кочевым племенам, спас дочерей местного священника (жреца) от притеснений пастухов (2. 11–17). Моисей взял в жены дочь священника Сепфору, которая родила ему сына.

Спасение младенца Моисея из воды прообразует грядущее избавление Израиля при переходе через Красное м. (Sarna. 1992. P. 695); др. параллелью с историей спасения младенца Моисея служит рассказ об избавлении от потопа праотца Ноя, поскольку в обоих случаях, как для корзинки из тростника, так и для Ноева ковчега, в МТ употребляется одно слово — *tēbāʰ*. Рассказ о рождении Моисея исследователями обычно сопоставляется с рассказом о Саргоне из Аккада (ок. 2300 г. до Р. X.), в котором Саргон говорит о себе, что мать положила его в корзинку из тростника, обмазанную асфальтом, и пустила по реке (Lewis B. The Sargon Legend. Camb. (Mass.), 1980. P. 24–25; ANET. P. 119), а также с егип. мифом о том, как *Исида* сокрыла своего младенца Хора в зарослях папируса в дельте Нила, чтобы спасти от хищного бога Сета (др. лит. параллели см.: Lewis B. The Sargon Legend. 1980. P. 149–209).

2. Призвание и избрание Моисея (Исх 3. 1 – 7. 6). Однажды Моисей пас скот своего тестя и подошел к горе Божией Хорив (ср.: Исх 17. 6; 33. 6). В Исх 19. 11, 20 гора, на к-рой было получено откровение, называется Синай, но в параллельных повествованиях из кн. Второзаконие она именуется также Хорив (Втор 4. 15). Разница в наименовании места откровения обычно объясняется в свете теории источников Пятикнижия: составители использовали тексты различных традиций — с одной стороны, яхвистической, где гора названа Синай, с другой — элохистических и девтерономических, в которых она именуется Хорив (*Durham*. 1987. P. 29; *Propp*. 1999. Vol. 1. P. 198; подробнее см. в ст. *Пятикнижие*). Моисей увидел куст, к-рый пылал огнем и не сгорал; из этого пламени Бог через Ангела обратился к Моисею, повелевая вывести израильтян из егип. рабства в «землю хорошую и пространную, где течет молоко и мед» (Исх 3. 8). Моисей попытался отказаться от своего призвания, к-рого он, как считал, недостойн, в т. ч. из-за своего косноязычия (3. 11; 4. 10), но Бог даровал Моисею способность совершать чудеса с помощью посоха и назначил его брата Аарона посредником, к-рый станет устами Моисея (4. 16). Отныне Моисей будет для фараона богом, а Аарон — его пророком (7. 1).

Рассказ о горящем кустарнике (т. н. неопалимой купине) содержит рассказ об откровении Бога о Своем имени. Моисей обосновывал желание узнать имя Божие просьбой народа (Исх 3. 13), и на его вопрос Бог дал 3 ответа: «Я есть Тот, Кто Я есть» ('*ehye^h äšer ehye^h* — Исх 3. 14 по МТ); «так скажи сынам Израилевым: Тот, чье имя — «Я есть ('*ehye^h*)» послал меня к вам» (Исх 3. 14 по МТ) и «так скажи сынам Израилевым: Господь (YHWH, Яхве)... послал меня к вам» (Исх 3. 15). Из 3-го ответа можно предположить, что имя YHWH созвучно (а возможно, и этимологически родственно) слову '*ehye^h* («Я есть»). В LXX (и в синодальном переводе) слова «Я Тот, Кто Я есть» (Исх 3. 14) переданы как «Я есть Суший (Существующий)» (Εὐὸς εἶμι ὁ ὄν). Отныне Господь будет именоваться Израиль «сыном» и «первенцем» (4. 22–23), что определило последующий рассказ о казни первенцев и получило богослужбное истолкование в постановлении о по-

священии первенцев Господу (13. 2, 11–16). «Сыновство» Израиля служит указанием как на отношение Бога и Его народа, так и на отделенность Израиля от прочих народов, поскольку теперь Израиль становится Своим народом для Господа (6. 5–7). Тема избрания Богом народа раскрывается в кн. Исход не в философских категориях, а как действие Божие в человеческой истории (*Preuss*. 1995. P. 37). В формировании нового народа основным фактором становится вера в Господа, т. к. евреи не предпринимают никаких действий военного характера для своего освобождения, а только должны следовать предписаниям Моисея. Слова Исх 4. 22–23 повторены в Самарянском Пятикнижии после Исх 11. 4, в рассказе о гибели первенцев, что, по мнению некоторых комментаторов, лучше отражает логику повествования (*Propp*. 1999. Vol. 1. P. 218).

Повествование прерывается рассказом о ночной встрече Моисея и его семьи по дороге в Египет с Господом, Который «хотел умертвить его» (Исх 4. 24–26). Сепфора совершила обрезание сына каменным ножом и произнесла таинственное: «...ты жених крови у меня... по обрезанию» (4. 25–26; др. вариант: «через обрезание» — *Propp*. 1999. Vol. 1. P. 183), после этого Господь «отошел» (Исх 4. 26). LXX не делает эту фразу явнее: «стала кровь от обрезания сына моего». Точное значение этого рассказа не ясно. В нем могли найти отражение архаические обряды, напр. инициации для юношей (*Durham*. 1987. P. 57). Возможной библейской параллелью с этим рассказом является история о ночной борьбе с незнакомцем патриарха Иакова у р. Иавок (Быт 32. 25 сл.). В контексте кн. Исход этот рассказ предвосхищает повествование о казни первенцев в пасхальную ночь: в Исх 12. 22 помазание кровью, которое отвращает убийство, описано глаголом *higgā^h*, который употреблен и в Исх 4. 25 (букв. — «касаться»; ср. также: Ис 6. 7; Иер 1. 9).

Моисей и Аарон принесли народу радостную весть о том, «что Господь посетил сынов Израилевых и увидел страдание их» (Исх 4. 31). После этого они обратились к фараону с просьбой отпустить евр. народ совершить служение Богу в пустыне, на что фараон с дерзостью ответил:

«кто такой Господь, чтоб я послушался голоса Его...?» (5. 2) — и затем приказал ужесточить условия труда евреев (5. 5–20). Моисей возопил к Богу, Который обратился к нему с новым поручением и поклонялся освободить Израиль (6. 1 сл.). Невнимание фараона к просьбам улучшить положение евреев вынуждает Моисея и Аарона открыто выступить против жестокого правителя,



Прор. Моисей перед фараоном.
Миниатюра из Библии.
Кон. VI — нач. VII в.
(Paris. syr. 341. Fol. 45)

навлекая на всю страну божественные кары. В Исх 6. 2–13 содержится пересказ с рядом дополнений (генеалогии Моисея и Аарона в Исх 6. 14–24) основного содержания откровения и божественного плана спасения Израиля, изложенного ранее, поэтому текст Исх 3. 1 – 6. 1 рассматривается в библейской критике в свете теории источников как часть повествования, относящаяся к т. н. священническому кодексу (P) (*Durham*. 1987. P. 72–74; *Propp*. 1999. Vol. 1. P. 266). Основанием для этой гипотезы служат в т. ч. слова Исх 6. 3: «Являлся Я Аврааму, Исааку и Иакову с [именем] «Бог Всемогущий», а с именем [Моим] «Господь» не открылся им». Эти слова противоречат кн. Бытие, где имя Господь (YHWH, Яхве) встречается неоднократно (напр.: Быт 4. 6).

3. Казни египетские (Исх 7. 8 – 11. 10). Моисей и Аарон пытались заставить фараона с помощью чудесных знамений отпустить евреев, но фараон стал еще больше упорствовать, отказываясь признавать полномочия братьев как посланников Бога (7. 8–13). Тогда Бог решил навлечь на Египет казни, к-рые показали, к чему приводят человеческие

заносчивость и высокомерие по отношению к Богу (7. 17). Повествование о казнях имеет четкую структуру и построено по 3-частной модели (9 казней объединены в 3 триады), материал каждой из частей организован по единому принципу: перед первыми 2 казнями каждой группы фараон получает предупреждение о наказании, а 3-я казнь происходит внезапно: 1) превращение воды в кровь (7. 14–25), нашествие жаб (8. 1–15) и мошек (8. 16–19), которые Аарон совершил с помощью посоха; 2) нашествие оводов (или песьих мух) (8. 20–32), падеж скота (9. 1–7) и нарывы (9. 8–12) происходили через действия Моисея и Аарона; 3) град (9. 13–35), нашествие саранчи (10. 1–20) и тьма (10. 21–29) были совершены Моисеем. Первые 9 казней основаны на природных явлениях, а последняя, 10-я казнь, связанная непосредственно с вмешательством Бога в историю, стоит отдельно в повествовании. Казни происходят на всей территории Египта, кроме земли Гесем, где проживали евреи и к-рую обычно связывают с восточной частью Дельты (8. 22; ср.: Быт 46. 28–29, 33–34; 47. 1–6, 11). Первые 2 казни были повторены магами, но 3-я оказалась им не по силам, и они признали ее как «перст Божий» (Исх 8. 19). Шесть последующих казней заставили фараона задуматься, не уступить ли просьбам братьев. После 4-й казни он ведет переговоры с Моисеем, но ставит невыполнимые условия. Казнь 8, когда саранча была потоплена в «Черном море» (10. 19), предвосхищает судьбу фараонова войска в Исх 14. После 9-й казни («тьма по всей земле Египетской») фараон приходит в ярость и выгоняет Моисея из дворца с предупреждением под страхом смерти не являться «более пред лицо мое» (10. 28). Параллельно с рассказом о казнях последовательно развиваются 2 связанные темы: нарастающего ожесточения сердца фараона, о котором говорится 20 раз (7. 13; 8. 15 и т. д.), и постепенно ослабевающей позиции фараона, которая выражена в его 7 уступках сынам Израилевым (8. 25; 9. 27–28 и т. д.). Эти связанные друг с другом линии повествования в результате подчеркивают историю отделения Израиля от Египта и подготавливают рассказ о его полном освобождении.

4. Гибель египетских первенцев и установление чина празднования пасхи (Исх 12. 1 – 13. 16). Кульминация егип. казней приходится на 10-ю, самую страшную кару — истребление всех первенцев в Египте. Цель этой казни заключалась не только в том, чтобы фараон отпустил евр. народ, но и в том, чтобы египтяне «знали, какое различие делает Господь между Египтянами и между Израильянами» (11. 7). Наказание постигнет всех первенцев египетских, включая домашних животных, но при этом не коснется ни евреев, еще живущих на этот момент среди египтян, ни их скота (11. 5–7). Память о сохранении израильских первенцев во время последней казни связывается с установлением обрядов празднования пасхи. В ночь с 14-го на 15-е первого весеннего месяца авива или нисана Бог повелевает евреям совершить «защитительный» обряд: каждая евр. семья должна заколоть годовалого агнца (ягненка), помазать его кровью косяки и притолоку двери и приготовить жертвенную трапезу из мяса ягненка, к-рое должно быть съедено с горькими травами и пресным хлебом «с поспешностью» (Исх 12. 11; это подчеркивало особый смысл трапезы пасхи как метафоры перехода). Знак крови на дверях домов евреев должен спасти их от истребления Господом и оградить их от «язвы губительной» (12. 13; *negep lamašhit*, букв. — от «поражения истреблением»; другое возможное значение — от «удара губителя» — *Propp*. 1999. Vol. 1. P. 401–402). По евр. представлениям в крови была жизнь живого существа (Втор 12. 23), поэтому пролитие крови при жертвоприношении было символом искупления. В случае ветхозаветной пасхи искупление распространялось на тот дом, к-рый был отмечен кровью. Т. о., в символическом смысле избавление первенцев было совершено кровью агнца. В ночь пасхи Господь «пройдет мимо дверей» домов, помеченных кровью агнца (употреблен очень редкий глагол *pāsaḥ* — «проходить мимо, миновать», который созвучен названию праздника пасхи). Предписание о пасхе тесно связано с установлением праздника «пресных хлебов» — мацот (*maššōt*), когда в течение недели в доме евреев не должно быть квасного хлеба, начало этого праздника совпадает с пасхальной ночью (Исх 12. 14–20;

13. 3–10). Эти 2 праздника должны совершаться как воспоминание о событиях И. (12. 14, 24). Необходимость использования пресного теста взамен квасного объясняется поспешностью, а к-рой евреи должны были покинуть Египет (12. 39).

После 10-й казни фараон велит израильтянам уходить, прося Моисея и Аарона ходатайствовать о нем перед Богом (12. 31–32). Исполняя приказание Моисея, евреи просят египтян отдать им ценные вещи (12. 35). Израильтяне в количестве «до шестисот тысяч пеших мужчин, кроме детей» отпрывались из Раамсеса в Сокхоф (*sukkoḥā*^h, букв. — «в шалаши»; Исх 12. 37), точное местоположение к-рого не ясно; возможно, его название происходит от егип. топонима *tkw* (*Propp*. 1999. Vol. 1. P. 413) и Сокхоф можно соотнести с Телль-эль-Масхута в вост. части Вадитумилат (*Durham*. 1987. P. 171).

Дальнейшие предписания об установлении пасхи в Исх 12. 43–49 продолжают повествование Исх 12. 1–20, рассказы о первенцах (13. 1–2; 11–16) и пресных хлебах (13. 3–10) подводят итог сказанному в начале главы. Особый акцент в предписаниях о пасхе сделан на условиях, регламентирующих возможность участия в празднике иноплеменников (12. 45–48), но главное, что весь цикл пасхальных установлений служит для передачи памяти об И. последующим поколениям (13. 8). Всякий первенец домашнего животного муж. пола должен быть посвящен Богу, т. е. принесен в жертву (это относилось только к чистым животным, нечистых, напр. ослят, нужно было заменять чистыми в ритуальном смысле агнцами или выкупать — Исх 13. 12–13). Перенец муж. пола, рожденный в семье, должен был быть посвящен Богу, т. е. стать служителем Божиим, но поскольку это посвящение невозможно было реализовать на практике, оно заменялось выкупом (13. 15). Впосл. колена Левино, отделенное на служение Богу, стало таким выкупом за первенцев Израиля и осуществляло левитское служение, а принадлежащий им скот считался выкупом за первенцев скота остального народа (Числ 3. 40–41).

5. Чудесный переход через море (Исх 13. 17 – 15. 21). Покинув Сокхоф, сыны Израиля остановились в Ефаме (*'ēḏām*, точная локализация места не ясна), «в конце (или «на краю») пустыни» (13. 20). Сим-

волом Божественного присутствия среди народа были столп облачный и столп огненный, к-рый ночью освещал израильтянам путь (Исх 13. 21–22). Затем израильтяне расположились станом перед Пи-Гахирофом, между Мигдолом и Ваал-Цефоном (Исх 14. 2), точная локализация которых неизвестна. Возможно, LXX прочитывает евр. *pî haḥîrot* как *pny hwt*, т. е. как имя собственное — ἀπέναντι τῆς ἐλαύλεως («перед лагерьем/стоянкой»).

За этим сообщением о провиденциальном руководстве Бога во время ухода израильтян следует рассказ о чуде перехода через Чермное (Красное) море (в LXX — ἐρυθρὰ θάλασσα; в Вульгате — *mare rubrum*), в МТ оно названо *yam sūp* — «море тростников». Место перехода обычно локализуется в районах Суэцкого зал. или в расположенном к северу от него районе Б. и М. Горьких озер. В тексте кн. Исход в рассказе о чудесном переходе через море оно чаще называется просто «море» (*yam* — Исх 14. 2, 9, 16, 21–23, 26–29, за исключением 15. 4); название Чермное море встречается в др. местах (Исх 10. 19; 15. 22; 23. 31). Более точно это название в связи с чудесным переходом указано во Втор 11. 4.

Фараон переменял решение и преследовал Израиль с войском, включающим 600 колесниц. В ответ на ропот народа, испуганного преследованием могущественного неприятеля, Моисей уговорил израильтян не бояться, потому что они увидят «спасение Господне, которое Он соделает вам ныне» (Исх 14. 13). По велению Господа «протер Моисей руку свою на море», воды моря расступились, и тогда израильтяне прошли среди вод, как между 2 стен, по суше (14. 21–22). В то же время сказано, что Господь отгонял воды моря «сильным восточным ветром всю ночь и сделал море сушею», в результате чего египтяне погнались за израильтянами по суше (14. 21, 23). Наутро Господь взглянул из огненного и облачного столпа на египтян и привел их в замешательство. Они побежали навстречу воде (14. 24, 27). Моисей вновь протер руку, и воды вернулись на место и покрыли войско египтян, преследующее народ Израйля (14. 26–27). В прозаической части гл. 14 постоянно повторяющиеся отсылки к фараону и его войску (14. 6–7, 9, 17, 23, 26, 28) противопоставлены стихам, относящимся



Гибель войска фараона.
Миниатюра из Киевской Псалтири.
1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 106 об.)

к действиям сынов Израилевых (14. 16, 22, 29); эти линии сходятся в итоговых словах о том, что «избавил Господь в день тот Израильтян из рук Египтян...» (14. 30–31; ср.: 15. 19).

Поэтическое изложение перехода через море представлено в песни Моисея, прославляющей Господа как «мужа брани» (15. 3). Текст песни можно разделить условно на 4 основные части: 1) в стихах 1–5 провозглашается замысел создания этого победного гимна, посвященного потоплению Богом колесниц фараона; 2) стихи 6–10 прославляют десницу Божию, сразившую врага, чье яростное преследование израильтян, словно добычи, закончилось потоплением, подобно свинцу, в водах моря; 3) стихи 11–16 прославляют водительство Богом Своего народа к жилищу святыни Его, к-рое внушает страх всем соседним народам; 4) заключительная часть, стихи 17–18, воспевают вселение Богом Своего народа на Его гору, в Его жилище и святилище.

По содержанию, прославляющему чудесное вмешательство Бога в историю израильтян, эта песнь сопоставима с гимном *Деворы* (Суд 5) и является образцом древнейшей поэзии Израйля, обычно датируемой не позднее XII–X вв. до Р. Х. (*Durham*. 1987. Р. 202). Язык песни содержит некие архаичные черты: напр., наличие суффикса *-ēmō: yo 'klēmō* (Исх 15. 7), а также сохранение корневого *-y-* в форме *yākasyumū* (от глаго-

ла *kāśāʾ*) (15. 5). Некоторые исследователи видят в этом тексте отголоски ближневост. мифов о победе верховного бога над богом (или богиней) моря (напр., угаритское сказание о сражении Ваала против Йамму — ANET. Р. 129–135).

6. Испытания по пути к Синаю (Исх 15. 22 — 17. 16). Повествование о пути израильтян от моря к Синаю содержит 4 рассказа о трудностях, к-рыми Господь испытывал Свой народ в пустыне (Исх 15. 22 сл.; 16. 4 сл.; 17. 1 сл.; 17. 8 сл.). Избавление от трудностей происходит посредством божественных чудес (знаменый). Новый статус народа, усвоенного Богом, предполагает особую заботу и покровительство Господа, что проявляется в чудесах во время странствия по пустыне. Тематическое расположение этих рассказов последовательно демонстрирует действие провидения Божия, Его Промысл и готовность избавить Израиль от постигших его страданий.

Придя в пустыню Сур, к-рая отделяла Египет от территории кочевников (15. 22), израильтяне не смогли пить воду у источника (или колодца) в Мерре. Этимология названия этого места соответствует содержанию рассказа (евр. *mārāʾ*, букв. — «горькая», от евр. *mrr* — «быть горьким»). Моисей по совету Господа бросил в воду кусок дерева, и вода стала годной для питья. Это чудесное превращение горькой воды в сладкую было соотнесено с повелением Моисея народу слушаться гласа Божия и исполнять Его уставы и заповеди (15. 26). Придя затем в оазис Елим (15. 27), израильтяне обнаружили там 12 источников воды и 70 пальмовых деревьев; эти числа, очевидно, имеют символическое значение, указывая, напр., на 12 колен Израилевых и 70 родов (Исх 1. 5) или 70 старейшин (см.: 24. 4, 9).

В ответ на новый ропот израильтян и их воспоминания о котлах с мясом в Египте (16. 3) Господь дарует им «хлеб с неба», к-рый выглядел как «иней на земле» и получил название *манна* (*mān*; 16. 4, 14, 31), к-рое обыгрывается в вопросе израильтян друг другу «что это?» (*mān hūʾ*) (16. 15). Чудо дарования манны было призвано научить израильтян доверять Богу, Который может накормить Свой народ даже в пустыне. В этом рассказе впервые упоминается о святости субботнего дня (еще до дарования заповедей):

Господь перестает давать манну в субботу, так что Израиль должен сохранить излишек ее для того, чтобы не голодать в этот день (16. 23). В Исх 16. 35 замечается, что дарование манны прекратилось, только когда Израиль достиг Ханаана. Рассказ о даровании манны содержит краткое упоминание о перепелах (16. 13), которое получает раскрытие только в Числ 11. 31–32. Призыв Моисея ко всему народу предстать «пред лицом Господа» (Исх 16. 9) обычно относится к богослужению в скинии (23. 15, 17; 25. 30; Лев 8. 27, 29) и поэтому рассматривается в библейской критике как один из признаков составного характера этого рассказа (Greenberg, Sperling. 2007. P. 615).

Покинув пустыню Син и остановившись станом в Рефидиме, народ вновь испытал жажду и стал укорять Моисея. Тогда Моисей по приказу Господа взял старейшин, пришел к горе Хорив и ударил в скалу, откуда хлынула вода. Место чудесного обретения этого источника получило 2 названия, к-рые не могут относиться к конкретным топонимам, но скорее отражают содержание этого эпизода: Масса (*massāh* — «искушение») и Мерива (*meribāh* — «тяжба, спор»).

Последнее испытание было связано со столкновением с амаликитянами (др. название по имени их пра-родителя — Амалик). В сражение вступил новый помощник и преемник Моисея — Иисус Навин, а Моисей вместе со своими соратниками Ором и Аароном наблюдал за битвой с вершины холма. Когда Моисей (в т. ч. и при помощи Аарона и Ора) «поднимал руки свои, одолевал Израиль, а когда опускал руки свои, одолевал Амалик» (Исх 17. 11–12). Амаликитяне были побеждены, и эта победа была отмечена установкой памятного жертвенника, к-рому Моисей дал имя «Господь — знак (или знамя) мой (мое)» (в синодальном переводе «Иегова Нисси» — Исх 17. 15).

В целом все истории об искушениях в пустыне находят параллели в кн. Числа, где они отнесены к периоду после Синайского откровения и дополнены рядом особенностей. История о водах из Меривы отражена в Числ 20. 2–13 и завершается словами Господа о том, что Моисей и Аарон не войдут в землю обетованную. История с манной дополняется в Числ 11 рассказом о том, как Бог послал недовольным израильтянам в пищу перепелов, но те, кто их съели,



Насыщение манной.

Миниатюра из Библии кард. Мацьевского. Ок. 1250 г. (NY Morgan. M 638. Fol. 9v)

были наказаны смертью. О сражении с Амаликом и др. кочевниками, к-рое заканчивается поражением Израйля, говорится в Числ 14. 39–45.

7. Визит к Моисею его тестя Иофора и административные преобразования (Исх 18. 1–27). Услышав о чудесах, в стан евреев, расположенный перед горой Божией, пришел тесть Моисея Иофор. Он исповедал превосходство Господа над всеми др. богами и совершил Ему жертвоприношения (18. 10–12). На следующий день, видя, как Моисей утомлен тяжбами израильтян, Иофор предложил передать адм. и судебные обязанности Моисея (который отныне должен осуществлять только посреднические функции между народом и Богом) самым способным и честным представителям евр. народа, назначенным для разрешения спорных ситуаций. Описание реформы Иофора содержит тер-



Исход из Египта.
Обрезание Елиезера,
сына Моисея. Роспись
Сикстинской капеллы,
Ватикан. Ок. 1482 г.
Худож. П. Перуджино

минологию, к-рая в посл. используется в текстах, связанных с военными преобразованиями (Исх 18. 21 сл. и 1 Цар 8. 12; 2 Цар 18. 1; 4 Цар 1. 9 сл.; 11. 10). С одной стороны, рассказ об

Иофоре выпадает из общей хронологической последовательности изложенных в кн. Исход и др. книгах Пятикнижия событий, что позволяет мн. исследователям поместить его после рассказа о даровании заповедей. Так, в Исх 18. 5 сказано, что народ расположился станом вокруг горы Божией, однако о приближении израильтян к ней сказано только в Исх 19. 1–2. Во Втор 1. 15 адм. преобразования Иофора представлены как происшедшие уже после того, как народ покинул Синай. С др. стороны, тематически место этого эпизода выглядит осмысленно: его 1-ю часть, посвященную положительной роли Иофора как иноплеменика, можно противопоставить поведению Амалика по отношению к Израилю в Исх 17. 8–13, а 2-я часть предвозвещает посредническую роль Моисея как законодателя, подробно раскрытую в др. половине книги.

II. 1. Теофания на горе Синай и дарование 10 заповедей (Исх 19. 1–20. 21). В 3-й месяц после И. из Египта народ подходит к горе Синай и располагает станом для приготовления при помощи Моисея к встрече с Богом, Который принес их к Себе из страны рабства «на орлиных крыльях» (19. 4). Израильтяне должны пройти особое посвящение у Бога, чтобы стать «царством священников и народом святым» (19. 6). В ответ они обязуются исполнять слова Господа (19. 7–8). Народу под угрозой смерти запрещается подходить к подножию горы до начала теофании (19. 12–13). Через 3 дня Бог открывает Себя и дарует израильскому народу закон. В сопровождении грома, молнии, трубного звука и густого облака

Господь сошел на гору Синай «в огне» (19. 18). В отличие от кн. Исход,

где устрашающие признаки предшествуют описанию теофании, в кн. Второзаконие они завершают дарование заповедей (см.: Втор 5. 22 сл.). Моисей как посредник между Богом и израильским народом несколько раз восходит на гору Синай, чтобы

получить от Господа заповеди, и сходит вниз, к народу. Из текста Исх 20 не ясно, слышит ли народ слова заповедей непосредственно от Бога или только через Моисея (см.: Исх 20. 18), в отличие от кн. Второзаконие, где точно сказано, что Бог говорил с народом «лицом к лицу» (Втор 5. 4). Согласно кн. Исход, народ стоял в отдалении, а «Моисей вступил во мрак, где Бог» (Исх 20. 21; «мрак» — по LXX: ὑβός; MT: *niggas'el-hā'arāpel* — «приблизился к облаку»).

В православной традиции заповеди представлены следующим образом: 1-я заповедь — Исх 20. 3; 2-я — стихи 4–6; 3-я — ст. 7; 4-я — стихи 8–11; 5-я — ст. 12; 6-я — ст. 13; 7-я — ст. 14; 8-я — ст. 15; 9-я — ст. 16; 10-я — ст. 17. В католич. и лютеран. традиции Исх 20. 3–6 (1-я и 2-я заповеди в правосл. традиции) понимаются как одна заповедь, а стих 20. 17 (10-я заповедь в Православии) разделяют на 2 заповеди; тем самым 3-я заповедь становится 2-й, 4-я становится 3-й и т. д. Текст 10 заповедей (20. 1–17) представлен с незначительными вариантами во Втор 5. 6–21, а также эксплицитно выражен в развернутом истолковании в 3 основных собраниях законов: в т. н. Книге завета (Исх 20. 22 – 23. 33), в законах святости (Лев 17–26) и в девтеронимическом корпусе (Втор 12–28) (также о содержании, структуре и значении этого раздела см. ст. *Десять заповедей*).

2. Собрание правовых, нравственных и обрядовых установлений закона (Исх 20. 22 – 23. 33). После запрета делать изображения богов и предписаний о жертвеннике (Исх 20. 22–26) излагается собрание правовых постановлений (21. 1 – 22. 20), за их нарушение предусмотрены наказания. Многие из этих норм имеют аналоги среди дошедших до нас законов Месопотамии (в частности, в кодексе Хаммурапи) и Хеттского царства. В отличие от 10 заповедей и от 2-й части сборника прямое обращение к слушающему встречается в этом разделе лишь несколько раз (21. 2, 23; 22. 18). Законы сгруппированы по тематическим разделам. На 1-е место (21. 1–11) вынесены законы о правах рабов-евреев, что может быть связано как с актуальностью данной темы для Др. Израиля (ср.: Иер 34. 8–22), так и с контекстом дарования зако-

нов: поскольку Израиль был освобожден из егип. рабства, то должен проявить милосердие к рабам. Далее рассматриваются различные преступления (от более тяжких к менее тяжким): напр., против личности, к-рые карались смертью (Исх 21. 12–17); телесные повреждения, в т. ч. причиненные животными (21. 18–32); вред, нанесенный домашнему скоту (включая его кражу; 21. 33 – 22. 4) и порча урожая (22. 5–6); регламентируются имущественные споры и говорится о праве заемщиков (22. 7–15); сообщается об ответственности за соблазнение необрученной девушки, включая компенсацию ее родителям (22. 16–17).

Вторая часть сборника (22. 18 – 23. 19) содержит нравственные и обрядовые наставления, к-рые, как и 10 заповедей, непосредственно обращены к слушающему. Сначала идут предписания предавать смерти тех, кто преступили особо значимые для евр. общества табу: ворожею (колдунью), скотоложника и того, кто поклоняется чужим богам (22. 18–20). Далее следуют наставления о необходимости оказывать милость пришельцам (переселенцам), вдовам и сиротам (22. 21–27). Дальнейшие

19), к-рые почти полностью повторяются в 34. 18–26 с небольшими отличиями. В 23. 14–17 описывается древнейший культовый календарь Израиля. Упомянуты лишь 3 праздника (тесно связанные с земледельческим годом) — праздники опресноков, жатвы и сбора плодов, при этом пасха не упоминается. Завершают этот раздел строгие предписания во время странствия по пустыне слушать глас Ангела Божия и держаться отдельно от общества и культа хананейн и др. народов, населяющих Палестину (23. 20–33), что является особенностью законодательных частей кн. Исход в отличие от параллельных мест в текстах закона в Лев 26 и во Втор 27–28, к-рые обычно заканчиваются собранием благословений и проклятий.

Одной из особенностей этого законодательного сборника является признание за рабами прав личности (Исх 21. 20, 26, 27), что не имеет параллелей в законах Древнего мира (см. также в ст. *Закон Моисеев*).

3. Заключение завета (Исх 24). Моисей пересказал народу все предписания закона, в ответ израильтяне принимают его слова как условие заключения завета (договора), обязуясь

следовать всему, что сказал Господь (24. 3). В ознаменование заключения завета Моисей построил жертвенник и поставил 12 священных камней —



*Прор. Моисей, ведущий народ.
Ростись ц. вич. Георгия
мон-ря Воронеж, Румыния.
1547 г.*

наставления в отличие от законов, изложенных в 1-й части сборника, не предусматривают юридических санкций за их нарушение; предполагается, что нарушителя постигнет не людское, а Божие возмездие. К ним относится повеление: «судей не злоловь и начальника в народе твоём не поноси», а также запрет есть мясо растерзанного зверя (22. 28–31). Далее следуют предписания о справедливости и правосудии (23. 1–9) и обрядовые предписания (23. 14–

по числу колен Израилевых; были принесены в жертву быки, кровью которых Моисей вначале окропил жертвенник, а затем, после чтения Книги завета, и весь народ со словами: «Вот кровь завета, который Господь заключил с вами о всех словах сих» (24. 8). Возможно, этот обряд указывает на новый статус народа: «...вы будете у Меня царством священников и народом святым...» (19. 6), поскольку окропление кровью обычно имело место при посвящении в священники (29. 20–21; Лев 8. 23–24, 30). Затем Моисей, Аарон, Надав, Авиуд и 70 старейшин Израиля поднялись на гору для совершения жертвенной трапезы в присутствии

Бога, под ногами Которого они увидели «нечто подобное работе из чистого сапфира и, как самое небо, ясное» (Исх 24. 10). Этот стих можно соотносить с созерцанием Славы Господа и утверждением о невозможности человеку видеть лицо Бога (33. 18–23). Моисей вступил в облако на вершине горы, чтобы получить от Бога каменные скрижали с текстом законов.

III. 1. Предписание построить скинию (Исх 25. 1 – 27. 21). Заключение завета с Богом открыло возможность для Израиля к регулярному общению с Богом во внешних формах. Бог повелел собрать ценные материалы, чтобы построить Ему место обитания посреди народа — святилище или скинию собрания (25. 8; 27. 21). Образ скинии во всех деталях был показан Моисею в видении на горе (25. 9, 40; 26. 30; 27. 8). Сначала дается описание ее наиболее важного элемента — ковчега-хранилища для «скрижалей завета» (24. 12; 31. 18). Крышку ковчега будут украшать изображения херувимов, там Бог будет «открываться» Моисею и давать повеления (25. 22). Далее следует описание столов предложения (25. 23–30) и семисвечника (25. 31–40). Мн. украшения скинии изготовлены из золота или дерева, покрытого золотом, что призвано подчеркнуть святость этого места. Внутреннее убранство скинии включает различные покрывала из льна, виссона, голубой и червленной шерсти, на которых вытканы изображения херувимов (26. 1) и которые соединяются вместе золотыми петлями (26. 5–6). Внутренние покрывала скинии должны защищаться внешним покрывалом из козьей шерсти (26. 7–13). Брусья из дерева ситтим (акации), установленные в серебряные подставки и скрепленные шипами, образуют стены скинии, все деревянные части к-рых также покрываются золотом (26. 15–30). Завеса из лучших тканей (виссона и разноцветной шерсти) отделяет «святое святых», где хранится ковчег завета, от остального святилища (26. 31–33), вход в которое также обозначается с помощью др. завесы узорчатой работы (26. 36). Квадратный жертвенник для всесожжений из дерева с 4 рогами, расположенный во дворе скинии, покрывается медью и содержит кольца для переноса его на деревянных шестах (27. 1–8). Льняные

завесы, растянутые на столбах с медными подставками, обозначают прямоугольный двор (27. 9–19). Т. о., материалы, из к-рых изготовлены скиния и ее элементы, расположены строго в соответствии с 3-частным делением священного пространства скинии и отражают степень святости ее частей.

2. Богослужебные уставы и постановления о священнослужителях (Исх 27. 20 – 31. 18). Для организации внешних форм общения народа с Богом учреждается ветхозаветное священство, к-рое является «священством в священстве», т. е. в среде народа, к-рый уже состоит в завете, т. е. в особых отношениях, с Богом. Описание облачения священнослужителей (богато украшенных одеяний Аарона и более простых одеяний его сыновей — Исх 28) предваряет повеление сынам Аарона поддерживать в темное время суток свет в светильнике скинии с помощью чистого оливкового масла (27. 20–21). Затем следует описание ритуала посвящения Моисеем Аарона и его сыновей в священники (29. 1–37), с которым тесно связано предписание о ежедневных жертвоприношениях: они должны совершаться в святилище и включать заклятие 2 агнцев — утром и вечером (29. 38–39). Как Господь является Владыкой всего Израиля, так и это святилище должно иметь всенародное значение: к месту, где видимым образом проявляется присутствие Божие, все мужчины-евреи обязаны являться трижды в год (23. 17). Через надлежащее исполнение богослужебных предписаний Бог должен обрести особый способ пребывания среди Израиля: именно в этом разделе специально сказано, что Господь вывел израильтян «из земли Египетской, чтобы... обитать среди них» (29. 46).

Заключение этого раздела содержит богословские основания служения священства (29. 42–46), оно может быть отнесено ко всему описанию служения в скинии (т. е. к концу 31-й гл.). За этим, завершающим, отрывком следуют описание покрытого золотом деревянного кадильного жертвенника для совершения воскурений внутри святилища (30. 1–10); предписание собирать половину священного сикля с каждого израильтянина во время переписи в качестве жертвенного выкупа за жизнь в пользу святилища, чтобы



Устройство прор. Моисеем чана для омовений. Витраж ц. Сен-Этьен-дю-Мон, Париж. XVI в.

защитить каждого жителя от «язвы губительной» (30. 12); описание медного умывальника и его использования священнослужителями (30. 17–21), а также способов употребления благовоний в богослужении, особенно при помазании миром и воскурении фимиама (30. 22–38). Затем Бог назначает мастеров для изготовления описанных в этих предписаниях предметов (31. 1–11). Далее провозглашается закон о субботе, предписывающий наказание смертью за его нарушение (31. 12–17). Этот закон подразумевает преимущество субботнего покоя даже над сакральными работами по обустройству святилища.

Некоторые комментаторы помещают повествование Исх 25. 1 – 31. 17 в конце рассказа о *золотом тельце*, т. о., рассказ о выполнении приказа построить скинию следует сразу за рассказом об обстоятельствах получения закона (см., напр.: Greenberg, Sperling. 2007. P. 617–618).

3. Рассказ о золотом тельце (Исх 32–34) — это описание падения, за к-рым следуют отвержение народа Богом, покаяние и восстановление завета. Во время пребывания Моисея 40 дней на горе народ израильский, опасаясь, что их предводитель больше не вернется, упростили Аарона изготовить им бога, к-рый бы, по его словам, «шел перед нами» (т. е. повел бы израильтян за собой — Исх 32. 1). Аарон отлил статую тельца (или быка, традиционно служившего на Востоке символом муж. силы), переплавив принесенные народом золотые серьги, и учредил затем праздник Господу, образом Которого (или Его присутствия) отныне должен являться золотой телец. Тем са-

мым израильтяне нарушили предписание 2-й заповеди (20. 4, 23). В гневе Бог повелевает Моисею спуститься с горы, обещая уничтожить «жестоковыйный» народ (32. 7–10), но ходатайство Моисея отводит Божий гнев от народа. Сойдя с горы и увидев ритуальное пиршество, Моисей в гневе разбивает скрижали завета, что означает расторжение завета, и, превратив тельца в прах и смешав его с водой, заставляет народ выпить этот раствор, что, возможно, является ритуальным актом, подчеркивающим разрушение идола (*Durham*. 1987. P. 430). Моисей поручает собранию левитов предать отступников смерти: они убили 3 тыс. чел. и тем самым оказались достойны стать священниками Господа (Исх 32. 29). Моисей стремится вымолить прощение за преступление Израиля, в ответ Господь посылает Своего Ангела, к-рый будет возглавлять шествие народа по пустыне (32. 34; 33. 1–3). В знак отчуждения народа от Бога за его преступление Моисей установил вне стана шатер, к-рый стал местом встречи с Богом, ее видимым образом был спускавшийся ко входу в шатер облачный столп (33. 7–11). Моисей просит Господа явить ему знак прощения и благоволения, в ответ Господь обещает, что проведет Свою славу и провозгласит Свое имя пред ним (33. 19); Моисей будет стоять в расщелине скалы и увидит Господа, но только «сзади», т. о., что Его Лик будет сокрыт (33. 22–23). В новом откровении Господь Сам провозглашает Свои атрибуты, или свойства, в виде 8 эпитетов (34. 6–7), к-рые вошли в посл. в тексты, посвященные восхвалению Его деяний (см., напр.: Иоил 2. 13; Иона 4. 2; Наум 1. 3; Пс 85. 15; 102. 8; 144. 8; Неем 9. 17).

Божественный ответ означает возобновление расторгнутого завета, что находит подтверждение в повелении изготовить новые скрижали: Бог напишет на них «слова, какие были на прежних скрижалях» (Исх 34. 1). При возобновлении завета основными условиями являются запрет делать изображения божества (Исх 34. 11–17; ср.: 20. 22–23) и неуклонное исполнение календарных и обрядовых предписаний (34. 18, 22–24; ср.: 23. 14–19), т. е. тех заповедей, к-рые народ нарушил в рассказе о тельце. В гл. 34 также повторяются Божие обещание изгнать жителей Ханаана и призыв к изра-

ильтянам не заключать с ними договоров (34. 11–16; ср.: 23. 20–33). Согласно Исх 34. 1, на новых скрижалях начертаны те же слова, что и на прежних (24. 12; 31. 18), но в Исх 34. 28 эти заповеди названы «десятословием» (это выражение более характерно для кн. Второзаконие (Втор 4. 12; 10. 4), в кн. Исход встречается только в этом месте). Когда Моисей спускался с горы, держа новые скрижали, его лицо «стало сиять лучами оттого, что [Бог] говорил с ним» (34. 29), так что, обращаясь к народу, он вынужден был закрывать лицо покрывалом.

4. Сооружение скинии (Исх 35–40). Перед началом работ Моисей вновь предупреждает израильтян о необходимости соблюдения святости субботнего дня (35. 1–3), а затем напоминает о сборе приношений и ценных материалов, необходимых для строительства скинии, и призывает приступить к работе «мудрых сердцем», из среды которых затем специально назначает наиболее способных мастеров (35. 10, 30–35). Рассказ о сооружении скинии в Исх 36–39 повторяет предписания о ее устройстве в Исх 25–27 с незначительными изменениями и другим расположением материала; добавляется рассказ о затра-



Приношение израильтян для скинии. Миниатюра из Псалтири Елизаветы Тюрингской. XIII в. (Национальный археологический музей, Чивидале-дель-Фриули. Cod. CXXXVII. Fol. 120v)

тах на работы (38. 21–31). Вначале речь идет об изготовлении покровов (36. 8–19), каркаса (36. 20–30) и завесы с покрывалом (36. 35–38); затем следует описание ковчега завета (37. 1–9), стола для хлебобулочных изделий (37. 10–16), светильника (37. 17–24), жертвенника для благовоний (37. 25–28), благовонных воскурений (37. 29), жертвенника всежжения (38. 1–7), чана для омовений (38. 8) и одежд священнослужителей (39. 1–31).

Результат работ был представлен Моисею, к-рый благословил мастеров (39. 32–43) и в «первый месяц второго года» (40. 17) после И. совершил освящение скинии собрания. Слава Господня (*kəbôd yhw̄h*) как знак Божественного присутствия в образе облака наполнила святилище (40. 34; ср. присутствие Его славы в образе облака и огня на вершине Синая в Исх 24. 16–17). Теперь, когда Израиль отойдет от Синая, Божественная слава будет сопровождать его. Построенная скиния становится напоминанием о Синайском откровении, о к-ром народ будет вспоминать во время богослужения в странствии по пустыне.

Кн. Исход завершается рассказом о том, как облако Господне сопровождало Израиль во время странствия по пустыне (40. 36–38), тем самым предвосхищая дальнейшее, более подробное повествование об этих событиях в кн. Числа (особенно в Числ 9. 15–23).

Э. П. С.

Книга Исход в древних экзегетических традициях. Тема И. в других книгах Ветхого Завета. В ВЗ не встречается устойчивый термин на евр. языке для обозначения И. как события; это понятие выражается через инфинитивные конструкции от глагола *uḡ* — «уходить» (Исх 19. 1; 2 Пар 5. 10; Мих 7. 15). В повест-

вовании Пятикнижия И. из Египта представлен одной из основных тем Божественного обетования,

пророчески предвещанного еще протцам (Быт 45. 28; 46. 3–4; ср.: 50. 24–25). В последующей традиции ВЗ тема И. была переосмыслена в связи с другими событиями, такими как странствие по пустыне, Синайское откровение, вступление в землю обетованную и т. п.

Устойчивое словосочетание «вывел Господь Израиля из Египта» (Исх 18. 1) встречается в различных вариантах в тексте Пятикнижия: во введении к декалогу (Исх

20. 2; Втор 5. 6); в законах святости (Лев 19. 36; 22. 33; 25. 38; 26. 13); в культовых установлениях (Лев 11. 45; Числ 15. 41); в пророчествах Валаама (Числ 24. 8); в заповедях Второзакония (Втор 6. 12; 8. 14; 13. 10; 20. 1); оно встречается также в более поздних по времени написания отрывках, восходящих к второзаконнической традиции (Суд 2. 12; 3 Цар 9. 9; 4 Цар 17. 7, 36), в рассказе о золотых тельцах, установленных Иеровамом I (3 Цар 12. 28; ср.: Исх 32. 4, 8; Неем 9. 18), и в пророческой лит-ре (Иер 2. 6; 16. 14 – 23. 7; Дан 9. 15). Богословские основания для



*Чудеса во время исхода
израильтян из Египта.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. XIII в.*

избрания Богом израильтян Своим народом изложены во Втор 7. 7–11; особенно подчеркивается тема И. как избавления от рабства (Втор 7. 8; ср.: 9. 26), а сам И. евр. народа осмысливается как возврат Богом Своего владения, т. е. Израиля (Исх 15. 13 и 2 Цар 7. 23; Исх 15. 16 и Пс 73. 2).

В ветхозаветной письменности память об И. определила становление исторической традиции Израиля, связанной с осмыслением спасительных деяний Бога в отношении Своего народа. Поэтому значение И. как начального этапа истории Израиля, отсылка к этим событиям формируют предание избранного народа: «...не видано было подобного сему от дня ищшествия сынов Израилевых из земли Египетской до сего дня» (Суд 19. 30; 1 Цар 8. 8; 2 Цар 7. 6; ср.: Ам 9. 7). В др. местах при упоминании об И. из Египта акцент сделан на связанных с ним последующих событиях истории Израиля (Втор 11. 10; Суд 2. 1; 6. 13; 1 Цар 10. 18; Нав 2. 10; Пс 113. 1 сл.). И. из Египта становится основополагающим дидактическим принципом, ключом к объяснению и пониманию Моисеева законодательства, ядром которого было откровение о спасительных действиях Бога в истории Израиля (Втор 6.

21–23; 26. 8; Нав 24. 6–7). И. обособливает установление празднеств и культовых обычаев Др. Израиля (Втор 16. 1, 3, 6; Исх 12. 26–27; 13. 3, 8, 14–16; 23. 15; Лев 23. 42–43). Память об И. как об избавлении от рабства израильтян в Египте стала основой мн. социальных и нравственных требований Моисеева законодательства (Втор 5. 15; 10. 19; 15. 15; 16. 12; Исх 22. 21; 23. 9; ср.: Лев 19. 34).

В пророческих книгах ВЗ встречается много аллюзий на И., к-рые не только служат отправными точками нравственных увещаний, но и становятся важными смысловыми ориентирами, их упоминание должно пробуждать в народе

чувство благодарности Богу и ответственности перед Богом (см., напр.: Ам 2. 10; 3. 1; 5. 25; Ис 4. 5 сл.; 10. 24–26; 11. 15 сл.;

Мих 6. 1–5; 7. 15; Агг 2. 5). Образ И. стал выразительным средством для провозвестия надежды на возвращение из плена.

Наиболее ярко тема И. раскрыта в Книге прор. Осии в контексте откровения о Божественной любви к Своему народу. Господь полюбил и призвал Израиль из рабства как Своего сына, еще когда евреи были в Египте (Ос 11. 1). Израиль (представленный в образе возлюбленной) стал служить чужим богам и поэтому должен быть снова отведен в пустыню, с тем чтобы Господь смог опять обратиться к «сердцу» народа, как во времена И.; т. о. дается надежда на новое овладение Св. землей (2. 14–16). Это обращение к ранней истории Израиля, к событиям угнетения в Египте и странствия по пустыне призвано воспитать заблудший народ (9. 3; 11. 5; 13. 1–11).

К осмыслению событий И. в Книге прор. Осии примыкают слова из Книги прор. Иеремии о любви Бога к Израилю-невесте во время странствия по пустыне (Иер 2. 2 сл.; ср.: 31. 2), об измене Израиля, который роптал на Бога после того, как Бог вывел его из Египта (2. 5–9). Согласно прор. Иеремии, Бог, когда вывел

израильтян из Египта, дал им заповеди не о жертвоприношениях, а о том, чтобы слушать глас Божий (7. 21–28). Часто упоминание об И. в Книге прор. Иеремии связано с рассказом о заключении завета (11. 1–8; 14. 21; 31. 31; 34. 13). Также тема И. присутствует в молитве Иеремии вместе с рассказом о завоевании Св. земли (32. 20–22) и в пророчестве об обратении милости Божией новым остатком Израиля, собранным из стран рассеяния (31. 2 сл.; ср.: 16. 14 сл.; 23. 7 сл.).

Аллегорическое изображение любви Бога к Израилю как отношений между возлюбленными продолжается и в Книге прор. Иезекииля (Иез 16), но в др. главах события И. представлены иначе. Согласно Иез 20. 5–14, Бог избрал Израиль, открыв Себя Своему народу в Египте, пообещав привести его в землю обетованную, требуя отвергнуть служение егип. идолам. Израиль пренебрег любовью Божией и не оставил идолослужения, но все же Господь исполнил обещанное и даровал евреям закон, к-рым они также пренебрегли. Спасительные деяния, описанные в кн. Исход, были совершены Господом для того, чтобы Его имя «не хулилось перед народами» (20. 9). Евреи уже в пустыне отступили от установлений, данных им Богом, и это привело к катастрофе плена (ср.: 20. 36). Намек на И. как на знак избранности Израиля и его исключительное положение среди остальных народов содержится в Иез 34. 13.

В Книге прор. Исаии события И. представлены в качестве непосредственной параллели с провозвестием о возвращении (т. е. новом И.) из вавилонского плена. Особый акцент делается на темах искупления и странствия Израиля по пустыне (Ис 48. 20 сл.), ритуальной чистоты (52. 11 сл.; ср.: Исх 12. 11), истребления гонителей евр. народа в море и заботы Бога о Своем народе во время странствия по пустыне (Ис 43. 16–21). Новый И. евр. народа из Вавилонии будет сопровождаться не тяжелыми испытаниями, как И. из Египта, но скорее радостным подъемом духа; народу гарантируется безопасное сопровождение при возвращении (52. 9–10). Отдельные мотивы И. из Египта без прямых отсылок встречаются в Ис 40. 1–8; 41. 17–20; 49. 8–13; 51. 9–15.

Многочисленные поэтические аллюзии на И. представлены в Псал-

тири, где события И. из Египта и странствия по пустыне упоминаются в контексте восхваления деяний Бога для Своего народа. Прославление Господа как освободителя и спасителя Своего народа в этой книге преимущественно базируется на тематике И. Господь прославляется за спасение избранного народа во времена И. (Пс 66. 7), могущественные деяния Бога назидательно противопоставлены забвению и ропоту израильян (77. 10–55), Израиль показан как стадо овец, которых Господь проводит через пустыню (77. 52). Израиль, выведенный Господом из Египта, представлен в образе виноградной лозы, которую Он посадил в плодородную землю (79). Звучит призыв к покорности Богу, Который освободил Израиль от рабства и «снял с рамен его тяжести, и руки его освободились от корзин» (80. 7). Величие Господа прославляется через наведение на Египет казни ради спасения избранных (104. 26–45), к-рых Он вывел из Египта в радости и веселии (104. 43). Осуждаются непокорность народа и его грехи в Египте и в пустыне по отношению ко Господу, Который «спас их ради имени Своего, дабы показать могущество Свое» (105. 8). Событие И. метафорически представлено через образы моря, Иордана и гор, к-рые были вынуждены расступиться перед Господом, когда Он выводил Израиль из Египта (113). Пс 134–135 — это благодарственное славословие Бога, Избавителя Израиля от рабства, соединенное с Его прославлением как Творца мироздания.

Вторая часть неканонической Книги премудрости Соломона представляет собой назидательный апологетический пересказ событий И. (Прем 10–19) как пример попечения и заботы Господа о Своем народе (19. 21). Акцент при этом сделан на том, что Бог, Которому подчинены все стихии и все живое на земле (19. 16–21), поставил их в услужение евреям и использовал во время И. воду (11. 5–15), огонь (16. 16–28), а также зверей и чудовищ (16. 1–4) для наказания египтян. В книге встречаются вполсл. важные для христ. традиции прообразы: медный змий именуется «знамением спасения» (σῶματις) (16. 6), манна — «пищей ангельской», приятной на вкус каждому (16. 20). Описание страха, охватившего души египтян во время



Сбор манны.
Фрагмент «Алтаря св. Причастия».
1464–1467 гг. Худож. Дирк Баутс
(ц. св. Петра в Лёвене, Бельгия)

божественной казни (Исх 10. 21 сл.), носит подчеркнuto риторический характер (17. 1–20), а Божественное слово, приговаривающее к смерти егип. первенцев, метафорически сравнивается с острым мечом (18. 15–16).

Книга Исход в межзаветной литературе. В притче из Книги Еноха (1 Енох. 89. 20–27) египтяне и израильяне представлены в образе волков и овец. Книга Юбилеев приписывает злomu ангелу Мастеме замысел уничтожить евреев руками фараона и волхвов (Юб. 48. 2, 12–15). Согласно Книге Юбилеев, И. произошел спустя примерно 2410 лет от сотворения мира (47. 1; 48. 1; 49. 1). Евреи шли к морю с 15-го по 21-й день месяца нисана, и этот период соответствовал неделе пресных хлебов (49. 1); с 15-го по 18-й день Мастема был пленен и Израиль имел время для отдыха после перехода через море (48. 15).

В «Откровении Варуха» упоминается о манне, которая хранится в небесной сокровищнице и вновь будет излита на землю в мессианские времена (2 Вар. 19. 8). Исследователи сопоставляли этот текст с откровением Спасителя о хлебе жизни в Ин 6 (Gartner B. John 6 and the Jewish Passover. Lund, 1959. P. 19). В апокрифической иудейской лит-ре поэтический пересказ событий И. содержится в оракулах сивилл (Sib. 3. 248–257).

Книга Исход в сочинениях языческих авторов. Сведения об И. евреев из Египта в эллинистической лит-ре появляются не ранее III в. до

Р. Х. По большей части эти сочинения были созданы с полемическими целями и представляют собой искаженное евр. предание. Гекатей Абдерский (III в. до Р. Х.) сообщал, что когда в Египте много людей умерло от эпидемии некоей болезни, то власти, увидев в этом знамение божественного гнева, изгнали из страны всех чужеземцев, в т. ч. и евреев. Тогда Моисей, превосходящий мужеством и мудростью др. евреев, увел их в свою страну (см.: *Diodor. Sic. Bibliotheca. XL 3. 1–3*). Далее Гекатей рассказывает об особенностях Моисеева законодательства и о том, что он, «будучи сам изгнанником, узаконил нелюдимый и замкнутый образ жизни», отличавший евреев от остальных народов (*Ibid. XL 3. 4*). У Страбона Моисей представлен в качестве егип. жреца, к-рый покинул страну, поскольку отвергал почитание божества в образе животного. После того как он изложил свое учение, множество разумных людей последовало за ним в «Иерусалимы», и он учредил для них законы (*Strabo. Geogr. XVI 2. 35–36*).

Егип. историк Манефон (IV–III вв. до Р. Х.) датировал И. евреев из Египта правлением фараона Тетмосиса (возможно, Яхмоса: XVI в. до Р. Х. — *Ios. Flav. Contr. Ap. I 230 sq.*). Кроме того, он первым отождествил предков евреев с *гиксосами* («царями-пастухами»). Согласно Манефону, гиксосы после многих лет жестокого правления страной заключили мирный договор с фараоном Тетмосисом и покинули Египет. В сир. пустыне из-за страха перед могуществом Ассирии они построили г. Иерусалим (букв. — Иеросолимы, *Ἱεροσόλυμα*) на земле, которая впоследствии была названа Иудея (*Ibid. I 75–92*). Согласно др. фрагменту сочинения Манефона, царь Аменофис (возможно, XIII в. до Р. Х.) попытался изгнать из страны прокаженных и «нечистых» и отправил 8 тыс. чел. на работы в каменоломни Нила. Их предводителем стал жрец Осарсиф, которого Манефон отождествил с Моисеем. Этот Осарсиф установил среди изгнанников обычаи и законы, запрещавшие, в частности, поклонение егип. богам. Объединившись с изгнанниками ранее гиксосами, «нечистые» разграбили Египет, разрушили храмы и статуи богов (*Ibid. I 232–250*). Сообщения Манефона воспроизводятся вполсл. александрийскими историками I в. по Р. Х.: Херемоном

(Ibid. I 288–292), Лисимахом (Ibid. I 34 sq.), Апионом (Ibid. II 1–13), Цельсом (Orig. Contr. Cels. I 23; III 5; IV 47). Тацит следовал сообщению Лисимаха и Апиона (Tac. Hist. V 3 sq.).

Философ-неопифагореец Нумений Апамейский во фрагменте 3-й кн. трактата «О благе», повествуя об изгнании евреев из Египта, с благодарностью упоминает о егип. храмовых писцах (т. е. о магах) Ианнии и Иамврии. Именно они благодаря искусству магии смогли отвести наиболее ужасные напасти, к-рые Моисей (в греч. оригинале Мусайос — Μουσαῖος), способный, как никто, молиться Богу, навлек на Египет (Euseb. Praep. evang. IX 8. 1–2). Очевидно, имена егип. магов восходят к иудейскому преданию. Об Ианнии и Иамврии упоминали также Плиний (Plin. Sen. Natur. hist. XXX 1. 14) и Апулей (Apul. Apol. 90). Имя Ианний встречается в текстах Кумрана, в т. н. Дамасском документе (CD-A 5. 18–19). Возможно, что через агадическое предание эта история была известна и ап. Павлу, к-рый обращается к ней во 2-м Послании к Тимофею (2 Тим 3. 8). Ориген упоминает апокрифическое сочинение об Ианнии и о Мамврии (Orig. Comm. in Matth. 27. 9).

Книга Исход в литературе эллинистического иудаизма играла значительную роль прежде всего в сочинениях представителей Александрийской традиции. Еврейские историки Евподем и Артапан в полемике с языческими авторами противопоставляли содержащим фантастические подробности сообщениям об И. в сочинениях Гекатея Милетского и Манефона более достоверный и выверенный рассказ, стремясь верно передать факты Свящ. истории и вызвать у язычников расположение к евреям. Согласно Артапану, фараон даровал евреям свободу под влиянием бедствий, обрушившихся на Египет. Также он приводит свидетельство местных жителей о том, что Моисей имел привычку наблюдать за морскими течениями; это позволило ему провести людей невредимыми по высохшим проходам в море. По мнению Артапана, в специальном объяснении нуждается тот факт, что евр. народ во время И. из Египта «обобрал... Египтян» (Исх 12. 35–36). Согласно Артапану, драгоценные вещи были взяты у жителей Египта в качестве ссуды (Euseb. Praep. evang. IX 27, 34 sq.). Обра-

щаясь к толкованию этого места, Иосиф Флавий называет драгоценные подарки, к-рые египтяне дали евреям, «отчасти для того, чтобы тем ускорить их исход, отчасти также на память о взаимных добрых соседских отношениях» (Jos. Flav. Antiq. II 14. 6 [314]). Согласно Филону, в этом стихе, очевидно, речь шла о компенсации евреям за их рабский труд (Philo. De vita Mos. I 141). У христ. авторов этот вопрос тоже был предметом обсуждения (Iren. Adv. haer. IV 30. 1–4; Tertull. Adv. Marcion. II 20; Clem. Alex. Strom. I 23. 157. 2 sq.).

Иосиф Флавий многократно обращался к событиям И. в полемических целях, он выступал против тех егип. историков, к-рые критически рассматривали личность Моисея (Jos. Flav. Contr. Ap. I 279 sq.). В «Иудейских древностях», следуя за Артапаном, он приводит свой вариант рассказа об И., дополняя его агадическими преданиями (Idem. Antiq. II [315] — III [213]). При этом ему, как и Артапану, свойствен рационалистический подход. Так, Иосиф Флавий заметил, что переход евреев через Красное м. оказался возможен как по воле Божией, так и «сам собою» (ταὐτόματον — Ibid. II 16. 5 [347]), и дополнил это сообщение только ему известным преданием о том, как однажды Памфилийское м. (большой залив Средиземного м. у юж. побережья М. Азии) отступило перед войском Александра Великого. Чудо в Мерре (Исх 15. 23 сл.) объясняется тем, что Моисей приказал сильным мужчинам из народа вычерпать «горькую» воду из заброшенного колодца, чтобы получить доступ к более чистым источникам воды (Jos. Flav. Antiq. III 1. 2). Также у Иосифа Флавия приводится раннее свидетельство литургического воспоминания об И., когда он говорит о необходимости дважды в день, утром и вечером, молитвенно благодарить (μαρτυρεῖν) Бога за те блага, к-рые он даровал евр. народу по освобождению из Египта (Ibid. IV 8. 13 [212]).

Сохранилась написанная ямбическим триметром в 269 стихах драма «Исход» (Ἐξουγωγή) поэта Иезекииля (Эзеркиеля) (II в. до Р. Х.), Александрийского иудея. Выдержки из нее приводят Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский (Clem. Alex. Strom. I 155. 1; Euseb. Praep. evang. IX 28. 1 sq.). Автор поэмы от-

лица Моисея пересказывает события И., опираясь на иудейские предания (Jacobson H. The Exagoge of Ezekiel. Camb., 1983. P. 36–37; OTP. Vol. 2. P. 803–819).

Среди писателей эллинистического иудаизма событиям И. больше всего внимания уделил Филон Александрийский. В 1-й книге — «О жизни Моисея» он, следуя буквально тексту Свящ. Писания, рассказал о жизни Моисея от его рождения до восхождения на гору Синай, изложение имеет преимущественно характер нравственно-назидательного истолкования. обстоятельно разобраны история егип. казней (Philo. De vita Mos. I 96–143), переход через Красное м. (Ibid. I 167–180), чудеса в пустыне (Ibid. I 181–213). Филон Александрийский считал, что Бог открывает Свою волю в событиях И. прежде всего посредством «знамений и чудес» (διδάσκειν καὶ τεράτων — Ibid. I 95), поэтому в пересказе библейского повествования о переходе евреев через море он сделал акцент на описании чудесных явлений (Ibid. I 177–180; II 246–257). Во 2-й книге под влиянием эллинистической экзегезы Филон Александрийский аллегорически толковал основные события евр. истории и культовые установления закона Моисеева, подчеркивая в апологетических целях связь между евр. праздниками и временами года (Ibid. II 221 sq.). В др. его труде, сохранившемся преимущественно в арм. переводе, «Вопросы и решения в Исходе» (Quaestiones et solutiones in Exodum; критическое издание: Philon d'Alexandrie. Quaestiones et solutiones in Exodum / Introd., trad. et notes par A. Terian. P., 1992), говорится о важности для правильного истолкования установления прежде всего букв. содержания исследуемого текста. Первоначально этот труд состоял из 6 книг, к-рые, по мнению Дж. Ройса, были составлены в соответствии с 8 разделами кн. Исход из вавилонского иудейского лекционария (Royse J. R. The Original Structure of Philo's Quaestiones // Studia Philonica. Chicago, 1976. Vol. 4. P. 61–62). Сохранившийся в арм. версии текст содержит комментарии в 2 книгах на следующие стихи: Philo. Quaest. in Exod. I 1–23; Исх 12. 2–23; Ibid. II 1–49; Исх 20. 25–24. 18; Ibid. II 50–102; Исх 25. 1–27. 3; Ibid. II 103–124; Исх 27. 20–30. 10. Большинство разделов этого сочинения

посвящено букв. истолкованию (haec ad litteram) законодательных частей текста кн. Исход; аллегорическое истолкование (ad mentem vero), к-рое намного меньше по объему буквального, представлено лишь в отдельных разделах (*Philo. Quaest. in Exod. I 5, 15, 16, 19, 23*).

Наиболее яркие примеры аллегорического истолкования кн. Исход распределены Филоном по всему корпусу его сочинений. Следуя собственному экзегетическому методу, он трактовал события И. прежде всего как этапы аскетического становления души: для него Египет означает неумеренную, пылкую часть души, к-рая стремится поглотить ум (*Idem. De agr. 88–89*), а также является символом страстей; Моисей, «чистейший ум», призван вывести отсюда народ, т. е. души человеческие (*Idem. De cong. erud. 83–84; 132, 163*). Егип. мудрецы — символы ложных умозаключений, к-рые действуют против добрых побуждений души, и софистики, к-рая поглощается, словно жезлом Аарона, истинной мудростью (*Idem. De migr. Abr. 76–85*). Егип. казни являются изображением образа жизни, организованного согласно требованиям плоти; обращенная в кровь вода реки (Исх 7. 21) символизирует лживое слово (или упрек), к-рое уничтожает рыбок, т. е. мысли (τὰ νοήματα) (*Philo. Somn. 2. 259 sq.*). Умерщвление егип. первенцев означает погубление страстей (*Ibid. 2. 266*). Огненный столп, сопровождавший евреев во время странствия по пустыне, символизирует λόγος, к-рый защищает аскетов от преследующих их неприятелей (*Idem. Quis rer. div. 203–205*). Переход Израиля через Красное м.— это победа над плотскими страстями, их символом является фараон с войском (*Idem. Somn. 2. 277–281; Idem. De agr. 79–83; Idem. De ebrietate. 111*). Превращение Моисеем «горькой» воды Мерры в сладкую демонстрирует, что присущая нам по природе добродетель только с помощью любви (или скорее влечения — ἔρως) к благу (или к труду) становится благородной и сладкой, достигая совершенства (*Idem. De poster. Cain. 156. 7; Idem. De cong. erud. 163–166; Idem. De migr. Abr. 36*). Источники воды Елима (Исх 15. 27) символизируют вступление в добродетельную жизнь. Прежде всего необходимо приблизиться к 12 источникам, к-рые являются циклом приуготов-

лений (προλαβείματα) к добродетели, и тогда венки из ветвей 70 пальм в свою очередь становятся наградой и украшением для вступивших на путь добродетели (*Philo. De fuga et invent. 183–187*). Манна является символом небесной пищи для души, т. е. мудрости — σοφία (*Idem. Leg. all. 3. 161–171; Idem. Quis rer. div. 191; Idem. De cong. erud. 174; Idem. De fuga et invent. 137; Idem. De mut. nom. 259*). Руки, к-рые Моисей простер во время битвы с Амаликом, означают возвышение духа, к-рое обеспечивает победу над страстями (*Idem. Leg. all. 3. 185–186*). Вступление Моисея во мрак (т. е. недоступную зрению область представлений о Сущем) является указанием на продвижение боголюбивой души в познании того, что Бог пребывает по ту сторону всякого образа (*Idem. Quis rer. div. 251; Idem. De mut. nom. 7; Idem. De poster. Cain. 14*).

В приписываемой Филону Александрийскому «Книге древностей библейских» (*Liber antiquitatum biblicarum*) особо описаны чудеса во время И.; отступление вод моря соотносится с разделением вод в Быт 1. 6 (*Ps.-Philo. Bibl. Antiq. 10. 5*). Согласно этому сочинению, Бог показал Моисею древо жизни и отломил от него ветвь, к-рая использовалась как посох при совершении чудес (*Ibid. 11. 15*); посох стал для Моисея знаком завета, подобным тому, как радуга была символом завета с Ноем (*Ibid. 19. 11*). Бог также показал Моисею небесные владения, где находятся запасы манны (*Ibid. 19. 10*).

И. в раввинистическом иудаизме. Тема И. является центральной в иудейской литургической традиции. Воспоминание о событии И. как о моменте рождения евр. народа закреплено в основной евр. молитве «Шема Исраэль», к-рую предписано совершать дважды в день. Третья часть молитвы, основанная на Числ 15. 37–41, содержит отсылку к И. (см. предписания о ней: Шемот Рабба. 21. 3; Берахот. 1. 1–2; 2. 2). Т. о., воспоминание (*zeker, zikkārōn*) об И. связано с исповеданием веры. В субботней молитве киддуш представлена связь между И. и творением мира: в параллельных стихах встречается упоминание о свюбде, дарованной благодаря И. евреям из Египта, и о выделении 7-го дня, субботы, из остальных дней творения.

Воспоминание о событиях И. лежит в основе чина празднования

пасхального седера. В чине пасхальной агады это отражено не только в обрядовом воспроизведении событий пасхальной ночи, но и в повторяющемся на протяжении всего последования праздника восхвалении Создателя за то, что Он избрал Израиль и оказал ему различные благодеяния во время И.: «Если бы не вывел отцов наших из Египта, то и мы, и дети наши, и дети наших детей остались бы рабами фараона в Египте» (Пасхальная агада. 5. 3: «Рабами были мы...»). В одном из разделов перечислены 14 благодеяний, оказанных Господом Израилю во время И.; каждое упоминание о благодеяниях завершается рефреном, что оно само по себе, даже без совершения остальных, «было бы достаточным для нас». Каждый участник торжества провозглашает это восхваление 14 раз (Там же. 5. 15: «Сколько много благ...»). Наиболее важным аспектом пасхального восхваления является тема освобождения от егип. рабства и прославления Бога, который «вывел нас из рабства на свободу, из горести в веселье, из траура в праздник, из тьмы в свет, из порабощения в освобождение» (Там же. 5. 18: «И потому мы обязаны...»). Также эта тема присутствует в молитве на поедание мацы — «хлеба свободы». Актуализация события И. в пасхальном празднестве звучит в требовании, обращенном к представителю каждого последующего поколения, «смотреть на себя так, как будто он сам, лично, вышел из Египта» (Там же. 5. 17: «В каждом поколении...»). Все, кто празднуют Пасху, должны задуматься, насколько они достойны участия в событии И., как бы не оказаться тем нечестивым сыном, который не был бы выведен из Египта (Там же. 5. 6: «Четыре сына»).

Наиболее полным агадическим мидрашом на кн. Исход является «Шемот Рабба» (X–XII вв.), он состоит из 52 разделов и делится на 2 основные части. Первая часть, написанная на древнееврейском языке, содержит толкование на Исх 1–10 (разделы 1–14) и представляет собой последовательное объяснение каждого стиха. По содержанию «Шемот Рабба» зависит от Вавилонского Талмуда и мидрашей Танхума. Вторая часть (разделы 15–52) посвящена истолкованию Исх 12–40 и написана преимущественно на мишнаитском еврейском языке с элементами

галилейского араб. языка, связана с традицией, восходящей к Иерусалимскому Талмуду.

Представленное в ВЗ богословское осмысление И. перерабатывается в раввинистической традиции, к-рая придает этому событию статус высшего и значимого для всех поколений израильтян откровения. Специально отмечается, что необходимым условием И. и перехода евреев через Красное м. являлось доверие к Богу (Шемот Рабба. 22. 3; Мидраш Техеллим. 106. 2). Освобождение израильтян от рабства подразумевало последующее заключение завета на Синае и принятие Божественных заповедей (Киддушин. 21b).

Ангелы на небесах не должны были петь, когда умерщвлялись егип. первенцы и во время перехода через море, пока сыны Израилевы не воспоют благодарственную песнь (Шемот Рабба. 23. 7; Мегилла. 10b; Санхедрин. 39b). В нек-рых мидрашах евреям запрещается радоваться гибели врагов в водах моря (Ялкут Мишле. 960), а повеление Притч 24. 17 «Не радуйся, когда упадет враг твой» было отнесено к гибели египтян (Песикта де Рав Кахана. 189a). Важность события И. в раввинистической традиции подчеркивается посредством гипербол: напр., говорится, что даже «рабыня при переходе через море видела такое, что ни Исаия, ни Иезекииль не созерцали» (Мехилта Рабби Ишмаэля. 3). Событие И. обосновывает необходимость выполнения предписания закона, особенно об использовании правильной меры весов и о запрете процентов (Лев 19. 36), исполнение этих заповедей означает признание события И. (Сифре Кедошим. VIII 10; Сифре Бехар. V 4). Освобождение Израиля от рабства, происшедшее в пасхальную ночь, указывает на буд. избавление евр. народа (Мехилта Рабби Ишмаэля. 14; ср.: Таргум Псевдо-Ионафана. Исх. 12. 42), а событие И. приобретает эсхатологическое измерение: во фрагменте таргума на Исх 15. 18 сказано, что в последние времена «Моисей отправится в путь из пустыни, а Мессия — из Рима» (The Fragment-Targums of the Pentateuch. R., 1980. Vol. 1. P. 80). Воспоминание об И. будет актуально и в мессианские времена (Берахот. 12b).

Событие И. в Новом Завете. Аллюзии на И. содержатся уже в первых главах повествований синоп-

тических Евангелий. В хвалебной песни старца Захарии, посвященной рождению Иоанна Предтечи, отражены нек-рые темы, связанные с богословием И.: «...Бог... посетил народ Свой и сотворил избавление ему» (Лк 1. 68), чтобы спасти его от врагов и вспомнить завет с ним (Лк 1. 71–72; ср.: Исх 3. 16 сл.; 6. 4 сл.; Пс 104. 8 сл.; 105. 10, 45). Рассказ об убиении по приказу царя Ирода младенцев напоминает приказ фараона уничтожить евр. первенцев (Исх 1. 16; Мф 2. 16). Сам Христос, будучи первожденным Сыном Божиим, спасается от преследования Ирода в Египте, из к-рого затем был призван, как и Израиль, первенец Господень, во времена И. (Мф 2. 14 сл.; ср.: Исх 4. 22; Ос 11. 1). Слова из Евангелия от Марка, сопровождающие начало служения Иоанна Крестителя: «Вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою» (Мк 1. 2) — восходят к Исх 23. 20: «Вот, Я посылаю пред тобою Ангела хранить тебя на пути...» Возможные ассоциации с И. можно найти в описании Крещения Спасителя св. Иоанном Предтечей, к-рое знаменует наступление эпохи нового И. (т. е. спасения). Сказано, что, «крестившись, Иисус тотчас вышел [ἀνέβη] из воды» (Мф 3. 16). Возможно, что глагол ἀναβαίνω используется для обозначения И. (Исх 13. 18) и вхождения в землю обетованную (Втор 1. 21).

Рассказ об искушениях Христовых и о 40 днях поста Его в пустыне (Мф 4. 1) связан с тематикой И., т. к. напоминает о 40 годах странствия Израиля по пустыне и 40 днях пребывания Моисея на горе Синай (Исх 24. 18). Параллели между чудесами, совершаемыми Иисусом во время земного служения и Моисеем во время странствия по пустыне, подкрепляются словами: «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11. 20). Выражение «перст Божий» восходит к Исх 8. 19, где повествуется о чудесах Моисея перед фараоном. Нагорная проповедь и дарование евангельских заповедей напоминают о даровании закона на горе Синай и подчеркивают роль Иисуса Христа как 2-го Моисея. Ученики Христовы называются «малым стадом» (Лк 12. 32), что, возможно, подразумевает отсылку к образу Бога, ведущего народ, слов-



Прор. Моисей получает скрижали завета на горе Синай.

Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне.
546–547 гг.

но стадо, через пустыню во время И. (Пс 76. 21; 77. 52; 79. 2).

Символикой И. наполнен рассказ о Преображении Господнем на горе Фавор: как и Христос с учениками, Моисей восходит на гору Синай в сопровождении соратников (Исх 24. 1; Мк 9. 2). Лицо Моисея после общения с Богом просияло лучами, как и одежды Иисуса (Исх 34. 29; Мк 9. 3). Апостолы слышат Божественный голос из облака (ср.: Исх 24. 16): «Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте» (Мк 9. 7), что отражает слова из Втор 18. 15, сказанные на горе Синай: «Пророка из среды тебя, из братьев твоих, как меня, воздвигнет тебе Господь Бог твой, — Его слушайте». О служении Иисуса Христа как о новом И. говорит евангелист Лука, к-рый замечает, что явившиеся на Фаворе Моисей и Илия «говорили об исходе Его, который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (Лк 9. 31). Кульминация темы нового И. в Евангелиях приходится на рассказ о последнем праздновании пасхи Иисусом Христом с учениками в Иерусалиме (Мк 14. 1 сл.). Евр. пасха, знаменующая И. из страны рабства, становится в НЗ эсхатологической жертвой, в к-рой Господь Своей кровью нового Агнца открывает путь ко спасению верных. Ключевые слова Тайной вечери, произнесенные Спасителем во время установления таинства Евхаристии, «сие есть Кровь Моя нового завета» (Мк 14. 24), являются отра-

жением слов о крови завета, к-рой скреплялся завет Божий со спасенным народом, выведенным из Египта (Исх 24. 8).

В прологе Евангелия от Иоанна Иисус Христос предстает как продолжатель Моисея, превосходящий его в деле спасения рода человеческого (Ин 1. 17–18; ср.: Исх 33. 20). Аллюзии на Христа как на истинного жертвенного Агнца встречаются в Ин 1. 29, 36, особенно в словах при Его распятии: «Ибо сие произошло, да сбудется Писание: «кость Его да не сокрушится»» (Ин 19. 36). Образ Спасителя как небесного Жениха (Ин 3. 29) связан с отражением темы И. в тех книгах ВЗ, где Господь предстает как возлюбленный народа Израиля (Ос 2. 14 сл.; Иер 2. 2; Иез 16). Так же как и в ВЗ, Господь становится пастырем нового Израиля (Ин 10. 2 сл.; Пс 79. 2 сл.). Учение Господа о Себе как о хлебе жизни в Евангелии от Иоанна представлено в контексте воспоминания о даровании манны с небес во времена И. (Ин 6. 31–40; ср.: Исх 15–16).

Большая часть речи архидиак Стефана перед синедрионом в кн. Деяния св. апостолов посвящена пересказу событий И. (Деян 7). Так, сопоставляются жестоковольные израильтяне, к-рые, не послушав Моисея во времена И., не следовали установлениям закона, и их наследники, к-рые и теперь, поступив как их отцы, извратили закон и сделались предателями и убийцами Праведника, т. е. Иисуса Христа (Деян 7. 52). К образу И. восходит также новозаветное понятие Церкви, прообразом к-рой являлось «собрание в пустыне» (ἐκκλησία ἐν τῇ ἐρήμῳ) (Деян 7. 38; ср.: Деян 20. 28; Исх 15. 16).

В 1-м Послании ап. Павла к Коринфянам христиане предстают как новый Израиль, выкупленный новым пасхальным Агнцем — Христом; они призываются стать новым тестом для новой Пасхи (1 Кор 5. 7). Это новое богословие Пасхи раскрывается в учении о Евхаристии (1 Кор 11. 23–24): как пасха иудейская совершалась в память о спасительных деяниях Бога во времена И., так и Евхаристия, новая Пасха, творится в воспоминание о спасительной смерти Христа — нового пасхального Агнца. Особенно подробно прообразовательный характер событий И. представлен в 1 Кор 10. Мн. еврей, к-рые были спасены из вод Красного м. и питаемы духовной

пищей в пустыне, оказались впосл. «похотливы на злое», и поэтому они стали отрицательным примером для христиан. Согласно ап. Павлу, в переносном смысле Христос был вместе с израильтянами в образе «скалы воды живой», однако не ко всем из народа благоволил Бог. Само формальное участие в спасительных деяниях Бога в истории, т. е. в И., не является залогом спасения. Истолкование события И. становится призывом к христианам быть стойкими в вере, не поддаваться искушениям (1 Кор 10. 12 сл.). Спасение израильтян через крещение «в Моисея в облаке и в море» становится прообразом христ. Крещения (1 Кор 10. 1–2; см.: Рим 1. 1 сл.).

Сопоставление 2 родов (поколений) внутри одной общины избранных, основанное на событиях И., встречается в Послании к Евреям (3. 7–4. 13). Сурово осуждаются наследники тех израильтян, которые заблуждались сердцем (Евр 3. 10), на которых Господь гневался 40 лет в пустыне; они могут опоздать войти «в покой Его» (Евр 4. 1). Превосходство Нового Завета, заключенного на горе Сион в небесном Иерусалиме и предъявлявшего большие требования к верующим, над прежним заветом, заключенным на «горе, осязаемой и пылающей огнем», подчеркивается в Евр 12. 18 сл. Краткие отсылки к событиям И. встречаются также в Иуд 5 и 2 Петр 2. 1 — в рассказе о лжепророках (ср.: Исх 25. 16).

Мн. образам из Откровения Иоанна Богослова присущ символизм, восходящий к И. Церковь представлена как собрание «царей и священников» (Откр 1. 6; 5. 10; ср.: Исх 19. 6); встречается упоминание о «сокровенной манне», уготованной избранным (Откр 2. 17; ср.: Исх 16), и есть обетование о том, что имя победителя не будет удалено из книги жизни (Откр 3. 5; ср.: Исх 32. 32). Созерцатель откровения призывается к Божественному престолу звуком (гласом) трубы (Откр 4. 1; ср.: Исх 19. 19 сл.), к-рый сопровождается молниями и громом (Откр 4. 5; 8. 5; ср.: Исх 19. 16). Описание 7 апокалиптических бедствий в Откр 8. 7–9. 21 основано на рассказе о егип. казнях (Исх 7–11). Рассказ о «горьких» водах Мерры (Исх 15. 23), возможно, нашел отражение в описании вод, отравленных звездой «полюнью» (Откр 8. 11). Эсхатологическое видение нового И. представлено в об-

разе смешанного с огнем стеклянного моря, на к-ром, стоя невредимыми, победившие зверя воспевают Богу победную песнь Моисея (Откр 15. 2–3).

Книга Исход в экзегезе древней Церкви. С начала христ. письменности ее авторы уделяли большое внимание истолкованию событий И. Благодаря трудам авторов II–III вв. сщмч. Климента Римского (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 43, 53*), мч. Иустина Философа (*Iust. Martyr. Dial. 90–93*), сщмч. Иринея Лионского (*Iren. Adv. haer. IV 30–31*), Тертуллиана (*Tertull. De bapt. 8–9*), а также «Посланию Варнавы» (*Barnaba. Ep. 4. 12, 14–15*) в христ. экзегетическую традицию вводится обширная типологическая интерпретация событий И. как исполнившихся во Христе и в Его Церкви.

От святоотеческой письменности не сохранилось ни одного полного (на каждый стих) комментария на кн. Исход. Наибольший интерес в сохранившихся больших трудах вызывало, напр., истолкование Исх 12, а главы, содержащие списки имен или детализированное описание обрядовых постановлений, реже привлекали внимание комментаторов. Большая часть истолкований содержится в различных трудах, не связанных названиями непосредственно с тематикой И. (росписи отдельных сочинений на греч. и лат. языках см.: CPG. Vol. 5. P. 116–117, 118; CPL. P. 777). Многочисленные сохранившиеся аллюзии на кн. Исход или цитаты из нее были обусловлены важностью этой тематики для христ. богословия (указание на 9 тыс. цитат из кн. Исход в творениях св. отцов см., напр., в: *Biblia Patristica: Index des citations et allusions bibliques dans la littérature patristique. P., 1975. Vol. 1. P. 88–103; 1977. Vol. 2. P. 99–112; 1980. Vol. 3. P. 59–75; 1987. Vol. 4. P. 51–60; 1991. Vol. 5. P. 151–165; 1995. Vol. 6. P. 49–58; 2000. Vol. 7. P. 56–58*).

В творениях св. отцов IV–V вв. сохранилось небольшое количество объемных комментариев на все Пятикнижие, включая кн. Исход: 3 на латыни и 3 на греч. языке. Первый обширный комментарий на греч. языке принадлежит Оригену; сохранились 13 его гомилий на И. в лат. переводе Руфина Аквилейского (*Orig. In Exod. hom. 13 — CPG, N 1414*), которые представляют собой катехизические поучения, предназначенные

для готовящихся к крещению. Это толкование стало новым этапом в экзегезе кн. Исход: события, относящиеся к И. евреям из Египта, их странствия по пустыне к земле обетованной, Ориген считал символическим описанием пути души к Богу. Он не только рассматривал в свете аллегорической экзегезы (основные принципы к-рой заимствуются из античной традиции) наиболее значимые события, описанные в книге, но и стремился обнаружить в каждой детали библейского повествования символический смысл. Т. о., Ориген наследовал и вводил в христ. предание методы экзегезы Филона Александрийского. Тем самым Ориген первым в святоотеческой экзегезе наиболее подробно раскрывает тему духовного И.

В отдельных гомилиях на кн. Числа Ориген истолковывал 42 остановки израильтян во время их странствия по пустыне как 42 этапа духовного возрастания человека; это истолкование было основано на этимологии географических названий этих остановок (*Orig. In Num.* 27). Среди катен сохранились фрагменты схолий Оригена к кн. Исход (*Orig. In Exodum excerpta* — СРГ, N 1413). К теме И. Ориген косвенно обращается в 2 книгах «О Пасхе», к-рые, возможно, являются частями более крупного несохранившегося труда (*Origène. Sur la Pâque / Publ. I. Gué, P. Nautin. P., 1979*).

Традиция комментария Оригена была продолжена свт. Кириллом Александрийским, автором 2 больших произведений, посвященных истолкованию Пятикнижия. Соч. «О поклонении и служении в духе и истине» (в 17 книгах) (*Cyr. Alex. De adorat*) построено в форме диалога между автором и неким Палладием. Свт. Кирилл рассматривал текст Писания в виде отдельных богословских тем из текста Пятикнижия. Опираясь на тексты НЗ, свт. Кирилл предлагает символическое и аллегорическое истолкование закона Моисея, который соблюдался христианами духовным образом и нашел отражение в установлениях Церкви. Автор стремился показать, что повествование Пятикнижия, как и установления закона, необходимо понимать в свете откровения Христа. В др. сочинении свт. Кирилла, дополняющем первое, «Глафиры, или Искусные истолкования на избранные места из Пятикнижия Моисее-

ва» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent.* — СРГ, N 5201), толкование текста Свящ. Писания представлено в виде небольших эссе на отдельные темы, связанные с христологическим пониманием событий ВЗ. В этом сочинении свт. Кирилл уделяет больше внимания особенностям текста Писания, нежели в предыдущем труде. Толкованию отдельных текстов кн. Исход посвящены 3 книги свт. Кирилла (*Cyr. Alex. Glaphirorum in Exodum // PG.* 69. Col. 386–538), к-рые содержат разбор 13 тем. В «Комментарии на Евангелие от Иоанна» кратко пересказана история И. с акцентом на прообразовательном значении манны (*Cyr. Alex. In Ioan. III 6 [на Ин 6. 32–37]*).

Др. автором большого комментария на кн. Исход является Феодорит Кирский. Он составил последовательный комментарий в жанре вопросоответов «Вопросы на Восьмикнижие» (*Theodoret. Quaest. in Oct.* — СРГ, N 6200), в составе к-рого кн. Исход посвящен разбор 72 вопросов (*Theodoret. Quaest. in Ex. // PG.* 80. Col. 225–298), преимущественно связанных с истолкованием буквального и нравственно-назидательного характера текста и с христологической типологией кн. Исход.

Мистическое и таинственное истолкование кн. Исход широко представлено в творении свт. Григория Нисского «Жизнь Моисея» (*Greg. Nyss. De vita Moys.*). Он описал восхождение христианской души к совершенству с помощью образов из жизни Моисея. Первая часть книги, получившая название *ιστορία*, содержит пересказ буквального содержания книг Исход и Числа, включая отрывки внебиблейских преданий из агадических источников. Вторая часть — *θεωρία* истолковывает жизнь Моисея как символ мистического странствия и восхождения души к Богу. Свт. Григорий подробно разработал тему мистического восхождения Моисея на гору Синай, оставленную Оригеном без внимания.

Акцент на типологическом толковании событий, описанных в кн. Исход, вновь делает Евсевий Кесарийский, усматривая в истории Моисея ряд новых по сравнению с уже известными из НЗ типологических параллелей с евангельскими рассказами о жизни Христа (*Euseb. Praer. evang.; Idem. Demonstr.*). В соч. «О пасхальном торжестве» (*Idem. De solemn. pasch.* — СРГ, N 3479) Евсевий применяет к христ. жизни установле-

ния о праздновании иудейской пасхи. Также в трактате «Ономастикон» он приводит сведения об упомянутых в кн. Исход топонимах (*Euseb. Onomast.*).

В творениях свт. Иоанна Златоуста встречается более чем 300 отсылок к кн. Исход (*Kannengiesser. 2006. P. 765*), отдельные отрывки его трудов посвящены христ. прообразовательному истолкованию событий И. (такие, напр., как: *Ioan. Chrysost. In 1 Cor. 9–10; Idem. In Act. 16–17; Idem. In Psalm. 135; Idem. In Matth. 1; 82; Idem. In Hebr. 32*).

Сохранились отрывки комментария Прокопия Газского на кн. Исход в соч. «Катены на Восьмикнижие» (*Procop. Gaz. Catena in Oct.* — СРГ, N 7430), большая часть к-рых дошла в лат. переводе XVI в. и только небольшое число — в греч. оригинале. Комментарии на кн. Исход Дидима Александрийского сохранились во фрагментах в катенах или в кратких цитатах у древних авторов, преимущественно у блж. Иеронима (СРГ, N 2546). Отрывки толкований из сочинений Диодора Тарсийского на кн. Исход дошли в греч. катенах или в лат. переводах (СРГ, N 3815, 3817). Критическое издание фрагментов комментариев на кн. Исход Евсевия Эмесского (СРГ, N 3532), Диодора Тарсийского (СРГ, N 3817), Феодора Мопсуестийского (СРГ, N 3828) и Севира Антиохийского (СРГ, N 7080. 1) было подготовлено и издано Р. Девресом (*Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois: (Fragments tirés des chaînes). Vat., 1959. P. 187–201. (ST; 201)*). Феодор Мопсуестийский приводит прообразовательное истолкование отдельных сюжетов кн. Исход в комментарии на Пс 77 и в сохранившемся на греческом языке «Комментарии на Книгу прор. Ионы» (*Theod. Mops. In Jon. Praef. P. 170–171; см. также др. издание катен на кн. Исход: Catena graeca in Genesim et in Exodum / Ed. F. Petit. Turnhout, 1977–1986. 2 vol. (CCSG; 2, 15)*).

По преданию, сохранившемуся в сочинениях блж. Иеронима, сщмч. Ипполит Римский написал комментарий на отдельные разделы кн. Исход, но известны лишь немногие фрагменты в арм. переводе (*Hippolytus Romanus. De coturnicibus et de manna* — СРГ, N 1924). С темой И. связана проповедь Василия Селевкийского «О Моисее» (СРГ, N 6656. 9), оче-

видно, ему же принадлежат и 2 гомилии на Пасху, приписываемые свт. Афанасию Александрийскому (CPG, N 6657, 6658), а также фрагмент толкования Геннадия Константинопольского на Исх 26 (CPG, N 5970).

Большая часть трудов, посвященных интерпретации кн. Исход на христ. Западе, находилась под влиянием мистической экзегезы Оригена.

Блж. Августин посвятил 2 сочинения исследованию текста первых 7 книг ВЗ. Соч. «Беседы на Семикнижие» в 7 книгах (*Aug. Locut. in Hept.* // PL. 34. Col. 485–546) представляет собой последовательный список фраз, к-рые, по мнению блж. Августина, являются греч. и евр. идиомами с мистическими выражениями. Блж. Августин сравнивает их с данными лат. кодексов Свящ. Писания и описывает различия между ними. Он обнаружил ок. 160 подобных выражений в кн. Исход (*Ibid.* Col. 501–521). Во 2-м труде — «Вопросы на Семикнижие» (*Quaestionum in Heptateuch* — CPL, N 270) блж. Августин пытается разрешить проблемы согласования противоречий в тексте Свящ. Писания в свете нравственной экзегезы, отвечая на 177 вопросов (каждый из которых занимает параграф) к тексту кн. Исход (*Aug. Quaest. in Hept.* // PL. 34. Col. 597–657). Так, напр., уделяя в отличие от др. авторов больших комментариев особое внимание разрешению нравственных вопросов, он считал, что Господь простил солгавших повитух, ибо из их лжи вышло добро (Исх 1. 19), а избрание Моисея Богом отнюдь не оправдывает убийство им египтянина (*Aug. Quaest. in Hept.* II 1–2). В конце комментария Августин поместил эссе о скинии в 23 главах, к-рое также намечает лишь отдельные линии истолкования, но не является законченным комментарием (*Aug. Quaest. in Hept.* II 177: *De Tabernaculo* // PL. 34. Col. 657–674). Блж. Августин обращался к истолкованию различных тем кн. Исход и в др. трудах (*Aug. Contr. Faust.* 12. 29–30; *Idem. Sermon.* 352, 363; *Idem. In Ioan.* 26. 12; 28. 9; *Idem. Ep.* 55; *Idem. De catechizandis rudibus.* 20 // PL. 40. Col. 335–336), в большинстве из них кн. Исход интерпретировалась как содержащая символы духовной жизни христиан, к-рые, будучи избавлены, словно евреи от егип. рабства, от смертного греха, стали странниками на пути к земле обетованной, т. е. Царству Небесному.

Др. обширный комментарий на лат. языке принадлежал Патерию. Будучи личным секретарем свт. Григория Великого, он переработал и составил в виде последовательного комментария собрание цитат из трудов свт. Григория под названием «Изъяснение Ветхого и Нового Заветов» (*Paterius. Liber de expositione Veteris ac Novi Testamenti* // PL. 79. Col. 685–1136). Текст из кн. Исход составил 32 колонки (PL. 79. Col. 723–754) и сопровождался преимущественно морально-нравственным истолкованием, содержащим специальные наставления священнослужителям.

Автором 3-го крупного комментария — «Изъяснения мистических таинств, или Вопросы на Ветхий Завет» (*Isid. Hisp. Quaest.* // PL. 83. Col. 207–424) был свт. Исидор Севильский. Этот труд представляет собой переработку толкований на отдельные места Свящ. Писания, к-рые были созданы на основе комментариев др. авторов (Оригена, Викторина, Амвросия Медиоланского, блж. Иеронима и др.). Истолкование кн. Исход (PL. 83. Col. 287–322) было написано под влиянием комментария Оригена и письма блж. Иеронима Фабиоле. Исидор Севильский гл. обр. аллегорически толкует отдельные постановления закона Моисея и рассказы о местах остановок израильских станов в пустыне.

Под влиянием блж. Исидора Севильского Беда Достопочтенный написал сочинения «О станах сынов Израилевых» (*De mansionibus filiorum Israel* — CPL, N 1365) и «О скинии и ее сосудах» в 3 книгах (*Beda. De Tabern.* — CPL, N 1345). Амвросий Медиоланский комментировал кн. Исход в контексте литургического богословия и учения о таинствах в сочинениях, посвященных богословию таинств (*Ambros. Mediol. De Myst.*; *Idem. De sacr.*). Его комментарии на псалмы были написаны под влиянием экзегезы Оригена, сопоставлявшего этапы духовной жизни христианина с остановками станов израильтян во времена И. (*Idem. In Ps.* 118) и аллегорически толковавшего спасшихся от гибели в водах моря евреев как прообраз странствия души после смерти (*Ibid.* 36. 26).

Блж. Иероним во многом зависит от Оригена в трудах, связанных с истолкованием И. Мн. прообразовательные интерпретации этого события содержатся в его письмах (осо-

бенно в Ер. 22 и 78). Типологическое истолкование остановок израильтян в пустыне как этапов духовной жизни христианина в письме блж. Иеронима Фабиоле находится под влиянием 27-й гомилии Оригена на кн. Числа (*Hieron. Ep.* 78. 4–15 // PL. 22. Col. 701–708). К христологическому истолкованию установлений празднования пасхи в Исх 12 блж. Иероним обращается в 91-й гомилии — «Об Исходе, накануне пасхи» (*De exodo, in vigilia Paschae* — CPL, N 601).

На лат. языке сохранилась приписываемая поэту V в. свещ. Киприану Галльскому поэма «Семикнижие», написанная гекзаметром (*Cyprianus Gallus. Heptateuchos* — CPL, N 1423). 1338 ее стихов посвящены пересказу содержания кн. Исход (за исключением Исх 26–31; 35–40). Автор поэмы цитирует как античных авторов (Вергилия, Лукреция, Овидия), так и христ. поэтов (св. Павлина Ноланского и Пруденция), к-рые обращались к поэтическому переложению отдельных частей кн. Исход.

Иларий Пиктавийский в «Трактате о таинствах» (*Hilar. Pict. De myster.* — CPL, N 427) последовательно истолковывает события И. прежде всего по отношению ко Христу и к Церкви, а затем уже и к духовному состоянию христианина. К тому же направлению следует отнести комментарий Зенона Веронского, который в проповедях (или в т. н. трактате) показывает актуальность И. как реального события, к-рое переживает каждый христианин (*Zeno Veron. Tract.* II 38, 54, 63 // PL. 11. Col. 483–485, 509–510, 518–519). Григорий Эльвирский в «Трактате о книгах Писания» дает подробное аллегорическое истолкование событий И. на основании комментария Оригена (*Greg. Illiber. Tract. Script.* // PLS. 1. Col. 405, 410, 411, 428–429).

В собрании проповедей Кесария, еп. Арелатского, истолкованию кн. Исход посвящена 21 проповедь (*Caes. Arrel. Sermon.* 95–116). Их текст основан на переработанном Кесарием комментарии Оригена или др. авторов, таких как блж. Иероним и свт. Амвросий Медиоланский.

Сирийские экзегеты продолжают общее направление истолкования кн. Исход в древней Церкви. Так, еп. Афраат комментировал переход евреев через море как образ таинства Крещения и применил к жизни христиан установления относительно пасхи (*Aphr. Demonstr.* 11–12).

Сохранившиеся комментарии прп. Ефрема Сирина на книги Бытие и Исход, написанные на сир. языке, считаются аутентичными (*Ephraem Syr. In Exod.*). Ефрем Сирий не разбирал последовательно каждый стих, уделял внимание типологической интерпретации наиболее важных, по его мнению, отрывков, особенно обращался к христологическому прочтению образа Моисея. Иаков Саругский в гомилии, посвященной прообразовательному истолкованию покрывала на лице Моисея (*Jacques de Saroug. Homélie sur le voile de Moïse / Trad. O. Rousseau // La Vie Spirituelle. P., 1954. Vol. 91. P. 142–156*), приводит мн. др. прообразовательных истолкований событий И. Филоксен Маббугский использовал в гомилиях тему И. для описания духовного странствия души христианина (*Philoxène de Mabboug. Hom. 9 // SC. 44. P. 263–266*).

Примеры истолкования событий кн. Исход в древней Церкви. I. Историчность события И. В творениях св. отцов наиболее заметен интерес к прообразовательному истолкованию И., поскольку никто из авторов древней Церкви не сомневался в историчности описываемых в кн. Исход событий. Тем не менее вычисленные времени события И. было важным моментом для нек-рых древнехрист. авторов.

Согласно мч. Татиану, Моисей жил за 20 поколений до Троянской войны (*Tat. Contr. Graec. 31. 36–42*); Феофил Антиохийский, ссылаясь на Манефона, считал Моисея современником фараона Тетмосиса (*Theoph. Antioch. Ad Autol. III 20–21*); по подсчетам, основанным на сообщении Феофила, дата И. приходилась на 1618 г. до Р. Х. (*Ibid. III 28*). Климент Александрийский датирует И. за 345 лет до начала сотического цикла (1460 лет) (*Clem. Alex. Strom. I 21 (136. 1)*), что говорит о 3929 г. от сотворения мира или 1663 г. до Р. Х.; он же приводит датировки некоторых ученых его времени: 1942 или 1821 г. до смерти имп. Коммода, т. е. соответственно 1649 и 1629 гг. до Р. Х. (*Ibid. I 21 (147. 4)*). Согласно пасхалии, составленной св. Ипполитом Римским, от Адама до И. было 3813 лет; пасха приходилась на воскресенье — 2 апр. 3812 г. от сотворения мира, т. е. на 1690 г. до Р. Х. (*Richard M. Comput et chronographie chez saint Hippolyte // MSR. 1950. Vol. 7. P. 242–243*). Евсевий Ке-

сарийский считал, что И. евреев из Египта произошел в 505 г. от рождения Авраама, т. е. в 1512 г. до Р. Х. (*Euseb. Chron. II 28*), этой же дате следует блж. Иероним. Согласно «Пасхальной хронике» (VI в.), пасха И. пришлась на воскресенье — 13 апр. 1671 г. до Р. Х. (3839 г. от сотворения мира — *Chron. Pasch. 139*); эта дата закрепились в визант. традиции.

Наибольший интерес к исторической географии И. заметен у Космы Индикоплова, христ. топографа и путешественника, к-рый в «Христианской топографии» (написана ок. 550), раскрывая вначале прообразовательное значение события И. в свете откровения НЗ, далее повествует об историчности описываемых в Библии событий, подтверждение к-рым он обнаружил, посетив места, связанные с началом странствия евреев по пустыне. Переход через Красное м., по его мнению, произошел в районе местечка, называемого Климса (ныне Суэц), в сев. части Суэцкого зал., где он видел следы егип. колесниц (*Cosmas Indicopleustes. Christiana Topographia // PG. 88. Col. 197D sq.*). Также предание о следах егип. колесниц, сохранившихся на побережье и дне Красного м., встречается у Павла Орозия (*Oros. Hist. adv. pag. I 10. 17*), у Эгерии (*Eger. Itiner. 5*) и в Итинерарии св. Антонина Плацентийского (*Antonini Placentii Itinerarium. 41 // Itenera Hierosolymitana saeculi IV–VIII / Ed. P. Greyer. Vindobonae, 1898. P. 187. (CSEL; 39)*). Место, где израильтяне достигли др. берега, Косма назвал Феникон (Φοινικῶν — *Cosmas Indicopleustes. Christiana Topographia // PG. 88. Col. 197D*), что может указывать на Уюн-Муса. По мнению Космы, гора Хорив находилась «в Синае, на расстоянии 6 миль (ок. 9 км) от Фарана» (*Ibid. Col. 200B*), следов., он рассматривал Синай не как отдельную вершину, но скорее как горный массив. Подобная т. зр. разделялась и Евсевием (*Euseb. Onomast. 172 [975]*), но для блж. Иеронима Хорив и Синай были разными названиями одного места (*Hieron. Prologus in libro Eusebii de situ et nominibus locorum hebraicorum. 146. 25–26 // PL. 23. Col. 771–815*). Согласно Эгерии, Синай, к-рый был расположен в 35 милях от Фарана, можно соотнести с горой Муса (*Eger. Itiner. 6. 1*).

II. Прообразовательное истолкование событий. Согласно автору «Послания Варнавы», развитие Моисе-

ем скрижалей завета и обращение народа к идолослужению (Исх 32. 7) указывают на утрату евреями завета и знаменуют начало нового откровения любви, к-рое будет запечатлено в сердцах людей (*Barnaba. Ep. 4. 12–15*). Тем самым он обозначает новый этап экзегезы Писания, основанный на его духовном или аллегорическом истолковании. Типологическое истолкование событий И., относящее их к жизни Церкви, предопределил свт. Ириней Лионский, к-рый писал, что в древних евреях были предуказаны христиане, «ибо все исшествие народа из Египта по устройению Божию было типом и образом имевшего быть из язычников происхождения Церкви, и поэтому Он в конце [времени] изводит ее отсюда в ее наследие, которое не Моисей, раб Божий, но Иисус, Сын Божий, дает в достояние» (*Iren. Adv. haer. IV 30. 4*). Это типологическое восприятие И. становится особенно актуальным в развитии учения Церкви о таинствах, в к-ром провозглашается ежедневное исполнение событий И. в жизни Церкви, прежде всего в таинствах Крещения и Евхаристии.

Центральное событие кн. Исход, переход евр. народа через Красное м., стало основным ветхозаветным образом крещальной типологии у св. отцов и получило распространение в катехизических поучениях (см., напр.: *Cyr. Hieros. Mystag. I 2–3*; также см.: *Ambros. Mediol. De sacr. I 12, 20; Idem. De Myst. I 2–3*). При этом подчеркивалось символическое значение вод моря как наказания, от которого крещаемый избавлялся. Так, по мнению Тертуллиана, потопление войск фараона в водах моря указывает на язычников, которые в Крещении освобождаются от века сего и оставляют утопленным в воде его властителя — диавола (*Tertull. De bapt. 9. 1*). Преследование войском фараона (к-рый становится символом диавола) евреев означало притеснение демонов, к-рые стремятся овладеть душой христианина (*Cyp. Carth. Ep. 68. 15; Orig. In Num. 27. 4; Idem. In Exod. hom. 5. 5*).

Сакраментальное истолкование получили также и рассказы о чудесах в пустыне. В святоотеческой литературе распространено соотнесение вод Мерры, к-рые из «горьких» сделались сладкими, с Крещением (*Ambros. Mediol. De Myst. 3. 14; Tertull. De bapt. 9. 2*). Воду из скалы в Мериве



Переход через Чермное море
и гибель войска фараона.

Миниатюра из Парижской Псалтири.
2-я пол. X в. (Paris. gr. 139. Fol. 419v)

(Исх 17. 6) соотносили как с Крещением (*Greg. Illiber. Tract. Script. 1. 5*), так и с Евхаристией (*Ioan. Chrysost. De bapt. 3. 24*). Также указание на таинство Крещения усматривалось в водах, превращенных в кровь (Исх 7. 17) (*Hilar. Pict. De myster. I 3*; ср.: *Isid. Hisp. Quaest. In Exod. 14. 2*). Дарование манны небесной традиционно сопоставляется в христ. предании на основании учения Господа Иисуса Христа о Себе как о небесном хлебе (Ин 6. 31 сл.) с таинством Евхаристии (*Cypr. Carth. Ep. 68. 4*; *Ambros. Mediol. De Myst. 8. 46*; *Hilar. Pict. De myster. I 40*). 12 источников и 70 финиковых пальм Елима (Исх 15. 27) являются прообразами апостолов Христовых (*Iren. Dem. 46*; *Tertull. Adv. Marcion. IV 13*; *Hilar. Pict. De myster. I 37*).

Блж. Августин в проповеди сопоставлял события на Синае с чудом Пятидесятницы. Как древний закон был записан Богом дланью на скрижали, так новый завет любви был записан Духом Святым в сердцах верующих (*Aug. De Spirit. ad Marcel. 17. 29*). Похожее сопоставление присутствует и у блж. Иеронима (*Hieron. Ep. 78. 14*). Скиния традиционно у отцов символизировала как мир, так и устройство Церкви (*Greg. Magn. Reg. pastor. 2. 11*; *Hieron. Ep. 64. 18–19*).

Прп. Иоанн Дамаским рассматривал в описании неопалимой купины в кн. Исход образ Пресв. Богородицы (Исх 3. 1–6) (*Ioan. Damasc. Contr. imag. calumn. 2. 20*), а также метафорически отождествлял с Нею золотой сосуд с манной небесной (Исх 16. 33), скрижаль, золотую кадильницу (*Idem. In Dogm. 3. 2*); прообраз Девы Марии усматривался отцами

в образе пророчицы Мариам (Исх 15. 20 — *Greg. Nyss. De virgin. 19*).

III. Христологическое прочтение событий кн. Исход. Прор. Моисей традиционно рассматривается в церковном Предании как один из самых совершенных прообразов Спасителя в ВЗ. Мн. св. отцы в соответствии с богословием Евангелия от Матфея понимали образ Иисуса Христа как 2-го, или Нового, Моисея. Евсевий Кесарийский развивал эту интерпретацию подробно и считал Христа верховным законодателем: подобно Моисею, приведшему евреев от идолослужения к завету на Синае, Он ввел в новую жизнь верующих, избавив их от рабства миру сему, возвестив им новый завет в Нагорной проповеди (*Euseb. Demonstr. III 2*).

Некоторые христологические толкования у св. отцов берут начало в НЗ. Напр., образ Христа как скалы (или камня) — источника воды в пустыне (1 Кор 10. 4; *Iren. Dem. 46*; *Theodoret. Quaest. in Ex. 28*) св. отцы развили более подробно: вода из скалы (Исх 17. 6) предугадывает пронзание Христа копьем на кресте и истечение крови и воды из Его тела (Ин 19. 34) (*Cypr. Carth. Ep. 63. 8*; *Greg. Illiber. Tract. Script. 1. 5*; *Caes. Arel. Sermon. 103. 3*), а также рождение Его от Пресв. Девы (*Ambros. Mediol. Ep. 15 // CSEL. Vol. 82. Pars. 3. P. 306*).

Тертуллиан сопоставляет 40 лет странствия евреев по пустыне с 40 днями поста Христа (*Tertull. De bapt. 20*); Евсевий Кесарийский сравнивает странствие евреев с 40-дневным постом Моисея на горе Синай (Исх 34. 28) (*Euseb. Demonstr. III 2 // PG. 22. Col. 172*).

Превращение жезла Аарона в змея и обратно — это образ смерти и воскресения Христова (*Aug. De Trinit. 3. 20*; ср.: *Iren. Adv. haer. III 21. 7–8*), а поглощение жезлом Аарона жезлов волхвов (Исх 7. 12) — уничтожение Крестом Христовым идолов (*Ephraem Syr. In Exod. 7. 4*); жезл Моисея обычно интерпретируется как символ Креста Господня и при упоминании в др. стихах (Исх 14. 16 — *Caes. Arel. Sermon. 112. 4*). Тертуллиан усматривал в прокаженной и потом ставшей здоровой руке Моисея пророческое указание на воскресение Христа (*Tertull. De resurr. 28. 1*), другие рассматривали его руку как символ боговоплощения (*Ambros. Mediol. De offic. III 15. 95*). Древо Моисея, с помощью к-рого он сделал воды Мерры сладкими (Исх 15. 25), является

для св. отцов древнейшим образом Креста Христова (*Tertull. De bapt. 9. 2*) и Самого Господа, Который, будучи Сам древом жизни, претворяет горькие подвиги ради добродетели в приятные и сладкие (*Cyr. Alex. De adorat. I 5*). Самым распространенным прообразом распятого на кресте Господа оказывается Моисей, молившийся с поднятыми руками во время сражения Иисуса Навина с Амаликом (Исх 17. 11) (*Barnaba. Ep. 12. 2*; *Iren. Dem. 46*; *Tertull. Adv. Marcion. III 18. 6*; *Cypr. Carth. Test. adv. Jud. II 21*; *Iust. Martyr. Dial. 111. 1–2*; *112. 2*; *114. 4*; *Orig. In Exod. hom. 11. 4*; *Greg. Nyss. De vita Moys. 2. 147–151, 153*).

Три дня пути евреев к Красному м. указывают на 3 дня пребывания Христа во гробе (*Orig. In Exod. hom. 5. 2*), а переход через Красное м. сопоставляется с хождением Спасителя по водам Галилейского м. (*Euseb. Demonstr. III 2 // PG. 22. Col. 172*), власть Моисея над водами моря (Исх 14. 21) — с усмирением моря Иисусом во время шторма (Мф 8. 26) (*Euseb. Demonstr. III 2 // PG. 22. Col. 179*).

В пасхальной гомилии Мелитона Сардийского проводится параллель между евр. пасхой и спасительными Страстями Христа как Нового Агнца: «Агнец нас от рабства этому миру, как и от страны Египетской, освободил; он нас от рабства смерти, как от фараона, избавил» (*Melito. Pasch. 67*); подробно это сопоставление было раскрыто в последующей традиции (*Hieron. De Exod. 26*; *Aug. In Ioan. 50. 3*) и особенно в правосл. богослужении.

IV. Аллегорические интерпретации событий кн. Исход. Основные направления аллегорического толкования событий И. были определены прежде всего комментариями Оригена. Для Оригена И. евреев из Египта являлся в т. ч. двойственным символом, обозначавшим как отход от языческой жизни, так и покидание душой тела и этого мира при смерти (*Orig. In Num. 27. 2*; ср.: *Idem. In Exod. hom. 5. 3*). Подобная интерпретация наследуется им от традиций эллинистической философии в лице Филона (*Idem. In Num. 26. 4*). Эсхатологическое странствие, прообразом к-рого становится И. из Египта, душа верующего христианина совершает после смерти «к потоку, который орошает град Божий, внутри которого она достигает обетованное наследие отцов» (*Ibidem*).

Остановки евреев во время И. из Египта символизируют остановки души во время ее потустороннего путешествия (Ibid. 27. 2), а знание этих мест является высочайшей целью мистического понимания текста кн. Исход (Ibid. 27. 4).

Идею Оригена об И. как об образе, относящемся к состоянию души человеческой, перенимает свт. Кирилл Александрийский, для которого, напр., находившиеся в плену у египтян израильтяне символизируют душу человека, к-рая до Крещения пребывает в порабощении у страстей (Cyr. Alex. De adorat. I 3). Переход через море указывает на усмирение чувственной природы, к-рая подчиняется добродетелям, благодаря действию Слова — Божественного Логоса на сердце человека (Maximus Conf. Ambigua. IX (V 5)).

Чудо у вод Мерры указывает, по мнению нек-рых св. отцов, на языческие народы, освобожденные от «горечи» закона посредством «сладости» учения Христова (Ephraem Syr. In Exod. 16. 1; ср.: Hilar. Pict. De myster. I 33–35; Theodoret. Quaest. in Ex. 26). Также оно знаменует тему смены 2 заветов: ветхий закон посредством духовного понимания и воззванного в НЗ откровения из «горького» становится «сладким» (Orig. In Exod. hom. 7. 1; ср.: Cyr. Alex. Glaph. in Pent. In Exod. II 2–3 // PG. 69. Col. 442–497).

Свт. Григорий Нисский, развивая аллегорическое истолкование Оригена (а с ним и Филона), привносит в тему И. новый смысловой аспект. Слово ἔξοδος становится у него специальным термином для обозначения выхода за пределы низменного понимания (Greg. Nyss. Contr. Eun. II 1. 85 // GNO. T. 1. P. 251; Idem. XII 2 // PG. 45. Col. 940B), что было незнакомо античным философам. Эту традицию наследует в дальнейшем и св. Максим Исповедник, для которого при истолковании эпизода с обрезанием сына Моисея И. из Египта является выводом с помощью ума из «плоти и чувства» божественных умозрений о сущем; Сепфора, жена Моисея, символизирующая мудрость, совершает обрезание чувственной мысли в мышлении праведника, который сделал недопустимую остановку на пути совершенствования в добродетели (Maximus Conf. Quaest. ad Thal. 17).

К Оригену также восходит аллегорическое истолкование казней еги-



Десять казней египетских.
Миниатюра из Псалтири
кор. Людовика Святого. 1260–1270 гг.
(Paris. lat. 10525. Fol. 26)

петских: жабы, к-рыми были наказаны египтяне (Исх 8. 2), символизируют поэтов, к-рые ничего больше не умеют, как издавать пустые и вводящие в заблуждение раздражающие звуки; мошки (Исх 8. 16) представляют собой искусство диалектики, к-рое пронзает душу мелкими острыми укусами слов и окружает человека так ловко, что обманутый не может осознать, откуда происходит источник этого обмана (Orig. In Exod. hom. 4. 6). Свт. Исидор Севильский применяет этот аргумент Оригена не к тем, кто владеют искусством диалектики, а в соответствии со своим временем — к еретикам (Isid. Hisp. Quaest. In Exod. 14. 4–7). Обращенная в кровь вода (Исх 7. 14) для Исидора символизирует учение философов, которое подлежит изменению как потоки вод, а кровь указывает на плотский характер их мышления (Isid. Hisp. Quaest. In Exod. 14. 1–2). Он считает песьих мух (Исх 8. 21) аналогом красноречия адвокатов, которые набрасываются друг на друга как псы (Isid. Hisp. Quaest. In Exod. 14. 8–9). Нарывы (Исх 9. 9) представляются ему истекающими гноем злом, гордыней и яростью (Isid. Hisp. 14. 11). Саранча (Исх 10. 4) символизирует непостоянство мирских наслаждений, порождающих страсти в ветреной душе (Ibid. 14. 14). Согласно блж. Августина, то, что Господь устроил наказание египтян с помощью жаб, а не львов или медведей, было призвано обуздать их гордыню (Aug. In Ioan. 1. 15).

V. Аскетическое и мистическое истолкование кн. Исход. В толковании Иоанна Кассиана Римлянина события кн. Исход приобретают символическое значение и описывают различные этапы монашеской жизни и призвания к подвижничеству. Так, напр., «духовные египтяне», подобно фараону и его прислужникам (ср.: Исх 5. 8, 9), с помощью тяжелых земных дел пытаются удержать истинный Израиль, т. е. христиан, от почитания Господа, к-рое может совершаться только «в пустыне свободного духа» (Ioan. Cassian. Collat. XXI 28). Неопалимая купина (Исх 3. 2) становится символом тела подвижника, к-рое не должно возбуждаться, т. е. сгорать от огня естественных потребностей (Ioan. Cassian. XII 11). Моисей, освободивший израильтян от рабства, служит образцом подвижника, благодаря примеру которого совершается призвание к монашеству (Ibid. III 4); роптание народа в пустыне (Исх 16. 2–3) становится предостережением против искушений, связанных с отречением от мирских привязанностей (Ioan. Cassian. Collat. III 7). В словах Исх 33. 20 («...человек не может увидеть Меня и остаться в живых») подразумевается то, что подвижник, решающий достичь созерцания Бога, не может оставаться живым для страстей и этого мира (Ibid. I 15). Восхождение Моисея одного на гору Господню — символ необходимости уединения для подвижника (Ibid. XXIV 3). Следуя той же линии, свт. Евхерий, еп. Лугдунский (V в.), в соч. «Похвала пустыне» (Eucher. Lugd. De laude eremi. 7–16 // PL. 50. Col. 701–711) использует образы из кн. Исход, связанные со странствием по пустыне (т. е. того места, где избранный народ встречается с Богом), в качестве символического изображения необходимости обретения состояния отречения от мира сего для встречи с Богом.

Св. Иоанн Лествичник говорит о необходимости для желающих перейти «море грехов и победить Амалика страсти» иметь некоего ходо-та-наставника, подобного Моисею (Ioan. Climacus. Scala. I 7); развернутую аллегорическую интерпретацию образа Моисея он приводит в «Пастырских наставлениях» (Idem. Ad Pastor. 15).

Подобное понимание темы И. как прообраза уединенной жизни подвижника можно встретить и у свт.

Амвросия Медиоланского (*Ambros. Mediol. Ep. 27. 1–3; 28. 1–8; Idem. De fuga sec. 222*). Более подробно, чем свт. Амвросий, блж. Иероним писал об И. как о символе совершенной жизни тех, которые себя посвятили Богу и оставили семьи, друзей и должности (*Hieron. Ep. 22. 24; 64. 4*). Те же самые представления, но в более широкой перспективе излагаются свт. Григорием Великим, который проблемы духовной жизни сопоставляет с сюжетами кн. Исход (*Greg. Magn. Moral. XXVI 13. 20–21 // PL. 76. Col. 359–360*).

Интерпретация Исх 20. 21 (где описывается вступление Моисея в божественный мрак на горе Синай) становится основанием для развития системы мистического богословия древней Церкви, излагаемого в апофатических категориях теории продвижения души к созерцанию закрытого, недоступного посредством понимания Бога. Свт. Григорий Нисский, интерпретируя Исх 20. 21, писал о том, что вступление Моисея во мрак (т. е. «проникновение в неисповедность Божественного тайноводства») должно научить желающего достигнуть единения с Богом, «выйти из всего видимого, напрягая разумение свое к Незримому и Непостижимому, как бы к некоей вершине горы, уверовать, что Божество — там, куда не восходит понятие» (*Greg. Nyss. De vita Moys. 1. 125; 2. 162–169*). В корпусе Дионисия Ареопагита говорится, что познание Бога совершается «путем освобождения от всякого знания» и вступлением «в поистине таинственный мрак непознаваемости, откуда исключается всякое научное постижение» (*Aeop. MT. 3*), при этом уточняется, что Моисей видел не Самого Бога, а лишь место, где Он стоял (*Ibid.*), а божественный мрак понимается как «неприступный свет» (*Aeop. Ep. 5. 1*).

Тема И. в православном богослужении. Многочисленные типологические параллели событий кн. Исход с евангельскими событиями и ее важное значение для богословия таинств древней Церкви объясняют ее распространенность в богослужебной традиции. Текст книги широко используется в правосл. богослужении. Прежде всего это проявляется в паремийных чтениях, где кн. Исход читается на вечерне Великой субботы (Исх 12. 1–11; 13. 20–14. 31) и Богоявления (Исх 14. 15–18, 21–23, 27–29; 15. 22–27; 16. 1; 2.

5–10), на Сретение Господне (сославное чтение из Исх 12, 13), на Благовещение (Исх 3. 1b – 8a), на Преображение Господне (Исх 24. 12–18; 33. 11 – 34. 8), на Крестовоздвижение (Исх 15. 22 – 16. 1a), на Введение во храм Пресв. Богородицы (Исх 40. 1–3, 4–10, 16, 34–35), в дни Страстной седмицы. Длина и состав перикоп из кн. Исход по древним *Паремийникам* могли варьироваться (см.: *Пичхадзе А. А. Типология паремийных чтений книги Исход // Palaeobulgarica. 1986. Т. 10. Ч. 1. С. 20–34*).

Особое место среди текстов кн. Исход, используемых за богослужением, занимает песнь Моисея (Исх 15. 1–18), к-рая вместе с др. поэтическими текстами Ветхого и Нового Заветов образует собрание т. н. *библейских песней*. Использование песни Моисея за богослужением зафиксировано уже в межзаветную эпоху, напр. в творениях Филона Александрийского (см.: *Philo. Quod deter. pot. 114*). О пении этого текста за христ. пасхальным богослужением сообщает свт. *Афанасий Александрийский* (*Athanas. Alex. Ep. 4. 1; 6. 11; 10. 3 // PG. 26. Col. 1377, 1388, 1398*), причем эта практика сохранилась до наст. времени. С развитием жанра гимнографического канона сформировался корпус ирмосов, песнопений по тематике весьма близких к библейским песням. Большинство содержащихся в совр. *Ирмологии* ирмосов 1-й песни тесно связано с песнью Моисея и событиями кн. Исход: *Поимъ гдѣи, въ мори дрѣвле люди настѣвльшемъ, и въ немъ фараона со все. воинствомъ погрѣзньшемъ:* (ирмос 1-й песни 2-го гласа); *Водъ прошедъ ѡкв съшъ и егѣпетскаго зла извѣжавъ:* (ирмос 1-й песни 8-го гласа) и др.

События кн. Исход нередко упоминаются в гимнографии великих праздников и в молитвах. Напр., для песнопений Пасхи характерно типологическое сопоставление событий ветхозаветной и новозаветной Пасхи. На формирование гимнографических текстов этого праздника оказало существенное влияние одно из слов свт. Григория Богослова — «На Пасху» (*Greg. Nazianz. Or. 1; о влиянии слов свт. Григория Богослова на визант. гимнографию см. в ст. Григорий Богослов*), к-рое, согласно Типикону, назначается в качестве уставного чтения по 3-й песни канона на пасхальной утрени. Так, типологическое соотнесение заклания ветхоза-

ветного пасхального агнца и крестной жертвы Христа — Нового Агнца, восходящее к слову свт. Григория Богослова, выступает лейтмотивом 4-й песни пасхального канона: «...явился Христос... агнцем назвался, непорочен же, поскольку непричастен скверне, наша Пасха...» — и следующего тропаря: «Словно единоклетный агнец... Христос добровольно за всех был принесен в жертву, Пасха очищающая...» Также прообразовательное значение И. Израила из Египта и освобождения от рабства фараона вспоминается в молитве на благословение артоса в 1-й день Пасхи (см., напр.: *Требник Петра (Могила). 1996. Т. 2. Л. 218*).

Не менее ярко типологическое истолкование И. евреев из Египта отражается в богослужении праздника Богоявления. Напр., во 2-м тропаре 7-й песни канона праздника, составленного Космой Маюским, говорится о чудесном избавлении Израила от египтян, а также об облаке, сопровождавшем их в пустыне: «Некогда облако и море прообразовали чудо божественного крещения: через них древний народ, путешествуя, крестился в Законодателя; было же море образом воды, а облако — Духа» (*Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 243*). В 3-м тропаре 4-й песни этого же канона особо отмечается благоговение Моисея при его встрече с Богом, Который воззвал к нему из тернового куста (*Там же. С. 240*). В молитве из чина Великого водоосвящения содержится воспоминание о спасении от египтян: «Ты Бог наш, освободивший через море от рабства фараону через Моисея род еврейский» — и о чуде изведения воды из скалы в пустыне при Мериве: «Ты Бог наш, пробивший камень в пустыне, и потекли воды, и потоки хлынули, и жаждущих людей Твоих напоил» (*Там же. С. 231*). Воспоминание об этих событиях в чине освящения воды на Богоявление характерно для всех христ. Церквей.

Также типология событий кн. Исход присутствует в богослужении праздника Вознесения (*Kretschmar G. Himmelfahrt u. Pfingsten // ZKG. 1954/1955. Bd. 66. S. 211*). В службе этого праздника содержатся отсылки к дарованию закона на Синае: «Явившемуся Богу на горе Синай и давшему Закон боговидцу Моисею... тому все воспоем...» (3-й тропарь 1-й песни канона праздника авторства Иоанна Монаха; см.: *Триодь Цветная*).

Л. 187 об.) — и к созерцанию Моисеем божественного мрака на горе (Там же. Л. 188).

Аналогичная типология характерна для песнопений праздника Преображения Господня. В гимнографии этого праздника также вспоминается огненный столп, указывавший евреям путь в пустыне: «Тот, кто огненным столпом и облаком в древности вел по пустыне израильский народ...» (2-й тропарь 3-й песни канона праздника, составленного Космой Маюмским; см.: Минея (МП). Авг. Ч. 1. С. 164).

По свидетельству блж. Августина (Aug. Ep. 55. 29 // CSEL. Vol. 34/2. P. 202), праздник Пятидесятницы тесно связан с воспоминанием о даровании закона на горе Синай. Эта связь отражена в отдельных песнопениях службы. Напр., 2-й тропарь 8-й песни праздничного канона Космы Маюмского содержит аллюзии на видение славы Господней (Исх 24. 17): «Поднимающиеся на гору, которой нельзя коснуться, не боясь устрашающего огня, придите и станем на горе Сионской...» (Триодь Цветная. Л. 245 об.).

Основные события кн. Исход нашли отражение и в других богослужебных чинопоследованиях: напр., чудо изведения воды из скалы упоминается в богородичном тропаре в чине отпевания мирян (Требник. Ч. 1. С. 193), а победа израильтян над египтянами — косвенно в молитве из чина обручения (Там же. С. 96).

А. Е. Петров

Проблема датировки события И. Различные теории поселения евреев в Ханаане (напр., возникновение этноса из местного семит. населения (Dever. 2003), постепенное проникновение небольшими группами в Ханаан и проч. (обзор теорий см.: Pitkänen. 2004)) допускают широкие хронологические рамки для события И. (Finegan. 1998. P. 224). За последние 150 лет в библейской науке предложено много вариантов датировки И. в широком диапазоне — от XVIII до XIII в. до Р. Х. (см.: Арсений (Сokolov). 2005. С. 19–21). В библейском тексте ни фараон — угнетатель евреев, ни фараон, при котором произошел И., не названы по имени, кроме того, в нач. XX в. археологических данных было немного, поэтому библейские события исследователи относили к разным периодам егип. истории.

С сер. XX в. до наст. времени наибольшее признание специалистов получили ранняя — XV в. до Р. Х. и поздняя — XIII в. до Р. Х. датировки И. (Finegan. 1998. P. 225). Во-первых, в Библии есть 2 группы текстов, сообщающих о дате И., к-рые взаимно исключают друг друга: 3 Цар 6. 1; Исх 1; Суд 11. 26; Деян 13. 19–20 и Исх 1. 11 (Hoffmeier. 2007. P. 235); во-вторых, ряд археологических артефактов можно интерпретировать как свидетельство в пользу каждой из датировок; в-третьих, известны археологические данные, к-рые получают объяснение только в случае верности одной из датировок. Поэтому в пользу каждой из них выдвигается не к-л. отдельный факт, а группа аргументов.

Данные библейского текста. Существуют 2 группы библейских текстов, на первый взгляд противоречащие друг другу в датировке И. Ранняя датировка опирается на сообщение 3 Цар 6. 1 о том, что 4-й год царствования Соломона приходится на 480-й год после И. Поход фараона Сусакима (Шешонк I в егип. источниках) против Иерусалима упомянут в 3 Цар 14. 25 в 5-й год царствования Ровама (сына Соломона). Шешонк I правил в Египте в 945–924 гг. до Р. Х., поход против Иерусалима датируется 925 г. до Р. Х.; следов., конец царствования Соломона определен 930 г. до Р. Х., а 4-й год его царствования был в 967/6 г. до Р. Х. Поэтому, согласно 3 Цар 6. 1, событие И. приходится на 1447/46 г. до Р. Х. (Hoffmeier. 2007. P. 230; Finegan. 1998. P. 225). В тексте LXX в 3 Цар 6. 1 имеется разночтение: говорится о 440 г., а не о 480 г., тогда И. можно отнести примерно к 1417/16 г. до Р. Х.

Для обоснования букв. понимания числа 480 в 3 Цар 6. 1 сторонники ранней датировки ссылаются на У. Кассуто, согласно которому числа, приводимые в ВЗ в порядке возрастания (т. е. сначала указывается меньшее число, напр. «двадцать и одна сотня»), — результат стремления к точности (Cassuto. 1961. P. 52); числа в нисходящей последовательности (напр., «одна сотня и двадцать») недостоверны; они встречаются в основном в поэмах, речах и проч. (Ibidem). Поскольку в 3 Цар 6. 1 число 480 дано именно в порядке возрастания («в восьмидесятый год и четырехсотый год»), то его нужно понимать буквально (Wood.

2005. P. 486). Такое понимание 3 Цар 6. 1 подтверждается рядом др. текстов: Суд 11. 26; Исх 1 и Деян 13. 19–20. Согласно Суд 11. 26, период пребывания израильтян в Ханаане до правления Иеффая составлял 300 лет. Из-за неопределенности хронологии периода Судей и обобщающего характера указанной даты можно утверждать только то, что правление Иеффая предшествовало монархическому периоду, начавшемуся в кон. XI в. до Р. Х. (Давид стал царем ок. 1012/11 — Finegan. 1998. P. 249; распространена также датировка 1002/01 г. до Р. Х.). Некоторые исследователи относят правление Иеффая к 1130–1073 гг. до Р. Х. (Wood. 2005. P. 477; см.: Ibid. Not. 22 — ссылки на др. работы). В таком случае поселение евреев в Ханаане произошло не позже XIV в. до Р. Х. или ок. 1400 г. до Р. Х. (т. е. поддерживается ранняя датировка И.). С этим расчетом согласуется и сообщение Деян 13. 19–20 о том, что евреи жили в Ханаане до прор. Самуила (современника Саула и Давида) «около четырехсот пятидесяти лет».

Сторонники ранней датировки И. настаивают также на том, что между началом угнетения евреев в Египте и И. прошло много времени. В Исх 1 описан ряд событий, происшедших за это время: постройка городов Пифом и Раамсес (Исх 1. 11), увеличение численности иудейского народа (1. 12a), распространение среди египтян страха перед евреями (1. 12b), приказ фараона убивать новорожденных евр. мальчиков (1. 16). Только после этого говорится о рождении Моисея (Исх 2. 2). Кроме того, если Моисею во время И. было 80 лет (Исх 7. 7), то И. мог произойти не ранее чем через 80 лет после начала угнетения израильтян (Wood. 2005. P. 478).

Однако основанная на этих аргументах ранняя датировка не подтверждается указанием Исх 1. 11, где говорится о строительстве г. Раамсеса при фараоне Рамсесе II (1279–1212 гг. до Р. Х., согласно Finegan. 1998. P. 225. § 391, или 1300/1290–1224 гг. до Р. Х.), поскольку в таком случае И. должен был произойти в XIII в. до Р. Х. или даже позже. Сторонники ранней датировки считают, что в Исх 1. 11 имеет место анахронизм — для обозначения 2-го «города запасов», построенного евреями, позднейший редактор кн. Исход использовал название столицы,

воздвигнутой Рамсесом II или его предшественниками 2 столетиями позже на том же месте (Wood. 2007. P. 250–251).

Сторонники поздней датировки И. во многом основывают свою аргументацию именно на букв. понимании Исх 1. 11, связывая И. со временем правления Рамсеса II. При этом др. группа библейских текстов об И. получает символическое толкование. Текст 3 Цар 6. 1 рассматривается как «поздний и абсолютно надежный» (У. Ф. Олбрайт, Х. Роули; см.: Unger. 1954. P. 141), число 480 (годы проживания в Ханаане до Соломона) понимается как производное от символического числа 40 (указание на период приготовления к чему-либо, напр. 40 лет странствования народа по пустыне, 40 дней путешествия прор. Илии к горе Божией, 40 дней искушения Христа после крещения, 40 дней Его земного пребывания после воскресения), умноженного на др. символическое число — 12 (символ избранничества — 12 колен Израилевых, 12 Христовых апостолов). Т. о., число лет 480 в 3 Цар 6. 1 указывает на «приготовление для нового избранничества», связанного с постройкой храма Соломоном (Hoffmeier. 2007. P. 235–240; Hawkins. 2008. P. 248–250). Подобным же образом символическими и исторически недостоверными объявляются числа из Суд 11. 26 (Wood. 2005. P. 486–487), указания о продолжительности событий от начала угнетения евреев до И. в Исх 1 и о возрасте Моисея из Исх 7. 7; допускается, что угнетение евреев могло по времени отстоять от И. совсем незначительно и оба события произошли при фараоне Рамсесе II.

Археологические данные. Поздняя датировка И. получила археологическую аргументацию в работах Олбрайта (Albright. 1935; *Idem.* 1937; *Idem.* 1939) и оставалась практически общепринятой на протяжении нескольких десятилетий (Wood. 2005. P. 475). К нач. XXI в. появились новые данные, а более ранние результаты исследований получили новую интерпретацию; в итоге археологическое обоснование было предложено и для ранней датировки И. Но споры не завершены, причем для обоснования противоположных позиций приводятся разные интерпретации одних и тех же археологических объектов.

I. Города Пифом и Раамсес. Фараон 19-й династии Рамсес II (1279–1212 гг. до Р. Х.; иногда правление датируют 1300/1290–1224 гг. до Р. Х.) прославился строительными программами (Bimson, Livingston. 1987), в частности строительством города под названием Пер-Рамсес. Однако название этого города может указывать на его связь с династией Рамессидов в целом: строительство велось еще предшественниками этого фараона, и название возникло в более ранний период (Finegan. 1998. P. 232. § 402).

Согласно тексту кн. Исход, евреи строили «город для запасов» Раамсес (*ra'amsēs* — Исх 1. 11), откуда и начался И. евреев из Египта (Исх 12. 37). Очевидно, в окрестностях этого города евреи жили в течение всего периода угнетения. Однако библейское повествование не дает однозначного ответа на вопрос, может ли название города *ra'amsēs* указывать на время И. — период династии Рамессидов. По мнению сторонников ранней датировки, в Исх 1. 11 имеет место анахронизм (используется более позднее именование для указания на место, называвшееся иначе в период описываемых событий). Об этом анахронизме свидетельствует Быт 47, где в пределах одного повествования земля, отданная евреям при Иосифе, названа в начале Гесем (*gōšen* — Быт 47. 3–6), а затем — *ra'amsēs* (Быт 47. 11; Finegan. 1998. P. 232. § 402; об анахронизме в Исх 1. 11 см.: Wood. 2007. P. 250–253). На то, что в Исх 1. 11 имеет место анахронизм, указывает форма библейского названия *ra'amsēs* (רַאמְסֵס) с *ś* для передачи египетского звука *š*, характерная для поздней традиции письма, приблизительно VIII–VII вв. до Р. Х. (Rainey, Notley. 2006. P. 119). Поэтому И. мог произойти и до правления Рамессидов, а позднейший редактор лишь внес в текст Библии пояснения.

Сторонники поздней датировки И. считают, что Раамсес, упоминаемый в Исх 1. 11, — это егип. г. Пер-Рамсес, построенный Рамессидами, и И. произошел при фараоне Рамсесе II, в XIII в. до Р. Х. (1260 г. до Р. Х.) (Kitchen. 1996. P. 12). Если угнетение и И. все же связывать со временем правления династии Рамессидов и учитывать библейский текст, то И. не мог произойти ранее 1215 г. до Р. Х. (80 лет после начала правления основателя династии Рам-

сеса I, к-рое приходится на 1295 г. до Р. Х.; новая датировка — 1306/05 г. до Р. Х. в принципе ничего в аргументации не меняет). В этом случае приход евреев в Ханаан датируется приблизительно 1175 г. до Р. Х., однако эта датировка противоречит сообщению важного егип. источника, стелы Мернептаха, о присутствии евреев в Ханаане в 1208 г. до Р. Х. Время между угнетением и И. не укладывается в 67-летний период правления Рамсеса II (1279–1212). Поэтому гипотеза, согласно которой угнетение и И. описываются в Библии в современных этим событиям терминах, заставляет отказаться от букв. понимания ряда библейских текстов и искать их символический смысл (Wood. 2005. P. 478).

Существует неск. вариантов идентификации Пер-Рамсеса. У. М. Пурри в 1905–1906 гг. обнаружил в долине Вади-Тумилат (на северо-востоке Дельты) на Тель-эр-Ретаба артефакты, связанные с именем Рамсеса II (Petrie W. M. F. *Nyksos and Israelite Cities.* L., 1906), и предположил, что это место и есть библейский Раамсес (Hoffmeier. 2008. P. 52). Найденные артефакты были связаны с сиро-палестинской культурой периода средней бронзы II (1800–1650) и могли указывать на присутствие здесь евреев (Bimson, Livingston. 1987). Впосл. некие исследователи идентифицировали это место как Пифом (Rainey, Notley. 2006. P. 119). В 1928 г. П. Монте проводил раскопки на Тель-Сан-эль-Хагар (также в долине Вади-Тумилат) и обнаружил множество стел, статуй и обелисков с надписями, относящимися к правлению Рамсеса II. Мн. исследователи отождествили именно это место с библейским Раамсесом, поскольку арабское название Тель-Сан-эль-Хагар сохранило древнеегип. Джанет и евр. *šō'an* (שׁוֹאֵן) (Hoffmeier. 2008. P. 52). Поздний топоним Цоан как название земли проживания евреев в Египте до И. известен из Пс 77. 12, 43. Долгое время идентификация этого места как библейского Раамсеса была широко распространена.

Но в 50-х гг. XX в. в 20 км к югу от Тель-Сан-эль-Хагар, на юго-запад от араб. дер. Кантур, археологи (под рук. Л. Хабаши) обнаружили остатки большого города периода правления династии Рамессидов. В наст. время исследователи пришли к выводу, что г. Пер-Рамсес был построен

на новом месте ок. 1070 г. до Р. Х., куда перенесли все предметы с надписями, в к-рых упомянуто имя Рамсеса (близ совр. дер. Кантир) (*Rainey, Notley. 2006. P. 118–119; Hoffmeier. 2008. P. 52*). В дальнейшем археологи обнаружили близ Кантира остатки конюшни, вмещавшей до 500 лошадей (*Hoffmeier. 2008. P. 52*), что согласуется с сообщением Исх 14. 6–7 о 600 колесницах фараона.

Данный памятник, располагающийся на территории от дер. Кантир до Тель-эд-Даба (в 2 км южнее), иногда рассматривают как единый объект (*Wood. 2007. P. 260*). Археологи (раскопки 1941–1942 гг. начались под рук. Хабаши, продолжены другими) идентифицировали это место как древний Аварис, столицу гиксосов и резиденцию Рамессидов 19-й и 20-й династий в юж. части Дельты (*Bietak. 1997. P. 99*). В конце правления 12-й династии (ок. 1800 г. до Р. Х.) здесь поселились азиатские иммигранты, носители сирийской культуры, следы которой обнаруживаются и в период правления 13-й династии (*Ibid. P. 99–100*). С началом правления гиксосов (ок. 1640 или ок. 1675 г. до Р. Х.) территория города была значительно расширена (до 2,5 кв. км), в т. ч. благодаря поселению здесь иммигрантов из Ханаана; судя по всему, он стал столицей центром с крепостью. Фараон Ахмос захватил город ок. 1530 г. до Р. Х. (*Ibid. P. 100*). Небольшое поселение с крепостью существовало до времени правления Аменхотепа II или даже до периода правления Рамессидов. В кон. XIV в. до Р. Х. здесь возобновилось строительство, Сети I построил большой храм. Т. н. 400-летняя стела, сооруженная Рамсесом II, первоначально находилась, судя по всему, в Аварисе (*Ibid. P. 101*).



Очевидно, что приведенные варианты идентификации Пер-Рамсеса с конкретными археологическими объектами не могут использоваться для окончательного обоснования ранней или поздней датировки И., а лишь демонстрируют, что библейское повествование в целом соответствует историческому контексту, который реконструируется по егип. источникам.

Название Пифом (*pitōm*) восходит к егип. наименованию Пер-Атум — «дом Атума» (*Rainey, Notley. 2006. P. 119*) и может относиться как к городу, так и к храму (*Hoffmeier. 2008. P. 51–52*). Э. Навилль идентифици-

ровал Пифом с Тель-эль-Масхута (в 16 км к западу от Исмаилии), где найдена стела, на которой встречается это название (*Ibid. P. 52*). Надписи (раскопки 1978–1985 гг. под рук. Дж. С. Холладея) свидетельствуют о том, что после 610 г. до Р. Х. поселение называлось Пер-Атум-Тукв («дом Атума в Тукв»; Тукв обычно связывают с библейским Сокхофом — Исх 12. 37; Числ 33. 5–6). Хотя в эллинистический период это название сохранялось, поселение было известно также под греч. названием Героополь (*Holladay. 1997. P. 432*) (в LXX в Быт 46. 28 вместо земли *gōḥen* (MT) говорится о «Героополе в земле Рамесса» — Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ραμεσση). До 610 г. до Р. Х. поселение существовало только менее столетия (ок. 1700/1650–1600 гг. до Р. Х.), в правление гиксосов занимало площадь 1,25 кв. км и не было укреплено. Жители покинули его еще до изгнания гиксосов из Египта (*Ibid. P. 432–433*). Археологи нашли здесь остатки общественных и частных зданий из обожженного кирпича, пограничную стену и постройки для хранения запасов, плоскодонную посуду, характерную для ханаанской культуры того периода (*Wood. 2003. P. 258–259*). Результаты палеоботанического анализа указывают на то, что жители селились здесь только зимой, во время сбора урожая пшеницы; летом они жили в др. месте. Холладей сделал вывод, что «поселение предназначалось для первоначального приема, снабжения провизией и выгрузки ослиных караванов, везущих продукты на северо-запад» (*Holladay. 1997. P. 433*).

Нек-рые исследователи предлагают др. вариант идентификации Пифома — Тель-эр-Ретаба в долине Вади-Тумилат (*Rainey, Notley. 2006. P. 119*).

II. Текст стелы Мернептаха (названа в честь фараона Мернептаха (1212–1202 гг. до Р. Х. согласно *Finegan. 1998. P. 242. § 415; 1224–1214 гг. до Р. Х.*), сына Рамсеса II). В тексте стелы, к-рая датируется приблизительно 1210 г. до Р. Х. (часто 1208), описаны военные подвиги фараона, в т. ч. его победы в Ханаане, и впервые во внебиблейской литературе приводится имя Израиль. Соответствующий текст начинается вводной фразой: «Ханаан жестоко разграблен»; затем идет уточнение: «Аскалон завоеван, Гезер захвачен, Яноам

уничтожен, Израиль опустошен, его семья исчезло» (*Rainey, Notley. 2006. P. 99*). Текст позволяет понять, где географически находилась социоэтническая группа, названная Израиль; перечисленные до нее Аскалон и Гезер лежат на юго-западе Палестины, а указанный после нее Яноам — в Васане или Хауране, на севере Палестины, к востоку от Иордана (*Ibidem*). Выражение «семья исчезло» может указывать как на всеобщее опустошение, так и на отсутствие запасов зерна (вариант перевода в таком случае: «у него нет зерна» — *Hasel. 1994. P. 54*). При упоминании Аскалона, Гезера и Яноама используется иероглиф , означающий «государство» (указание на города-государства в Палестине), при упоминании Израиля — иероглиф , означающий «народ» (*Rainey, Notley. 2006. P. 99*). Сторонники поздней датировки И. объясняют эту особенность текста тем, что Израиль к 1209 г. до Р. Х. совсем недолго находился в Ханаане, поэтому у него еще не сформировались структуры гос. власти (см., напр.: *Снигурев. 2007. С. 192*). Полагают также, что Израиль вошел в Ханаан незадолго до вторжения Мернептаха, напр. в 1210 г. до Р. Х., тогда И. датируется 1250 г. до Р. Х. (*Finegan. 1998. P. 244. § 418*).

Не все исследователи принимают такую интерпретацию. Израиль мог появиться в Ханаане задолго до похода Мернептаха, ведь, согласно библейскому повествованию, даже после пришествия в Ханаан евреи разрушили только 3 города — Иерихон (Нав 6. 23) и Гай (Нав 8. 16–21) в Юж. Ханаане и Асор (Нав 11. 11) на севере; евреями были заняты сельские территории, а нек-рые территории вообще не были захвачены (*Hoffmeier. 2008. P. 67*). Библия описывает жизнь евреев в период судей как уникальное для древнего мира явление — теократию, что могло восприниматься египтянами как отсутствие государственности и четких границ обитания, соответственно они могли употребить данный иероглиф (*Wood. 2003. P. 274*).

III. Археологические аргументы Олбрайта в пользу поздней датировки. В результате раскопок 30-х гг. XX в. Олбрайт отождествил Тель-Бейт-Мирсим с библейским Давиром, Тель-Байтин — с *Вефулем* и Тель-эд-Дувайр (Тель-Лахиш) — с древним Лахишем (*Albright. 1935; Idem. 1937;*

Idem. 1939). На всех 3 телях обнаружен слой сильного разрушения, датированный кон. XIII в. до Р. Х. На первых 2 телях на смену культуре богатых городов периода поздней бронзы (1400–1200 гг. до Р. Х.) пришла значительно более бедная культура железного века I (1200–1000 гг. до Р. Х.), согласно Олбрайту — израильская. Лахиш после разрушения какое-то время оставался незаселенным. Упоминание в найденной здесь надписи «4-го года правления» Олбрайт интерпретировал как указание на 4-й год правления фараона Мернептаха и использовал его для датировки завоевания евреями Ханаана в 1230 г. до Р. Х. в соответствии с принятой в его время егип. хронологией (*Idem.* 1937. P. 23–24; *Wood.* 2005. P. 476).

С учетом текста стелы Мернептаха появление евреев в Ханаане не может быть датировано после 1208 г. до Р. Х. Однако анализ керамики, найденной в слоях разрушения на Тель-Бейт-Мирсим и Тель-Байтин, показывает, что это разрушение относится к нач. XII в. до Р. Х. (ок. 1177 г. до Р. Х.) и, вероятно, произошло в результате нападения филистимлян (*Wood.* 2005. P. 476). Надписи на посуде, найденной на Тель-Лахиш в 70-х гг. XX в. в 6-м слое, свидетельствуют о том, что город имел хорошие связи с Египтом в период правления Рамсеса III (1182–1151 гг. до Р. Х. (вариант — 1190–1159 гг. до Р. Х.)) и был разрушен позже — ок. 1160 г. до Р. Х. (*Ussishkin.* 1997. P. 319). Эти данные не позволяют с уверенностью связать разрушение городов, исследованных Олбрайтом, с входом евреев в Ханаан. Однако и в библейском повествовании о завоевании Ханаана нет указаний на взятие этих городов: евреи разрушили только Иерихон (Нав 6), Гай (Нав 8. 28) и Асор (Нав 11. 11). По этой причине результаты раскопок этих городов также используются для аргументации той или иной датировки И.

IV. Археология Иерихона. Раскопки (1907–1909, 1911 гг., под рук. Э. Зеллина и К. Ватцингера) показали, что заселение данного места прерывалось на длительный период — с конца эпохи средней бронзы (1550 г. до Р. Х.) или поздней бронзы I (1440 г. до Р. Х.) до X в. до Р. Х. (*Watzinger K. Zur Chronologie der Schichten von Jericho // ZDMG.* 1926. Bd. 80. S. 131–136). Это можно

соотнести с библейским свидетельством разрушения города евреями при вхождении в Ханаан и последующего его восстановления (3 Цар 16. 34) при царе *Axave* (874–853 гг. до Р. Х.).

Не имея возможности установить датировку по керамике в нач. XX в., Ватцингер сделал вывод, что эта территория оставалась не заселена весь период поздней бронзы (1550–1200 гг. до Р. Х.) (*Wood.* 1990). Дж. Гарстанг (раскопки 1930–1936 гг.) датировал разрушение «Города IV» в Иерихоне 1400 г. до Р. Х., а К. М. Кеньон (раскопки 1952–1958 гг.) — концом периода средней бронзы (ок. 1550 г. до Р. Х.) (*Garstang J., Garstang J. B. E.* 1940; *Wood.* 1990). Последняя датировка стала общепринятой и рассматривалась как пример несоответствия библейского повествования научным данным (*Wood.* 1990; *Idem.* 2003. P. 262–263). В 90-х гг. XX в. Б. Г. Вуд проанализировал отчеты Кеньон (опубл. только в 1981–1983, после ее смерти в 1978) и Гарстанга и пришел к выводу, что при датировке Кеньон проигнорировала найденную Гарстангом кипрскую бихромную керамику периода поздней бронзы I (1550–1400 гг. до Р. Х.), а также не учла местную палестинскую керамику этого периода, точнее, 1450–1400 гг. до Р. Х. Эти находки, однако, свидетельствуют о заселении Иерихона в период поздней бронзы I (*Ibidem.*).

Б. Г. Вуд (*Idem.* 1990) предложил датировку разрушения «Города IV» в Иерихоне 1400 г. до Р. Х. на основании: 1) анализа керамики; 2) стратиграфии — между фазой 32 (датируется 1650 г. до Р. Х.) и фазой разрушения «Города IV» прослеживается 20 слоев (включающих слои 3 крупных и 12 малых разрушений со следами неск. реконструкций защитной башни; для таких событий срок 100 лет слишком мал, логичнее предположить период в 250 лет); 3) егип. печатей-скарабеев (найлены Гарстангом), датируемых кон. XVI — нач. XIV в. до Р. Х. Кроме того, результаты раскопок некрополя свидетельствуют о том, что захоронения здесь не прекращались в течение всего периода поздней бронзы I (*Holland.* 1997. P. 223).

Предлагая считать датой разрушения Иерихона 1440 г. до Р. Х. на основании археологических данных, Вуд связывает эти следы разрушения с взятием города Иисусом На-

вином (Нав 6). На это могут указывать следующие данные: 1) найденные сосуды с зерном свидетельствуют о том, что город пал в результате недолгой осады (ср. библейский срок 7 дней — Нав 6. 2–3, 14); 2) стена города представляла собой каменное основание с верхней, кирпичной частью; в одном месте обломки кирпичной кладки обнаружены снаружи от каменной стены, что соответствует описанию Нав 6. 5 (MT): «обрушилась стена» города и народ «взобрался» (*wauya 'al*) в город; в этом случае рухнувшая кирпичная кладка послужила накатом, ведущим наверх, к подпорной стене (*Wood.* 1990; *Idem.* 2003. P. 264); 3) найдены следы сильного пожара, причем стены города рухнули еще до пожара, что соответствует библейскому рассказу: город был сожжен после разграбления (Нав 6. 23) (*Wood.* 2003. P. 264).

V. Археология Гая. Библейский Гай располагался к востоку от Вефиля (Быт 12. 8; Нав 7. 2; 8. 9, 12). Согласно Евсевию Кесарийскому (*Euseb. Opomast.* 4. 27), Вефиль находился в 12 рим. милях к северу от Иерусалима. Э. Робинсон на этом основании, а также с учетом созвучия названий араб. Байтин и евр. Вефиль отождествил Вефиль с Байтином. Три теля по периметру совр. Дайр-Дибуана, в 3 км к востоку от Байтина, рассматриваются в таком случае как библейский Гай: Хирбет-Хайан (на юг), Хирбет-Худрия (на восток) и Эт-Тель (на северо-запад) (*Cooley.* 1997. P. 32). Олбрайт идентифицировал Вефиль с Эт-Теллем, его вывод позднее был принят большинством специалистов (*Wood.* 2003. P. 265). Раскопки показали, что это место оставалось не заселенным в период между 2200 и 1220 гг. до Р. Х. (*Hoffmeier.* 2008. P. 69). Каменные постройки периода железа I (1200–1000 гг. до Р. Х.) рассматриваются некоторыми исследователями как свидетельство существования здесь поселения израильтян, но это поселение возникло на месте более раннего, к-рое не подверглось разрушению, что противоречит Нав 8. 28 (*Ibidem.*). Поэтому аргументы, выдвинутые на основании археологических исследований Эт-Телля, не могут быть признаны решающими в пользу поздней датировки. В данном случае очевидно несоответствие между археологическими данными и библейским текстом. На 2 др. телях слои периода поздней

бронзы (1550–1200 гг. до Р. Х.) или железа I (1200–1000 гг. до Р. Х.) не найдены, что позволило исследователям отказаться от идентификации Эт-Телля с Гаем (*Ibidem*).

В кон. 90-х гг. XX в. Д. П. Ливингстон предложил новую идентификацию Гая. Он отметил, что реальное расстояние от Иерусалима до Байтина 14, а не 12 рим. миль, как сообщает Евсевий. В этом месте находится холм Эль-Бира, отождествленный Ливингстоном с Вефилом (*Livingston*. 1994). Рядом с Эль-Бира на Хирбат-эль-Макафир с 1995 г. проводил раскопки Вуд, к-рый пришел к выводу, что Гай действительно первоначально, в период ранней бронзы (кон. IV — кон. III тыс. до Р. Х.), располагался на месте Эт-Телля и может быть идентифицирован как Гай времен Авраама (Быт 12. 8), поскольку араб. название Эт-Телль означает холм, возникший на развалинах поселения и такое же значение имеет евр. слово *ṭ*, с к-рым этимологически соотносится библейское название Гая — *hā'ay* (всегда с артиклем). Позже поселение было перенесено на 1 км к западу (*Wood*. 2003. Р. 266. Not. 57). Вуд подчеркивает, что отождествление Хирбат-эль-Макафир с Гаем не противоречит указаниям библейского текста: 1) расположен рядом с Беф-Авенем (Нав 7. 2; в качестве Беф-Авена в таком случае рассматривается Байтин); 2) на восток от Вефиля (Нав 7. 2), который идентифицируется с Эль-Бира; 3) местом засады между Вефилом и Гаем (Нав 8. 9) тогда считается долина Вади-Шебан; 4) холмом на севере от Гая, где стоял Иисус Навин, будет Абу-Аммар, в 1,5 км на север от Хирбат-эль-Макафир; 5) долина к северу от Гая (Нав 8. 14) — это Вади-эль-Гая; 6) крепость Иисуса Навина (Нав 7. 3, 5; 8. 29; 10. 2) — руины площадью 0,75 кв. км на Хирбат-эль-Макафир, где обнаружена керамика XV в. до Р. Х.; 7) ворота на севере Гая (Нав 8. 11) — сев. ворота указанной крепости; 8) на Хирбат-эль-Макафир обнаружены свидетельства разрушения в результате пожара (Гай также погиб от огня — Нав 8. 28) (*Wood*. 2003. Р. 267). Если в дальнейшем эта идентификация будет признана, то сторонники ранней датировки получают аргументы на основании археологии Хирбат-эль-Макафир.

VI. Археология Асора. Важным для аргументации поздней даты И. объ-

ектом стал Асор, отождествляемый с Телль-эль-Кедах (Телль-Ваккас). В библейском рассказе о сожжении Иисусом Навином Асора (Нав 11. 10–11) и окрестных поселений (Нав 11. 12) отмечено, что др. города, лежащие на возвышенности, евреи не сожгли, а только разграбили (Нав 11. 13). Раскопки на Асоре проводили Гарстанг (1926, 1928) и И. Ядин (1955–1958, 1968–1969) (*Ben-Tor*. 1997. Р. 1). Обнаружены археологические свидетельства разрушения города (верхнего и нижнего) примерно в кон. XIV в. до Р. Х., при фараоне Сети I (*Ibid.* Р. 3). После разрушения приблизительно в 1200 г. до Р. Х. вновь был заселен лишь верхний город, просуществовавший до II в. до Р. Х. В слое разрушения, в некоторых местах достигавшем 1 м, найдены следы осквернения культовых объектов. Ядин датировал разрушение посл. четв. XIII в. до Р. Х. и связал его с завоеванием Иисуса Навина (*Ibidem*).

Сторонники ранней датировки И. (XV в. до Р. Х.) указывают на то, что после разрушения в XIII в. на данном месте до X в. до Р. Х. было лишь небольшое поселение, а не городской центр (*Wood*. 2005. Р. 477). В Библии есть и др. свидетельство разрушения Асора — в Суд 4. 2–24 — во время кампании Варака и Деворы, когда был уничтожен ханаанский царь Иавин (*Ibidem*). Если устанавливать связь между библейским текстом и археологическими данными, то логичнее отнести разрушения XIII в. до Р. Х. к периоду войн Варака и Деворы, поскольку в др. случае, если город был разрушен Иисусом Навином, речь не шла бы о крупном городе, в к-ром правил Иавин.

VII. Археология заиорданских государств. Н. Глюк, проводивший археологические исследования в Заиорданье в 30-х гг. XX в., пришел к выводу, что Эдом и Моав как государства возникли в этом регионе не ранее XIII в. до Р. Х. (*Glueck*. 1940. Р. 125–147; *Bimson, Livingston*. 1987). Следов., описанное в Библии столкновение с эдомским царем не могло произойти раньше указанного срока, что согласуется с поздней датировкой И. (*Finegan*. 1998. Р. 244–245. § 419; *Снигурев*. 2007. С. 190). Но результаты исследований Глюка были значительно дополнены во 2-й пол. XX в. В 1963–1966 гг. археологи обнаружили 18 поселений периода

средней бронзы II (1950–1550 гг. до Р. Х.) и примерно столько же — периода поздней бронзы (1550–1200 гг. до Р. Х.); в 1975 г. — соответственно 14 и 6 поселений; в 1978 г. — еще больше поселений обоих периодов (*Bimson, Livingston*. 1987). Дж. М. Миллер пришел к выводу, что в археологии Заиорданья «нет никакой зацепки для того, чтобы установить точную дату возникновения моавитского царства или исхода евреев из Египта» (*Miller*. 1982. Vol. 1. Р. 172, цит. по: *Bimson, Livingston*. 1987). В нек-рых местах Глюк также находил керамику средней бронзы II и поздней бронзы (*Bimson, Livingston*. 1987). Поэтому во 2-м издании книги, незадолго до смерти, он отказался от прежних выводов о возникновении Эдома и Моава (*Glueck*. 1970. Р. 141).

VIII. Поселения железного века в Ханаане. Для обоснования поздней даты И. ее сторонники ссылались на археологические данные, полученные за последние 40 лет в ходе обследования мн. поселений в центральной части Палестины, датируемых периодом железа I (1200–1000 гг. до Р. Х.). Возникновение этих поселений рассматривается как аргумент в пользу прихода евреев в Ханаан в 1200 г. до Р. Х. (*Hawkins*. 2007. Р. 33–34). Однако культурный тип этих поселений не новый, но генетически связан с предшествующим, т. е. носители этой культуры не были пришельцами в Ханаане, но проживали там уже долгое время. Культурное преемство прослеживается по керамике и др. материальным элементам той эпохи (*Young, Wood*. 2008. Р. 239–240). Поэтому данный археологический аргумент не имеет решающего значения в датировке И.

IX. Алтарь на горе Гевал. В 1980 г. израильский археолог А. Зерталь обследовал место Эль-Бурнат на горе Гевал, обнаружив слои, датируемые периодом железа I (1200–1000 гг. до Р. Х.). В ходе раскопок (1982–1987) была обнаружена центральная структура, окруженная стенами прямоугольной формы из необработанного камня, углы ориентированы по сторонам света. Зерталь (*Zertal*. 1985) идентифицировал ее с алтарем, воздвигнутым Иисусом Навином (Нав 8. 30–33). Датировка обосновывалась находками егип. печатей-скарабеев 2-й пол. XIII в. до Р. Х. (*Hawkins*. 2007). Однако в строительстве этого комплекса прослеживаются 2 фазы — ранняя, по печатям

и керамике датируемая с большой вероятностью с 1250 или 1240 и до 1200 г. до Р. Х. (конец периода поздней бронзы), и поздняя, к к-рой и относится рассматриваемая структура. По керамике она датируется 1200–1130 гг. до Р. Х. (начало периода железа I). Кроме того, расположение структуры невозможно согласовать с тем, что сообщается о церемонии чтения благословений и про-



клятий (Нав 8. 30–35), т. к. находится с противоположной от места произнесения благословений стороне горы Гевал. Наконец, эта структура (9×6,8×3,27 м) не квадратная в отличие от того, что предписывалось по закону Моисея. В Исх 27. 1, однако, размеры жертвенника перед скинией – 2,5×2,5×1,5 м (напр., сохранившийся евр. алтарь в *Араде* полностью соответствует этим размерам). Сказанное свидетельствует о том, что идентификация указанной структуры в качестве алтаря Иисуса Навина спорная и ею невозможно обосновать ту или иную датировку И. (Young, Wood. 2008. P. 240–243).

И. в контексте египетской истории. Сторонники ранней датировки И. временем правления 18-й династии понимают слова Исх 1. 8 о том, что безымянный фараон «не знал Иосифа», в том смысле, что он не был знаком с егип. историей и не слышал о заслугах Иосифа перед Египтом. Этот фараон – иноземец, возможно 1-й фараон из династии гиксосов, а выражение Исх 1. 8 *wauyāqom melek-hādās 'al miṣrāyim* («и восстал в Египте новый царь») в таком случае означает, что «новый царь восстал против ('al) Египта» (Wood. 2003. P. 257). Цари-гиксосы могли опасаться, что евреи восстанут против них вместе с египтянами («соединится и он с нашими неприятелями, и вооружится против нас» – Исх 1. 10), и поэтому заставили их

строить Пифом и Раамсес. В сер. XVI в. до Р. Х. гиксосы были изгнаны, и события, непосредственно предшествующие И. (Исх 1. 13 слл.), происходили уже при фараонах 18-й династии (Wood. 2003. P. 258).

Амер. исследователь М. Унгер на основании принятой тогда хронологии истории Египта и Ханаана датировал И. 1441 г. до Р. Х., т. е. периодом правления Аменхотепа II (1450–1425 или 1438/36–1412 гг. до Р. Х.), который и рассматривался им как фараон, правивший в Египте во время И. евре-

*Жертвенник на горе Гевал.
1200–1000 гг. до Р. Х.*

ев. Подтверждение своей гипотезы Унгер видит в тексте надписи на гранитной плите под названием «Сон Тутмоса IV», расположенной недалеко от сфинкса в Гизе. В надписи говорится, что преемник Аменхотепа II, Тутмос IV, чудесным образом стал фараоном, хотя и не рассчитывал на это. Унгер видел в этом косвенное указание на смерть первенца Аменхотепа II во время И., после чего трон занял Тутмос IV (Unger. 1954. P. 142–143).

Если принять раннюю датировку И. 1447/46 г. до Р. Х., то с учетом совр. хронологии егип. истории фараоном эпохи И. можно рассматривать Тутмоса III (1479–1425 гг. до Р. Х., согласно Finegan. 1998. P. 225. § 391, или 1490–1436 гг. до Р. Х.). В рамках гипотезы поздней датировки (1260 г. до Р. Х.) в качестве фараона эпохи И. видят Рамсеса II. Большинство известных археологических свидетельств можно интерпретировать как в пользу ранней, так и в пользу поздней датировки И. Археологические свидетельства не позволяют ответить на вопрос о точной дате И., но позволяют только рассматривать событие И. как исторический факт (Hoffmeier. 2007. P. 226).

Прот. Димитрий Юревич

Лит.: [Иоанн (Соколов), еп.] Опыт изъяснения ветхозаветных книг Св. Писания: Из записок на книгу Исход // ПС. 1861. Ч. 1. № 1. С. 3–47; № 2. С. 113–142; № 3. С. 217–248; № 4. С. 345–381; Ч. 2. № 5. С. 3–32; № 6. С. 97–128; № 7. С. 205–240; № 8. С. 323–356; Ч. 3. № 9. С. 3–30; № 10. С. 109–139; № 11. С. 227–258; Казанский П. С. Свидетельства памятников египетской истории о пребыва-

нии евреев в Египте. М., 1864; Филарет (Дроздов), митр. Замечания на книгу Исход // ЧОЛДП. 1871. Янв. С. 1–6; Февр. С. 1–10; Март. С. 1–11; Амфитеатров В. Н., прот. Библейская история Ветхого и Нового завета. М., 1875. Ч. 1. Вып. 1: Бытие. Исход I–XXV; Антонин (Капустин), архим. Фараон, Моисей и Исход // ТКДА. 1875. № 11. С. 249–271; № 12. С. 455–472; Нецаев В. П., свящ. (впосл. еп. Виссарион). Толкование на паремии из книг Моисеевых: Исход, Левит, Числа и Второзаконие. М., 1876; Властов Г. Священная летопись. СПб., 1878². Т. 2: 2-я и 3-я Книги Моисеевы: Исход и Левит; (реп.: Елеонский Ф. Г. // ХЧ. 1877. Ч. 2. № 11/12. С. 709–762); Велтистов В. Н. Песнь Моисея (Втор 31. 1–43) // ПРТСО. 1881. Ч. 27. С. 51–127; Елеонский Ф. Г. История израильского народа в Египте. СПб., 1884; он же. Древнеславянский перевод Исход 1, 7 и III, 4 // ХЧ. 1905. Т. 219. Ч. 2. № 4. С. 486–499; он же. Следы влияния еврейского текста и древних, кроме греческого LXX, переводов на древний слав. перевод книг Бытия и Исход // ХЧ. 1905. Т. 219. Ч. 1. № 1. С. 26–38; Глубоковский Н. Н. Путешествие евреев из Египта в землю Хананскую: Физико-геогр. очерк. М., 1889; Горский-Платонов А. Вторая книга Моисея «Исход» с объяснениями // ВиР. 1889. Т. 1. Ч. 1. С. 16–34, 115–133, 253–273, 373–397, 513–531, 625–651; Ч. 2. С. 57–72, 209–282, 337–357, 534–554, 579–597, 707–721; 1891. Т. 1. Ч. 1. С. 73–94, 327–344, 563–576, 617–636; Ч. 2. С. 1–21; Савваитский М. И. Исход израильтян из Египта. СПб., 1889; он же. Египетские казни и исход израильтян из Египта: [Речь перед защитой дис. «Исход израильтян из Египта», представленной на соискание степени магистра богословия] // ХЧ. 1890. Ч. 1. № 1/2. С. 174–189; Протопопов В. И. Переход евреев через Черное море. Каз., 1895; Денисов Л. И. Жизнь св. пророка и боговида Моисея: С прил. обзора содерж. Пятикнижия и династ. очерка Египта времен Исхода. М., 1902; Шнигельберг В. Пребывание Израиля в Египте в свете египетских источников. СПб., 1908; McNeile A. H. The Book of Exodus: With introd. and notes. L., 1908; Дункан Дж. Сирия и Палестина до исхода евреев из Египта по египетским монументам / Пер. с англ.: С. Зверинский // Страники. 1913. № 5. С. 663–691; Albright W. F. Archaeology and the Date of the Hebrew Conquest of Palestine // BASOR. 1935. N 58. Apr. P. 10–18; idem. Further Light on the History of Israel from Lachish and Megiddo // Ibid. 1937. N 68. Dec. P. 22–26; idem. The Israelite Conquest of Canaan in the Light of Archaeology // Ibid. 1939. N 74. Apr. P. 11–23; Beer G. Exodus. Tüb., 1939; Garstang J., Garstang J. B. E. The Story of Jericho. L., 1940, 1948²; Glueck N. The Other Side of Jordan. New Haven, 1940. Camb. (Mass.), 1970²; Unger M. F. Archeology and the OT. Grand Rapids, 1954; Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 1961; idem. A Comment. on the Book of Exodus. Jerusalem, 1967; Le Déaut R., Lécuyer J. Exode // DSAMDH. Vol. 4. Pt. 2. Col. 1957–1995; Noth M. Exodus: A Comment. Phil., 1962; Smith R. H. Exodus Typology in the Fourth Gospel // JBL. 1962. Vol. 81. N 4. P. 329–342; Daniélou J. Exodus // RAC. Bd. 7. Sp. 22–44; Stuart S. S. The Exodus Tradition in Late Jewish and Early Christian Literature: Diss. Nashville (Tenn.), 1973; Childs B. S. Exodus: A Comment. Phil., 1974; Schmidt W. H. Exodus. Neukirchen-Vluyn, 1974–1999. 6 Bde. (BKAT; 2); Davies G. I. The Way of the Wilderness:

A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament. Camb., 1979; *Herrmann S., Dexinger F., Kuhn H.-W., Schröer H.* Exodumotiv // TRE. Bd. 10. S. 732–747; *Miller J. M.* Recent Archaeological Developments Relevant to Ancient Moab // Studies in the History and Archaeology of Jordan / Ed. A. Hadidi. Amman, 1982. Vol. 1. P. 169–173; *Moberly R. W. L.* At The Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34. Sheffield, 1983; *Zertal A.* Has Joshua's Altar Been Found on Mt. Ebal? // BAR. 1985. Vol. 11. N 1 (Jan./Feb.). P. 26–43; *Bimson J. J., Livingston D.* Redating the Exodus // Ibid. 1987. Vol. 13. N 5 (Sep./Oct.). P. 40–53, 66–68; *Durham J. I.* Exodus. Dallas, 1987. (WBC; 3); *Wood B. G.* Did the Israelites Conquer Jericho?: A New Look at the Archaeological Evidence // BAR. 1990. Vol. 16. N 2 (Mar./Apr.). P. 44–58; *idem.* From Ramesses to Shiloh: Archaeological Discoveries Bearing on the Exodus-Judges Period // Giving the Sense: Understanding and Using OT Historical Texts / Ed. D. M. Howard, M. A. Grisanti. Grand Rapids, 2003. P. 256–282; *idem.* The Rise and Fall of the 13th-Cent. Exodus-Conquest Theory // JETS. 2005. Vol. 48. N 3. P. 475–489; *idem.* The Biblical Date for the Exodus is 1446 BC: A Response to James Hoffmeier // Ibid. 2007. Vol. 50. N 2. P. 249–258; *Kitchen K. A.* Exodus, the // ABD. 1992. Vol. 2. P. 700–708; *idem.* The Historical Chronology of Ancient Egypt: A Current Assessment // Acta Archaeologica. København, 1996. Vol. 67. P. 1–13; *Lécuyer J.* Exodus // EEC. Vol. 1. P. 311–313; *Sarna N. M.* Exodus, Book of // ABD. 1992. Vol. 2. P. 689–700; *Hasel M. G.* Israel in the Merneptah Stela // BASOR. 1994. N 296. Nov. P. 45–61; *Livingston D. P.* Further Considerations on the Location of Bethel at El-Bireh // PEQ. 1994. Vol. 126. N 2. P. 154–159; *Preuss H. D.* Old Testament Theology. Louisville (Kent.), 1995. Vol. 1; *Bentor A.* Hazor // OEANE. 1997. Vol. 3. P. 1–5; *Bietak M.* Dab'a, Tell ed- // Ibid. Vol. 2. P. 99–101; *Cooley R. E. Ai* // Ibid. Vol. 1. P. 32–33; *Holladay J. S., Jr.* Maskhuta, Tell el- // Ibid. Vol. 3. P. 432–437; *Holland T.* Jericho // Ibid. P. 220–224; *Ussishkin D.* Lachish // Ibid. P. 317–323; От бытия к исходу: Отражение библейских сюжетов в слав. и евр. нар. культуре: Сб. ст. / Отв. ред.: В. Я. Петрухин. М., 1998; *Finegan J.* Handbook of Biblical Chronology. Peabody, 1998; *Князев А., прот.* Господь, Муж брани: К уяснению религиозного значения книги Исход // АиО. 1999. № 2(20). С. 35–58; *Propp W. H. C.* Exodus: A New Transl. with Introd. and Comment. N. Y., 1999–2006. 2 vol. (The Anchor Bible; 2–2A); *Davila J. R.* Exodus, book of // EncDSS. 2000. Vol. 1. P. 277–279; *Тов Э.* Текстология ВЗ. М., 2001. С. 391; *Чистяков Г. П., свящ.* Вторая книга Моисеева: Исход // Истина и Жизнь. 2001. № 1. С. 22–27; № 2. С. 10–17; № 3. С. 18–25; № 4. С. 12–21; № 5. С. 22–29; № 6. С. 16–21; № 7/8. С. 20–27; № 9. С. 28–35; Exodus, Leviticus, Numbers, Deuteronomy / Ed. J. T. Lienhard. Downers Grove (Ill.), 2001. P. XVIII–XXI, 1–162; рус. пер.: Книги Исход, Левит, Числа, Второзаконие / Ред.: Н. А. Кулькова, С. С. Козин. М., 2010; *Hauge M. R.* The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19–40. Sheffield, 2001; *Lienhard J. T.* The Christian Reception of the Pentateuch: Patristic Commentaries on the Books of Moses // JECS. 2002. Vol. 10. N 3. P. 373–388; *Dever W. G.* Who Were the Early Israelites, and Where Did They Come from? Grand Rapids, 2003; *Десницкий А. С.* «Ты жених крови у меня» — как можно истол-

ковать Исход 4. 24–26? // АиО. 2004. № 2(40). С. 59–72; *Pitkänen P.* Ethnicity, Assimilation and the Israelite Settlement // Tyndale Bull. Camb., 2004. Vol. 55. N 2. P. 161–182; *Арсений (Соколов), иером.* Книга Иисуса Навина. М., 2005; *Hoffmeier J. K.* Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition. Oxf.; N. Y., 2005; *idem.* What is the Biblical Date for Exodus?: A Response to B. Wood // JETS. 2007. Vol. 50. N 2. P. 225–247; *idem.* The Archaeology of the Bible. Oxf., 2008; *Kannengiesser C.* Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity. Leiden; Boston, 2006. P. 281–283; *Langston S. M.* Exodus Through the Centuries. Oxf., 2006. (Blackwell Bible Commentaries); *Rainey A. F., Notley R. S.* The Sacred Bridge: Carta's Atlas of the Biblical World. Jerusalem, 2006; Бытие. Исход: Пер. с древнеевр. / Пер., коммент.: М. Г. Селезнев, С. В. Тищенко. М., 2007; Введение в ВЗ / Ред.: М. Мангано. М., 2007. С. 85–101; *Снигурев Р., прот.* Библейская археология. М., 2007; *Greenberg M., Sperling S. D.* Exodus, Book of // EncJud. 2007. Vol. 6. P. 612–623; *Hawkins R. K.* Propositions for Evangelical Acceptance of a Late-Date Exodus-Conquest: Biblical Data and the Royal Scarabs from Mt. Ebal // JETS. 2007. Vol. 50. N 1. P. 31–46; *idem.* The Date of the Exodus-Conquest is Still an Open Question: A Response to R. Young and B. Wood // Ibid. 2008. Vol. 51. N 2. P. 245–266; Введение в ВЗ / Ред.: Э. Ценгер. М., 2008. С. 84–85, 94–95, 106–111; *Young R. C., Wood B. G.* A Critical Analysis of the Evidence from R. Hawkins for a Late-Date Exodus-Conquest // JETS. 2008. Vol. 51. N 2. P. 225–243; *Юревич Д., свящ.* Проблема хронологии Исхода в свете археологических данных // ХЧ. 2009. № 7/8. С. 93–117; *Лешин Н. А.* Военное искусство в книгах Священного Писания: Книги Бытие и Исход // АиО. 2010. № 2(58). С. 49–66; № 3(59). С. 41–58; Methods for Exodus / Ed. Th. B. Dozeman. Camb.; N. Y., 2010; *Fischer G.* Die Anfänge der Bibel: Studien zu Genesis und Exodus. Stuttgart, 2011.

ИСХОДА ОБЩЕСТВО, протестант-движение, возникшее в Германии в нач. XIX в. и получившее широкое распространение в России. Название дано в память о библейском историческом событии — выходе евр. народа после 40-летнего странствования в пустыне Египта под предводительством *Моисея (Пятикнижие, кн. Исход)*. Для обоснования необходимости Исхода члены об-ва ссылались также на библейские повествования о чудесном спасении *Ноя* в ковчеге, об исходе *Авраама* со своей родины, о бегстве Пресв. Богородицы с Младенцем Иисусом в Египет, об уходе 1-й христ. общины из Иерусалима при завоевании города рим. имп. *Титом Флавием* и проч.

Основы вероучения И. о. строились на взглядах основателя *пие-тизма* немецкого лютеранского богослова *Ф. Я. Шпенера*, который считал истинное благочестие средством оживления и углубления веры и ста-

вил чувства верующего выше религ. догматов. Первая община И. о. возникла в период распространения в обществе эсхатологических и хилиастических учений. Нем. богослов-библеист *И. А. Бенгель* предсказывал наступление тысячелетнего Царства Христова в 1836 г. Нем. мистический писатель *И. Г. Юнг-Штиллинг* при сопоставлении совр. ему событий с библейскими пророчествами развивал представление о пришествии Христа для *Страшного Суда* за пределами Европы. Вслед за ними писательница-мистик *В. Ю. фон Крюденер* назвала место *Второго пришествия* Иисуса Христа в 1836 г. — г. Арарат. Поверив пророчеству, представители общин сепаратистов Вюртемберга, Швейцарии и Баварии обратились к российскому имп. *Александру I Павловичу*, путешествовавшему через нем. земли, с просьбой разрешить им поселиться на Кавказе. В 1817–1818 гг. ок. 1 тыс. чел. последователей И. о. при посредничестве pietistских кругов в Москве и С.-Петербурге приняли решение о переселении в Закавказье, где образовали 8 колоний: Мариенфельд, Ней-Тифлис, Екатериненфельд, Елизаветталь, Александерсдорф, Петерсдорф, Анненфельд, Еленендорф. Значительное влияние на процесс переселения оказали экономические причины: неурожай и голод 1816–1817 гг. на нем. землях. Материальные расходы по переселению и водворению на новом месте члены братства несли сообща. На родине ведущие члены И. о. за свои религиозные взгляды подвергались преследованиям и наказаниям, вплоть до тюремного заключения и конфискации имущества. Основание колоний в Закавказье было для братьев промежуточным этапом на пути к «земле обетованной». Духовное служение нес избранный общиной старейшина.

После 1836 г., когда предполагалось, что пришествие Христа не произошло, разочаровавшиеся члены И. о., не имевшие собственной церковной орг-ции, приняли решение о присоединении к Евангелическо-лютеранской церкви Российской империи (см. ст. *Евангелическо-лютеранская церковь в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии*), в составе к-рой они образовали сепаратистскую церковь Закавказья во главе с оберпастором. Закавказский округ евангелическо-лютеран. общин в отличие от остальных церковных ок-



ругов не зависел от Генеральной консистории в С.-Петербурге, а управлялся Департаментом духовных дел иностранных исповеданий и подчинялся кавказскому наместнику. Для решения наиболее важных вопросов регулярно созывались синоды. Первый Синод закавказских общин 1841 г. (колония Еленендорф) постановил, что на приходы И. о. распространяется Устав Церкви 1832 г. «Правила для немецких поселенцев в Грузии», регламентировавшие порядок богослужения, назначение пасторов и управление Сепаратистской церковью Закавказья, были утверждены 25 нояб. 1841 г. В кон. XIX в. часть закавказских нем. колонистов, принадлежавших к И. о., переселилась в Пятигорский, Моздокский и Кизлярский уезды.

Деятельность И. о. в России активизировалась во 2-й пол. XIX в. в общинах, отделившихся от меннонитов. В 1871 г. поступили первые сведения о том, что разрабатывается новый закон о воинской повинности, который будет распространяться и на меннонитов. Делегации, направленные в С.-Петербург для выяснения подробностей, ничего не добились. В результате началась волна эмиграции в Америку. В молочанских колониях лидером движения стал А. Петерс, он возглавил группу, отделившуюся в 1873 г. от церковных общин, — Братскую общину среди меннонитов. К нему присоединились общины М. Классена (Лихтенфельд) и К. Эппа (группа селений в Самарской губ.). Члены группы отличались от меннонитской братской общины отношением к крещению. Верующие этой общины, подобно волжским братьям, получили «откровение», что убежищем для Божия народа (Откр 12), т. е. для меннонитов, должна стать Ср. Азия, а не Запад в соответствии с воззрениями Юнга-Штиллинга. С 1881 г. нем. поселенцам вменялось в обязанность несение воинской повинности. Однако в «Правила...» отбывания обязательной воинской службы были внесены пункты об освобождении меннонитов от ношения оружия. В 1880–1881 гг. ок. 1 тыс. лютеран Закавказья и ок. 600 меннонитов с Украины и из Поволжья направились к месту Второго пришествия в Хивинское ханство. Часть членов братских общин вернулась обратно, не доехав до места назначения, др. часть, после того как не

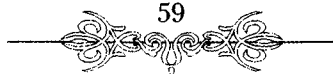
осуществились пророчества, эмигрировала в Америку. Недалеко от Ташкента выходцы из братских общин с Украины и из Поволжья основали поселение, к-рое к нач. XX в. состояло из 5 деревень.

Основание 3-го центра движения И. о. в России было связано с немецким писателем, евангелическо-лютеран. пастором С. Г. К. Клёттером, выступавшим с проповедью скорого Второго пришествия Иисуса Христа. В основе его учения была 20-я гл. Откровения св. ап. Иоанна Богослова. По учению Клёттера, в мире вскоре должен появиться *антихрист*, который запретит христ. богослужение и введет свои светские и духовные законы. Но после Второго пришествия Иисус победит антихриста в Армагеддонской битве и установит тысячелетнее Царство Божие. До битвы Господь соберет всех святых и направит их в азиат. часть России (по первоначальной версии, на Крымский п-ов, затем на Кавказ). В 1874 г. неск. тысяч последователей Клёттера эмигрировали из Баварии. По представлению Клёттера, сторонники И. о. должны были основать колонии вдоль «дороги странников» — от Крыма через Кавказ до Ср. Азии и к востоку от Каспийского м. до Ферганской долины. Однако расселиться в соответствии с планом им не удалось. Члены И. о. образовали 8 поселений в Ставропольской губ., Кубанской и Терской областях: Бетель (1878), Елизабетталь (1880), Гнаденбург (1880–1881), Нейдорф (1884), Пелла (1884), Эммаус (1888), Гофнунгсфельд (1900), Эбен-Эцер (1904). С 1882 г. центром И. о. в России стала колония Гнаденбург (Город милости) Терской обл. (ныне с. Виноградное), получившая статус свободной общины И. о. лютеран. исповедания. Колонисты подчинялись законам Российской империи. Клёттер поселился в Гнаденбурге после изгнания из прихода в Баварии в 1880 г. Богослужение в общинах И. о. строилось на измененной баварской литургии. Печатым органом И. о. была газ. «Братский вестник» (*Brüderbote*, 1866–1896), основанная Клёттером в Баварии. После смерти Клёттера в 1894 г. пастором И. о. стал учитель-кюстер П. Келер из колонии Эммаус. Приверженцы И. о. в кавказских поселениях не входили в состав Евангелическо-лютеранской церкви, объявив себя последователями веро-

учения гернгутеров, и имели статус братской общины. И. о. поддерживало духовные связи со сторонниками в Германии и в различных областях России. В 80-х гг. XIX в. последователи Клёттера, называвшие себя «церковные братья», появились в поволжских немецких колониях. Газ. «Братский вестник» распространялась среди поволжских колонистов и даже в пасторской среде. Поволжское И. о. в отличие от кавказского входило в состав Евангелическо-лютеранской церкви, несмотря на догматические расхождения с ней. Внутренняя жизнь общин регламентировалась Уставом И. о. и была основана на принципах обязательного посещения богослужений, неукоснительного соблюдения религиозно-этических норм, принудительном труде, запрещалось курение табака и употребление алкоголя. Высшим органом общины было собрание во главе с церковным старостой, к-рый осуществлял простые обряды и проводил регулярные собрания по изучению Свящ. Писания. В кон. XIX в. мн. общины И. о. слились с *бантитами*, признанными правительством с 1879 г. В нач. XX в. сторонники И. о. практически повсеместно перешли в адвентизм, легализованный в 1906 г., главными догматами учения к-рого также являлись вера в близкое пришествие Христа и соблюдение норм праведной жизни. Отдельные общины И. о. существовали на Украине и на Кавказе до 1941 г.

Лит.: *Friesen P. M.* Die Alt-evangelischen Mennonitische Bruderschaft in Russland. Halbstadt; Taurien, 1911. S. 480–482; *Kantzenbach F. W. S. G. C.* Cloeter und seine Gründung Gnadenburg im Kaukasus // *Zschr. für Bayerische Kirchengeschichte*. 1968. Bd. 37. S. 228–233; *Bieri G.* Die Gemeinde Gnadenburg im Nordkaukasus // *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen*. Stuttg., 1978². Evangelisches Tl. S. 272–302; *Aux E. M.* Немецкие колонисты в Закавказье // *Российские немцы на Дону, Кавказе и Волге: Мат-лы Рос.-герм. науч. коф. М.*, 1995. С. 101–120; *Kahle W.* Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden im Russischen Reich, in der Sowjetunion und den Nachfolgestaaten: Ein kleines Lexikon der Gestalten, Geschehnisse und Begriffe. Gummersbach; Zollikon, 1995; *Безносова О. В.* Позднее протестантское сектанство Юга Украины (1850–1905): Дис. Днепрпетровск, 1997; *Дитц Я. Е.* История поволжских немцев-колонистов. М., 1997. С. 339–341; *Плохотнюк Т. Н.* Движение исхода // *Немцы России: Энцикл. М.*, 1999. Т. 1. С. 669–670; *она же.* «Есть место спасения на земле»: К истории протестантского Движения исхода на Кавказе в XIX в. // *Новая локальная история*. Ставрополь, 2004. Вып. 2. С. 200–202.

О. А. Лиценбергер



ИЩЕЛЁНОВ (Ищелённов) Николай Иванович (31.05.1891, Иркутск — 24.02.1981, Сент-Женевьев-де-Буа, Франция), рус. архит., график, художник-иконописец, инженер. Род. в семье купца 2-й гильдии И. Ф. Ищелёнова, городского головы Иркутска (1906–1909). Окончил иркутскую гимназию. В 1909–1917 гг. учился на архитектурном фак-те имп. АХ в С.-Петербурге. В годы учебы состоял помощником архитекторов В. А. Покровского, А. В. Щусева и С. С. Кричинского, принимал участие в реставрации *Ипатьевского монастыря* в Костроме, в строительстве ц. свт. Николая Чудотворца на подворье имп. Палестинского об-ва в С.-Петербурге. В дек. 1917 г. получил звание художника-архитектора за проект здания Военно-исторического музея. В февр. 1920 г. через Финский зал. перешел границу, нек-рое время жил в Хельсинки, где женился на худож. М. А. Лагорио (1893–1979). В 1921–1924 гг. жил в Берлине, с 1925 г. — в Париже, в годы второй мировой войны — в Авиньоне.

В эмиграции работал художником-иллюстратором, театральным декоратором, архитектором-инженером, журналистом. Принимал участие в многочисленных выставках в Германии, в Чехии, во Франции и в Бельгии. Участник выставки русского искусства в Брюсселе (1928). В 1928 г. в Париже вошел в об-во «Икона», поддерживал контакты с его основателями В. П. Рябушинским, Д. С. Стеллецким, И. Я. Билибиным и П. П. Муратовым. В 1951–1979 гг. председатель об-ва «Икона», с 1979 г. почетный председатель. В годы председательства И. при его непосредственном участии состоялось более 30 выставок икон.

И. стал известен как автор большеформатных картин с изображениями рус. мон-рей, соборов и церквей. В этом виде искусства его творчество во многом совпадает по тематике с творчеством Л. М. Браиловского («Видения старой России», 1925–1937, Музей рус. религ. зодчества при Конгрегации Восточных Церквей в Ватикане). В об-ве «Икона» И. занимался проектированием и строительством правосл. храмов, разработкой новых форм иконостасов, причем работал бесплатно. Он является автором проекта храма-памятника во имя прав. Иова Многострадального в Брюсселе (проект утвержден в 1934, храм заложен 2 февр.



Проект храма-памятника
во имя прав. Иова Многострадального
в Брюсселе. 1934 г.
Архит. Н. И. Ищелёнов

1936, освящен 1 окт. 1950), сооруженного в память имп. Николая II, его семьи и всех убиенных в годы революции и гражданской войны. Храм был спроектирован по образцу приделов ц. Преображения Господня в с. Остров близ Москвы (1-я пол. 60-х гг. XVI в.). Эскиз был одобрен специально созданной художественно-технической комиссией в лице Н. П. Краснова, Муратова, Н. Л. Окунева и Билибина. Для храма И. разработал проект иконостаса, создал памятные доски с именами погибших рус. людей и в сотрудничестве с Е. С. Львовой написал иконы и алтарную фреску с образом Божией Матери «Оранта»; в 1972 г. им же были отлиты колокола для звонницы храма.

И. является создателем проектов звонницы Сергиевского подворья в Париже; ц. во имя блгв. кн. Александра Невского и прп. Серафима Саровского в Льеже (1951–1953). Ему принадлежит разработка иконостасов в Знаменской ц. в Париже, Илинской ц. в Хельсинки и др.

В 1950–1970 гг. активно печатался в ж. «Возрождение» и газ. «Русская мысль», опубликовал, в частности, статьи о соборе Покрова на Рву и о Московском Кремле. Архив И. и его работы находятся в архиве об-ва «Икона».

Лит.: Лейкинд О. Л., Махров К. В., Северюхин Д. Я. Художники Русского Зарубежья, 1917–1939: Биогр. слов. СПб., 1999. С. 306–308; Вздорнов Г. И., Залесская З. Е., Лелекова О. В. Об-во «Икона» в Париже: К 75-летию Об-ва, 1927–2002. М.; П., 2002. Т. 1. С. 214–224, 376, 381–383, 395–404, 414–416 и др.;

Храм-памятник в Брюсселе: Докум. хроника / Сост.: А. М. Хитров, О. Л. Соломина. М., 2005; Вздорнов Г. И. Заметки Н. И. Ищелёнова о Ферапонтовом мон-ре и фресках Дионисия // Ферапонтовский сб. М.; Ферапонтово, 2006. Вып. 7. С. 352–358.

Г. И. Вздорнов

ИТА [Ите, Миде; ирл. *Íte, Míte, Míde*] († 570 (?)), св. (пам. зап. 15 янв.), основательница монастыря Клуан-Кредал (Келл-Ите) близ совр. сел. Киллиди (графство Лимерик, Ирландия). Основной источник сведений об И. — ее Житие на лат. языке (VHL, N 4497–4498). По мнению Р. Шарпа, первоначальная редакция Жития И. была составлена не позднее XII в. (не сохр.). Самым близким к первоначальной редакции является неопубликованный текст из Большого Австрийского легендария (2-я пол. XII в.), куда включены жития нек-рых ирл. святых. В ряде рукописей Австрийского легендария Житие И. помещено под 8 марта (см.: AnBoll. 1898. Т. 17. Р. 50). К этой редакции близка версия из т. н. дублинского собрания житий ирландских святых (рукописи Dublin. Primate Marsh's Library. Z 3.1.5 и Dublin. Trinity College Library. 175; обе XV в.), составленного, согласно Шарпу, в 20-х или в 30-х гг. XIII в. Здесь Житие И. помещено между Житием Киарана Старшего (5 марта) и Житием Молау (4 авг.). Редакция Жития И. из дублинского собрания была опубликована в XVII в. Дж. Колганом (*Colgan J. Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae, Sanctorum insulae. Lovanii, 1645. P. 66–71*) и болландистами (*ActaSS. Ian. T. 1. P. 1062–1068*), в нач. XX в. Ч. Пلامмером. Вероятно, на редакции Жития И. из дублинской коллекции основана сокращенная версия (не опубл.) из т. н. оксфордского собрания ирл. житий (рукописи Bodl. Rawl. B 485 (XIV в.) и B 505 (нач. XV в.)). Краткое Житие И. было подготовлено Иоанном из Тайнмута для сборника житий англ., шотл., валлийских и ирл. святых (изд.: *Nova Legenda Anglie. 1901. P. 543–544*). Самая поздняя версия Жития И. — краткое сказание в легендарии, переписанном в Регенсбурге в 1434–1436 гг. (Монас. Cgm. 2928. Fol. 147v–148v; см.: *Schneider K. Die deutschen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München: Die mittelalterlichen Handschriften aus Cgm 888–4000. Wiesbaden, 1991². S. 374–375*). Наряду со сказанием об И. (под 8 марта) в леген-

дарии содержатся краткие жития др. ирл. святых (Патрикия, Бригиты, Фланнана и проч.). Сведения об И. сохранились также в сборниках ирл. родословий, в мартирологах и в житиях др. ирл. святых.

Согласно редакции Жития из дублинского собрания, И. происходила из племенного объединения Десси, жившего на территории совр. графства Уотерфорд. Житие открывается кратким повествованием о переселении Десси из обл. Брега (совр. графство Мит) в обл. Муман. С детства И. отличалась скромностью, благочестием и стремлением к подвижничеству. На ее святость указывали разнообразные чудесные знамения. Ангел, явившийся И. во сне, вручил ей 3 драгоценных камня, символизировавших милость Св. Троицы. Когда отец отказался дать согласие на вступление И. в мон-рь, святая постилась 3 дня и 3 ночи и боролась с искушавшим ее диаволом, к-рый был вынужден признать свое поражение. После этого отцу И. явился ангел, повелевший не только разрешить дочери дать монашеские обеты, но и отпустить в др. племя, покровительницей к-рого ей суждено стать (*matrona ipsius gentis ipsa erit*). Получив согласие отца, И. стала монахиней (*uelamen uirginitatis accepit*). Святая молилась о том, чтобы Бог указал ей место для жительства, и тогда ангел велел ей направиться в зап. часть Мумана, в земли туата (племени) И Коналл Габра (ветвь крупного племенного объединения И Фидгенти). Там И. должна была основать церковь (*ciuitas*), а после смерти — стать покровительницей этого туата (вместе со св. Сенаном). По прибытии ангел указал ей место для обители, вполс. там собралось много монахинь из разных мест. Члены туата И Коналл во главе с правителем предложили святой земли вокруг обители, однако И. приняла только участок земли для разведения сада. Недовольный правитель обещал отдать обители все предложенные земли после кончины И., что вполс. и исполнил. Святая благословила туат И Коналл, а его члены почитали И. и богато одаривали обитель.

Основную часть Жития составляют не связанные между собой эпизоды, в к-рых описаны аскетическая жизнь И., совершенные ею чудеса, явления ей ангелов (*Vita sancte Ite virginis*. 10–35), в конце Жития — опи-

сание кончины И. (указана дата — 15 янв.). Главные мотивы Жития обычны для ирл. средневеков. агиографии: И. изображена как подвижница, наставница монахинь и мирян, покровительница (*matrona*) «своего народа». Эти качества святой, а также пророческий дар и способность совершать чудеса (исцеление больных, воскрешение умерших) проявляются в ряде эпизодов, при описании которых широко использованы агиографические топосы. В Житии излагаются характерные для ирл. агиографии гиперболические ситуации. Так, И. предавалась настолько строгим постам, что ей явился ангел с повелением ослабить пост, а когда святая не согласилась, обещал приносить ей небесные яства, чтобы И. могла не прикасаться к земной пище. Согласно др. эпизоду Жития, зодчий (плотник — *artifex*) Беоан, построивший здания для обители И., принял участие в сражении между местными князьками, во время к-рого ему отсекали голову. По молитве И. голова подлетела к телу и вновь приросла к шее, после чего Беоан ожил. Св. аббат Комган, предвидя скорую кончину, пригласил И. и попросил в момент смерти возложить на него руку: «Ибо мне ведомо от ангела Божия, что душу того умирающего, на которого ты возложишь руки, ангелы Господни немедленно отнесут в Царство Божие».

Для изучения истории церковной общины Клуан-Кредал важны сведения об отношениях И. с представителями др. общин, особенно Клуан-Мокку-Носа (позднее Клонмакнойз, графство Оффали). Перед праздником (*quodam sancto die*) И. в сопровождении служанки отправилась в Клуан-Мокку-Нос, желая принять участие от достойного священника. Чудесным образом присутствие И. и ее причастие остались незамеченными, на след. день святая вернулась в свою обитель. В Клуан-Мокку-Носе «исчезновение» причастия удивило клириков, по молитве к-рых ангел явился некоему благочестивому старцу и раскрыл тайну. Аббат Оэнгус послал к И. клириков, чтобы принять у святой благословение. По прибытии клириков И. попросила одного из них, благочестивого пресвитера, отслужить мессу и подарила ему облачения. Клирики отказались от подарка, т. к. аббат запретил что-либо от нее принимать, кроме молитвы и благосло-

вения. Возражая им, И. рассказала о том, что некогда аббат Оэнгус посетил обитель св. девы Кинрехи и та с помощью И. омыла ему ноги, однако аббат не змыла о присутствии И. Святая сказала, что если клирики расскажут об этом аббату, то он с радостью примет ее дар. В др. эпизоде сообщается, что Мак Ниссе, аббат Клуан-Мокку-Носа, послал к И. за освященной водой для исцеления больного аббата Оэнгуса, но в соответствии с предсказанием И. Оэнгус скончался раньше, чем доставили воду. Вероятно, под именем Оэнгуса в Житии подразумевается Аэну, сын Эогана († 570), 2-й аббат Клуан-Мокку-Носа. Преемником Аэну был Мак Ниссе († 585). Возможно, сообщение о 2 аббатах Клуан-Мокку-Носа объясняется предположением агиографа о том, что Мак Ниссе был заместителем настоятеля (*tánaise ab*) при жизни Аэну. Исходя из сведений об отношениях между И. и настоятелями Клуан-Мокку-Носа, можно допустить, что во время составления первоначальной редакции Жития ц. Клуан-Кредал была связана с Клуан-Мокку-Носом и могла входить в состав парухии этой крупной общины (подробнее об особенностях ирл. церковного устройства см. в ст. *Ирландия*).

В Житии неоднократно упоминается о том, что И. занималась воспитанием детей. Среди них были св. *Брендан Клонфертский* мокку Алти († 577) и св. *Мохоэмок* († 649?), основатель обители Лиат-Мор (близ совр. г. Терлес, графство Типперэри). Упоминания о Брендане отрывочны, о Мохоэмоке сообщается, что он был сыном зодчего Беоана и сестры И. и родился по молитвам святой. В других эпизодах идет речь об отношениях между И. и представителями небольших церковных общин, о которых сохранилось мало сведений. Так, в Житии упоминается о некоей деве Рихене, жившей в долине р. Лиффи. Ее ученик и воспитанник Колумбан (Колман) посетил св. *Колумбу* в мон-ре *Иона*, был рукоположен там во епископа и вернулся на родину. В др. эпизоде говорится об обители Дайре-Кускрад, где произошла ссора между монахинями из-за кражи. Для разрешения конфликта монахини обратились к И., и та назвала виновную. Преступница была изгнана из обители, ушла к лесным разбойникам и стала вести распутную жизнь (*arud*

siluaticos in fornicatione constuprata permansit). В др. раз св. аббаты Лухтигерн и Ласрен решили посетить И. Возражая им, некий юноша сказал: «Зачем вам, мужам великим и мудрым, ходить к этой древней старухе?». Тем не менее аббаты прибыли к И., и святая, обличив юношу, призвала его к покаянию.

В Житии присутствует традиционное для ирл. церковной лит-ры осуждение «мирской скверны» (*illlicita secularia*) и распространенного в ирл. обществе вооруженного насилия. Агиограф вкладывает в уста И. обращенные к мирянам призывы покаяться и вести благочестивый образ жизни (ср. рассказ о том, как двоюродные братья И. благодаря раздаче милостыни постепенно освободили душу отца от адских мук). С резким осуждением агиограф упоминает о монахинях, к-рые нарушили обеты и были вынуждены оставить обитель, их последующая жизнь описана как исполненная греховной скверны. Одну из монахинь, нарушившую обет девственности, И. обличила, но монахиня не признала грех и покинула мон-рь. Она долго скиталась, была обращена в рабство и служила в доме друида (*Vita sancte Ite virginis. 34*; ср.: *Ibid. 17*). О связи Жития с традицией аскетической лит-ры свидетельствует ответ И. на просьбу св. Брендана назвать 3 вещи, угодные Богу, и 3 негодные: «Истинная вера в Бога с чистым сердцем, простая жизнь с благочестием, щедрость с милосердием — эти три вполне угодны Богу. Уста, ненавидящие людей, упорная привязанность ко злу в сердце, доверие к волхвованию — эти три Богу совсем не угодны» (*Ibid. 22*). Перечисление и противопоставление добрых и дурных качеств может восходить к аскетическому трактату VII в. «Азбука благочестия» (см.: *Hull V. E. Arpigitir Chrábaid: The Alphabet of Piety // Celtica. 1968. Vol. 8. P. 44–89*).

Один из важнейших мотивов Жития — покровительство И. туату И. Коналл Габра, которое выражалось в духовном попечительстве святой над членами туата и совершенных для них чудесах. Когда на туат напал сильный враг, народ обратился к И. и по ее благословию одолел противника. Перед смертью И. благословила духовенство и мирян туата, к-рые приняли ее как покровительницу (*que accipit eam matronam suam*). Не вызывает сомнения факт,

что Житие было составлено одним из членов туата, вероятно, жившим в общине Клуан-Кредал. В тексте говорится о том, что во время составления Жития якобы были живы люди, лично помнившие святую (*Vita sancte Ite virginis. 28*).

Упоминания об И. содержатся в Житиях др. ирл. святых, прежде всего в Житиях св. Брендана и св. Мохоэмока. В одной из лат. версий Жития св. Брендана сообщается, что крестивший его еп. Эрк передал младенца И., к-рая воспитывала его на протяжении 5 лет. Когда Брендан повзрослел, он по совету И. отправился в Британию, чтобы проповедовать среди местных жителей (*Vita altera S. Brendani. 3, 10, 13 // Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice Salmanticensi / Ed. W. W. Heist. Brux., 1965. P. 325, 328–329*). Примерно так же говорится об И. в ирл. Житии св. Брендана (*Betha Brenainn Clúana Ferta. 9, 10, 19, 92, 165 // Bethada Náem nÉrenn = Lives of Irish Saints / Ed. Ch. Plummer. Oxf., 1922. Vol. 1. P. 45–47, 64, 83; Vol. 2. P. 45–47, 62–63, 80*). В др. лат. версии Жития упоминается, что «эта дева [Ита] воспитала многих святых Ирландии», а также со значительными изменениями изложен мотив чудесного причащения И. (она была перенесена по воздуху к св. Брендану в ц. Клуан-Ферта (ныне Клонферт, графство Тулуэй)). На том месте, где И. опустилась на землю, Брендан установил памятный знак и отвел это место для погребения прокаженных (*Vita prima S. Brendani. 3, 4, 8, 71, 92 // Vitae Sanctorum Hiberniae. 1910. T. 1. P. 99, 102, 136, 145*).

В Житии св. Мохоэмока сообщается, что отец святого, Беоан, искусный плотник и каменщик, был вынужден покинуть родные места и поселился на землях, принадлежавших туату И. Коналл Габра. Он полюбил Несс, сестру И., к-рая жила в мон-ре, и святая вопреки желанию Несс отдала ее в жены Беоану, т. к. предвидела, что их сын станет великим подвижником. Более подробно, чем в Житии И., повествуется о гибели Беоана и его воскрешении по молитве святой. После рождения ребенка родители назвали его Коэмгеном (*Coemgen*; это имя ирл. книжники переводили как «прекраснорожденный»), однако И. предпочитала называть его Мохоэмок (*Mochóic* — мой маленький красавчик, в Житии — «*meus pulcer iuue-*

nis»). 20 лет И. воспитывала Мохоэмока и подготовила его к церковному служению, а затем направила его к св. *Комгаллу*, известному наставнику монахов. Впосл. при помощи чудесного «кимвала» (*symbalum*), подаренного И., Мохоэмок обрел место для основания церкви. Через много лет, когда Мохоэмок подвергался преследованиям со стороны Фальбе Фланна († 637 или 639), правителя Мумана, И. вместе с др. ирландскими святыми чудесным образом вступилась за подвижника. Правителю было видение, в к-ром вокруг крепости Кассил собралось множество праведников. Явившийся старец пояснил, что ирландские святые во главе с Патриkiem и девы во главе с Бригитой и И. прибыли на помощь Мохоэмоку (*Vita S. Mochóemog. 1–6, 8, 14, 15, 20 // Ibid. T. 2. P. 164–167, 170–171, 174–175*).

Отдельные упоминания об И. сохранились в Житиях св. Картаха (Мохуту) и св. Маэдока. В лат. Житии св. Картаха изложено предание о пророчестве И., направленное на укрепление престижа церковной общины Лес-Мор (ныне Лисмор, графство Уотерфорд). Здесь сообщается о прибытии в обитель И. неких клириков в сопровождении мальчика, впосл. жившего в обители св. Картаха. И. предсказала, что земля кладбища (*leuciana*), на к-ром будут погребены она и этот мальчик, не примет тел грешников: «И он был похоронен на кладбище града св. Мохуту, называемого Лес-Мор... как предсказала св. Ита» (*Vita S. Carthagi siue Mochutu. 30 // Ibid. T. 1. P. 181*). В лат. и ирл. версиях Жития св. Маэдока приводится рассказ о воскрешении монахини из обители И. с помощью посоха святого (*Vita S. Aedani seu Maedoc. 45 // Vitae Sanctorum Hiberniae ex codice Salmanticensi. 1965. P. 245; Vita S. Maedoc episcopi de Ferna. 49 // Vitae Sanctorum Hiberniae. 1910. T. 2. P. 159–160; Betha Máedóc Ferna. 165, 184 // Bethada Náem nÉrenn. 1922. Vol. 1. P. 238, 242; Vol. 2. P. 231, 235*).

Об И. и ее преемниках, не названных по имени, рассказывается в предании о рождении св. Куммене Фота († 662), к-рое известно в неск. вариантах. Так, в т. н. Книге гимнов в прологе к гимну в честь апостолов (инципит «*Celebra Iuda*»), авторство которого приписывалось Куммене, сообщается, что святой родился в результате кровосмесительной свя-

зи между правителем Фиахной и его дочерью. Младенца подбросили в обитель И., где он был воспитан преемниками святой. В прологе упоминается о чаше И., хранившейся в обители. Согласно ирл. Житию св. Куммене Фота, рождение святого произошло при жизни И., которая не посчитала кровосмешение грехом, т. к. оно привело к рождению великого подвижника (см.: *Vitae Sanctorum Hiberniae*. Т. 1. P. CVI; Житие опубл.: *The Life of Cuimine Fota* / Ed. G. Mac Eoin // *Béaloides*. 1971/1973. Vol. 39/41. P. 192–205).

Сведения об И. сохранились в средневековых ирландских мартирологах. В метрическом Мартирологе Оэнгуса (ок. 830) святой посвящена строфа под 15 янв.: «Она помогла от множества тяжелых болезней, / Она любила множество трудных постов, / Сияющее солнце женщин Мумана, / Ита из Клуан-Кредала». В более поздних глоссах к Мартирологу приведено предание о том, что И. страдала тяжелым заболеванием — огромный жук (*dael*) грыз бок святой, но она скрывала это от окружающих. Однажды монахини заметили жука и убили его. Узнав о гибели своего «воспитанника» (*dalta*), святая разгневалась и предсказала, что ни одна монахиня не станет ее преемницей (*ní geba caillech tre bithu mo chomargbus issin n-gnim sin*). В Мартирологе из Донегола, составленном в 1629–1630 гг. Михалом О Клери, сообщается, что И. претерпевала мучения от ужасного жука или червя, из-за к-рого у нее вырос весь бок; об этом никто не знал, пока паразит не вырос до размеров поросенка. Болезнь И. интерпретируется нек-рыми исследователями как высокая стадия рака груди (см.: *Baring-Gould, Fisher*. 1911. P. 330).

В связи с этим преданием в глоссах к Мартирологу Оэнгуса приведено стихотворение «Маленький Иисус» (*Ísucán*; нач. X в.?), авторство к-рого приписывалось И. Сообщается, что И. была настолько удручена гибелью жука, что поклялась ничего не принимать от Бога, пока ей не явится младенец Христос. Когда ее желание было исполнено, И. сложила стихотворение — монолог святой, к-рая нянчит младенца Иисуса (1-я строка: «Маленький Иисус — вот кого я нянчу в своей маленькой пустыни...»). Легенда получила отражение в средневековой ирландской литературе, напр., в Инисфалленских

анналах И. названа «приемной матерью Иисуса Христа и Брендана».

О строгом подвижничестве И. и о ее любви к воспитанию детей упоминается в гимне св. Куммене о святых Ирландии (XI–XII вв.): «Моя Ита любила великое воспитание, могучее смирение без унижения...» (*Stokes W. Cuimmin's Poem on the Saints of Ireland*. // *Zschr. für celtische Philologie*. 1897. Bd. 1. S. 59–73). В календаре из Кашела (2-я пол. XII в.) названо 2-е имя И. — Дейдрре или Доротея (*Four Irish Martyrologies: Drummond, Turin, Cashel, York* / Ed. P. Ó Riain. L., 2002. P. 170). В Мартирологе из Донегола приведено также объяснение имени И. — якобы от ирл. *íota* (жажда; древнеирл. *ítu*). В сборниках генеалогий, а также в глоссах к Мартирологу Оэнгуса и в календаре из Кашела сохранилось родословие И., согласно к-рому святая происходила из племени Дессии. В перечне матерей ирл. святых упоминается «Нехт, мать Миде, дочери Кеннфаэлада».

В большинстве средневеков ирландских церковных календарей память И. помещена под 15 янв., в Мартирологе из Тамлахты под этой датой указано «успение Иты». Вместе с др. св. женами И. упоминается в каноне мессы ирл. Миссала Стоу (молитва «*Memento etiam*») (*The Stowe Missal* / Ed. G. F. Warner. L., 1915. Vol. 2. P. 14). В календаре из Кашела сообщается, что святая почиталась «в Клуан-Кредале в области Коналл Габра, в Мумане». Тем не менее почитание И. получило распространение не только в Ирландии, но и в ирл. монархах на континенте. Среди произведений *Алжуина* сохранилась стихотворная надпись для алтаря, посвященного святым Бригите и И. (*MGN. Poet. T. 1. P. 342*). Известно о почитании И. (Ситы, Доротеи) в Корнуолле, где в средние века ей было посвящено неск. церквей (см.: *Baring-Gould, Fisher*. 1911. P. 325, 330–331).

Большинство произведений, в которых упоминается И., были составлены через несколько веков после кончины святой, поэтому достоверность приведенных в них сведений может быть поставлена под сомнение. Самым значимым свидетельством в пользу историчности И. является запись о ее кончине в ирл. анналах под 569, 570 или 571 г. Это событие указано под 570 г. в Ольстерских анналах (*Oena abb Cluana m. Nois & Ite Cluana Credhail dor-*

mierunt — *The Annals of Ulster* (To A. D. 1131) / Ed. S. Mac Airt, G. Mac Niocaill. Dublin, 1983. Vol. 1. P. 84) и в Инисфалленских анналах (*Quies Itae Cluana .i. mummy Iesu Christi & Broendi...* — *The Annals of Inisfallen* (MS Rawlinson B 503) / Ed. S. Mac Airt. Dublin, 1944. P. 74); под 569 г. — в Анналах Тигернаха (*Ite Cluana Credhail* — *The Annals of Tigernach* / Ed. W. Stokes // *Revue Celtique*. 1896. T. 17. P. 149) и в Анналах Четырех наставников (*S. Ite, ógh ó Cluain Credhail, d'écc an 15 Ianuairii. As di ba h-ainm M'Íde* — *Annala Ríoghachta Éireann = Annals of the Kingdom of Ireland by the Four Masters* / Ed. J. O'Donovan. Dublin, 1848. Vol. 1. P. 206); под 571 г. — в Хронике ирландцев (*Ite Cluana Creadail quieuit* — *Chronicum Scotorum* / Ed. W. M. Hennessy. L., 1866. P. 58–59). Летописная запись о кончине И. восходит к т. н. Хронике Ирландии, составление к-рой, вероятно, началось в монархе Иона во 2-й пол. VI в.

Под 553 г. в анналах сообщается о битве при Кулене, в к-рой племя Корку Охе потерпело поражение благодаря молитвам И. Считается, что это была битва, о к-рой упоминается в Житии И. и в к-рой верх одержали И Коналл Габра, в посл. подчинившие племя Корку Охе. Однако в сочинении о происхождении Корку Охе утверждается, что И. помогла этому племени победить «людей Ирландии» в сражении при Кул-Менде (*Meyer K. The Laud Genealogies and Tribal Histories* // *Zschr. für celtische Philologie*. 1912. Bd. 8. S. 309). Кроме того, в Житии св. Мохоэмока племени, пользовавшегося покровительством И., названо Корку Баскинд (по мнению Ч. Пламмера, ошибочно, вместо Корку Охе). Разногласия источников позволили Э. Джонстон выдвинуть предположение о том, что первоначально И. считалась покровительницей племени Корку Охе, к-рое в посл. было подчинено правителями И Коналл Габра. Победители заимствовали почитание И. как св. покровительницы туата, после чего упоминания о связи И. с племенем Корку Охе были изъяты из большинства источников.

В агиографической лит-ре утверждается, что церковная община Клуан-Кредал была основана И. как жен. монарх, однако достоверные сведения об этом отсутствуют. В IX в. власть в общине принадлежала клирикам-мужчинам, о чем свидетельствуют

упоминания о кончине настоятелей Катасах (810) и Финнахты (833) в Анналах Четырех наставников. Согласно глоссам к Мартирологу Оэнгуса, И. разгневалась на монахинь и лишила их права занимать должность аббатисы. По мнению К. Харрингтон, Клуан-Кредал мог быть смешанной общиной или жен. обителью, во главе к-рой стоял аббат (Harrington. 2002. P. 81, 177). Также вероятно, что к IX в. ц. Клуан-Кредал утратила исключительно монастырский характер и превратилась в обычное для раннесредневеков Ирландии церковное поселение, в составе которого могла существовать и община монахинь. Сведения об истории общины немногочисленны. В соч. «Война ирландцев с чужеземцами» (нач. XII в.) упоминается о том, что в IX в. ц. Клуан-Кредал была дважды разграблена скандинавами (Cogadh Gaedhel re Gallaibh = The War of the Gaedhil with the Gaill / Ed. J. H. Todd. L., 1867. P. 14–15, 18–19, 227, 229). Кроме названия Клуан-Кредал (ирл. Clúain Credail – святое поле) использовалось и другое – Келл-Ите (ирл. Cell Íte – церковь И.), от к-рого происходит название совр. сел. Киллиди. В XIII в. поселение временно вошло в состав англ. колонии, здесь был построен замок. О почитании И. в период англ. господства свидетельствует известие о том, что святая покарала Тордельбаха Ога О Бриана за осквернение ее храма (запись в Инисфалленских анналах под 1305 г.).

В наст. время на месте церковного поселения Клуан-Кредал находится кладбище с руинами средневек. церкви, а также источник И., по преданию, исцеляющий от оспы. До 1822 г. церковь использовалась англикан. приходом, затем храм и дом священника были разрушены повстанцами. В честь И. освящен ряд католич. храмов в Ирландии, в т. ч. 4 церкви на территории графства Лимерик – в селениях Райна и Ашфорд, входящих в состав прихода Киллиди, а также в селениях Килмиди и Фина (построены в XIX в.). Ист.: Vita sancte Ite virginis // Vitae Sanctorum Hiberniae / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1910. T. 2. P. 116–130; Nova Legenda Anglie / Ed. C. Horstman. Oxf., 1901. Vol. 2. P. 543–544; The Martyrology of Tallaght / Ed. R. I. Best, H. J. Lawlor. L., 1931. P. 8; Féilire Oengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 36, 42–45; Féilire Húi Gormáin = The Martyrology of Gorman / Ed. W. Stokes. L., 1895. P. 16–17; The Martyrology of Donegal: A Calendar of the Saints of

Ireland / Ed. J. H. Todd, W. Reeves. Dublin, 1864. P. 15–17; Corpus Genealogiarum Sanctorum Hiberniae / Ed. P. Ó Riain. Dublin, 1985. N 93, 662.117, 722.52; The Irish Liber Hymnorum / Ed. J. H. Bernard, R. Atkinson. L., 1898. Vol. 1. P. 16; Vol. 2. P. 9, 108; Early Irish Lyrics: 8th to 12th Century / Ed. G. Murphy. Oxf., 1970. P. 26–29, 183–184.

Лит.: O'Hanlon J. Lives of the Irish Saints. Dublin, 1875. Vol. 1. P. 200–217; Begley J. The Diocese of Limerick, Ancient and Medieval. Dublin, 1906. P. 44–50, 164–165, 450; Vitae Sanctorum Hiberniae. 1910. T. 1. P. LXXII–LXXIV; Baring-Gould S., Fisher J. The Lives of the British Saints. L., 1911. Vol. 3. P. 324–331; Plummer C. Miscellanea hagiographica Hibernica. Brux., 1925. P. 215–216, 247; Kenney J. The Sources for the Early History of Ireland. N. Y., 1929. Vol. 1. P. 389–390; Bieler L. Irish Manuscripts in Medieval Germania // The Irish Ecclesiastical Record. Ser. 5. 1957. Vol. 87. P. 161–169; Quin E. The Early Irish Poem «Isucán» // Cambridge Medieval Celtic Studies. 1981. Vol. 1. P. 39–52; Sharpe R. Medieval Irish Saints' Lives: An Introduction to Vitae Sanctorum Hiberniae. Oxf., 1991. P. 16, 69, 216, 394–395; Johnston E. Ite: Patron of Her People? // Peritia. 2000. Vol. 14. P. 421–428; Harrington Ch. Women in a Celtic Church: Ireland 450–1150. Oxf., 2002; Dunphy J. St. Ita: The Forgotten Princess. Bloomington, 2006.

А. А. Королёв

ИТАЛИЙСКАЯ И МЕЛИТСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερά Μητρόπολις Ἰταλίας καὶ Μελίτης], епархия Константинопольской Православной Церкви. В 1991 г. из состава Австрийской митрополии была выделена Италийская митрополия (с 2005 И. и М. м.), включающая Италию и Сан-Марино. В Юж. Италии со времени великой греч. колонизации (VIII–VI вв. до Р. Х.) проживало значительное число греков. Повторная греч. колонизация Италии произошла после завоеваний имп. Юстиниана I в сер. VI в. Южноитальянские области Калабрия, Апулия и Сицилия входили в юрисдикцию К-польского Патриархата с VIII в. (ок. 733) до норманнского завоевания во 2-й пол. XI в., греч. население до сих пор сохраняется в деревнях горного массива Аспромонте. Тур. завоевание Балканского п-ова вызвало массовую эмиграцию греков в Неаполитанское и Сицилийское королевства (в Неаполь, Барлетту, Бриндизи, Мессину и Катанию), в Тоскану (в Ливорно и в Пизу), в Венецию, Геную, Анкону, на Корсику и в принадлежавшие империи Габсбургов Триест и Фиуме. Первая православная греч. община была образована в Венеции в 1498 г. В 1537–1797 гг. в Венеции находилась кафедра митрополита Филадельфийского, окормлявшего греческую диаспору. Новая

волна греческой эмиграции в Италию последовала после второй мировой войны, гл. обр., это были греки из Сев. Эпира, с о-вов Додеканес, из Ливии, Египта и Эфиопии; они образовали православные общины в Риме, Милане, Генуе, Бари и др.

В 1922–1963 г. Италия имела статус экзархата в составе Фиатирской и Великобританской митрополии, а в 1963–1991 гг. – экзархата Австрийской митрополии. Кафедра находится в Венеции, зимняя резиденция – в Риме. Митрополит носит титул экзарха Юж. Европы. Первым митрополитом Италийской митрополии был избран Спиридон (Папагеоргиу) (нояб. 1991 – июль 1996, в 1996–1999 архиепископ Американский).

В момент создания митрополии на ее территории насчитывалось 8 общин (в Венеции, Неаполе, Триесте, Барлетте, Бриндизи, Генуе, Милане и Риме). За время архипастырской деятельности митр. Спиридона в состав митрополии были включены разрозненные правосл. общины, возникли новые приходы в Удине, Падуде, Ферраре, Турине, Пизе, Ливорно, Парме, Перудже, Л'Акуиле, Катании, Мессине, Куарту-Сант-Элене, Кальяри и румыноязычный приход в Риме, был создан Союз греч. правосл. студентов Италии, начато возрождение греч. монашества – открыт мон-рь прп. Иоанна Жнеца близ Бивонджи в Калабрии.

Вторым митрополитом Италийской митрополии в авг. 1996 г. был единогласно избран Геннадий (Зер-



Собор вмч. Феодора Тирона в Риме.
VI в.

вос), еп. Кратийский с 1970 г. (с кафедрой в Неаполе). Благодаря его деятельности значительно увеличилось число приходов, были основаны новые общины и 9 мон-рей, епар-



Собор вмч. Георгия Победоносца (Сан-Джорджо-деи-Гречи) в Венеции

хии были переданы храмы в Риме, Лечче, Турине, Римини, Катании и др. Среди научных трудов митр. Геннадия — исследование «Православные греки Кампании со времени падения К-поля до объединения Италии при Гарибальди».

В 1998 г. Итальянская митрополия была признана юридическим лицом Итальянским государством. В марте 2001 г. К-польский Патриарх Варфоломей I совершил паломничество в визант. святыням Калабрии и Сицилии. В 2005 г. в состав митрополии была включена Мальта, выведенная из юрисдикции Фиатирской и Великобританской митрополии, и епархия была переименована в И. и М. м. В 2007 г. премьер-министр Италии Р. Проди и митр. Геннадий подписали соглашение о признании офиц. юрисдикции И. и М. м. в Италии. Соглашение должно вступить в силу после утверждения итал. парламентом (12 июня 2011 одобрено комиссией конституционных дел Сената Италии).

Число прихожан И. и М. м. составляет примерно 180 тыс. чел., включая обучающихся в Италии студентов из Греции. Последнее время активно создаются общины для румын, молдаван и украинцев.

Всего в епархии насчитывается 34 храма, 11 пареклисионов и часовен. Служение совершают 46 представителей приходского духовенства; число общин достигло 75.

И. и М. м. состоит из 13 округов:

Венеция и Мальта: митрополичий собор вмч. Георгия Победоносца (Сан-Джорджо-деи-Гречи) в Венеции (1539–1573), кладбищенская часовня свт. Николая Чудотворца в Венеции, митрополичий собор вмч. Георгия Победоносца в Валлетте, община ап. Луки в Падуе, организуются общины в Тревизо и Вероне;

Триест: ц. свт. Николая Чудотворца и Св. Троицы в Триесте, кладбищенская часовня св. Апостолов в Триесте, община вмч. Екатерины в Удине;

Ломбардия и Пьемонт: ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Милане, ц. Рождества св. Иоанна Предтечи в Турине, ц. свт. Амвросия Медиоланского в Павии, ц. свт. Спиридона Тримифунтского в Верчелли, община Зачатия св. Иоанна Предтечи в Варесе, община в Виадане;

Эмилия-Романья: ц. вмч. Димитрия Солунского в Болонье, ц. свт. Нектария Эгинского, митр. Пентапольского, в Парме, община прп. Иова Почаевского в Реджо-нель-Эмилия, община вмч. Георгия Победоносца в Ферраре;

Тоскана и Лигурия: ц. Успения Пресв. Богородицы в Ливорно (с пареклисионом Св. Троицы в память существовавшей здесь одноименной церкви (1757), разрушенной землетрясением 1953 г., при к-рой действовало Греко-православное братство Св. Троицы), ц. свт. Николая Чудотворца и Благовещения Пресв. Богородицы в Генуе, кладбищенская часовня Всех святых в Генуе, община Трех святителей в Пизе;

Флоренция: ц. ап. Иакова, брата Господня, во Флоренции (бывш. католич. храм XI в. с барочными перестройками XVIII в., предоставленный в 2006 г. правосл. общине католич. архиепископом Флоренции), община мц. Анастасии Римляныни в Сиене;

Римини, Марке, Абруцци и Молизе: ц. Введения Пресв. Богородицы и свт. Николая Чудотворца в Римини (службы в т. ч. на слав. и румын. языках), пареклисион свт. Николая Чудотворца в Римини (в котором хранится плечевая кость этого святого, привезенная в Римини из Бари в 1177 г., 1-я правосл. служба совершена 9 мая 2009), ц. мучеников Сергия и Вакха в Урбино, ц. арх. Михаила в Сан-Марино (румынская община), община святых Феодора и Татианы в Фано, община

Трех святителей (св. Бессребреников) в Л'Аквиле, община равноапостольных Константина и Елены при ц. св. Антония в Кьети, община в Камерино, организуется община св. Анны в Мачерате;

Лацио и Центральная Италия: сокафедральный собор вмч. Феодора Тирона в Риме (VI в., переданный католич. Церковью Итальянской митрополии в 2000 и освященный Патриархом Варфоломеем в 2004), ц. ап. Андрея Первозванного в Риме (основанная К-польским Патриархом Афинагором, при ней груз. община), ц. первоуч. Стефана в Риме (румын. община), серб. община свт. Саввы Сербского в Риме, ц. св. Герасима в Перудже, ц. свт. Геннадия, патриарха К-польского, в Авеццано, община ап. Андрея Первозванного в Читта-ди-Кастелло (служба совершается раз в месяц в ц. св. Иеронима), румын. община св. Никодима в Алатри, организуются еще одна правосл. община в Риме, а также в Кори и Кассино;

Апулия: ц. свт. Николая Чудотворца в Бриндизи, ц. Пресв. Богородицы Владычицы ангелов в Барлетте (построенная в 1789 и закрытая с 1980 по решению мэрии, в 1985 иконы и реликвии были перенесены в городской музей; И. и М. м. добиваются открытия храма), община свт. Николая Чудотворца в Бари (литургия совершается раз в месяц в православном приделе базилики свт. Николая Чудотворца, освященном в 1966 г. архим. Герасимом (Зервосом; ныне митрополит) и в наст. время принадлежащем румынской православной общине), ц. свт. Николая Чудотворца в Лечче, община арх. Михаила в Фодже, община ап. Тимофея в Термоли, община в Мезанье;

Кампания: 2 церкви апостолов Петра и Павла (строительство древнейшей из к-рых, Санти-Пьетро-э-Паоло-деи-Гречи, началось по инициативе Морейского деспота Фомы Палеолога и было завершено в 1518, при ней в 1561 было образовано греч. братство апостолов Петра и Павла), одноименная кладбищенская часовня в Неаполе, укр. община Св. Софии в Марчанисе, община Рождества Пресв. Богородицы в Аулетте, организуется община ап. Матфея в Салерно;

Калабрия: ц. ап. Павла в Реджо-ди-Калабрия (основанная по инициативе монастыря Параклита (Св. Духа Утешителя) в Аттике в память прибытия сюда весной 61 г. по Р. Х.

ап. Павла), община прп. Илии Спиалеота в Реджо-ди-Калабрия, парекклинсион Пресв. Богородицы Элладской в Галличано, ц. свт. Иоанна Златоуста в Джераче (X в.), парекклинсион сщмч. Власия, еп. Севастийского, в Пальми (домовая церковь), община прп. Варфоломея Симерийского в Катандзаро, община равноапостольных Кирилла и Мефодия в Никастро, ц. мц. Филомены в Санта-Северине, парекклинсион св. Акакия в Скуиллаче (домовая церковь), община сщмч. Дионисия Ареопажита в Кротоне, община Пресв. Богородицы К-польской в Козенце, парекклинсион прп. Фантина Нового в Скьявонеа, община прп. Онуфрия Великого в Вибо-Валентии, ц. Св. Духа в Бове;

Сицилия: ц. свт. Марка Эфесского в Палермо, парекклинсион во имя преподобномучеников Рафаила, Николая и мц. Ирины Лесбосских в Карини (домовая церковь), ц. свт. Льва, еп. Катанского, в Катании, община свт. Николая Чудотворца в Мессине, община вмц. Екатерины в Милаццо, община свт. Мефодия, патриарха К-польского, в Сиракузах, серб. община свт. Григория Акрагантского в Агридженто, ц. св. Калогера в Кальтаниссетте, организуются общины в Чефалу и прп. Онуфрия Великого в Рагузе;

Сардиния: ц. ап. Фаддея в Куарту-Сант-Элене (италоязычная община, храм подарен в 1998 Италийской митрополией его основателем, архим. Георгием (Геракисом) († 2001)), ц. вмц. Варвары в Альгеро (община правосл. поляков), община Трех святителей в Сассари (службы совершаются в ц. ап. Фаддея).

В епархии насчитывается 7 муж. мон-рей (2 из к-рых были недавно отобраны у И. и М. м. местными властями, К-польский Патриархат пытается вернуть их в судебном порядке):

1. Мон-рь прп. Иоанна Жнеца близ Бивонджи в Калабрии (собор XI в., новопостроенная часовня освящена во имя прп. Фантина Младшего и его ученика прп. Никифора Мироточивого) в 1995 г. был передан Италийской митрополией сроком на 99 лет, в нем поселились монахи Косма из мон-ря Великая Лавра и Геннадий из мон-ря прп. Дионисия Олимпийского. В 2008 г. из-за немногочисленности монашеской общины муниципалитет передал мон-рь Румынской Православной Церкви. Несмотря на возращения К-польского

Патриархата, в апр. 2010 г. Высший суд Италийской Республики отклонил протест И. и М. м. относительно передачи обители Румынской Православной Церкви.

2. Мон-рь свт. Василия Великого в Ревелло близ Кунео (обл. Пьемонт),



Интерьер собора
вмч. Георгия Победоносца в Венеции

построенный в 1992–1994 гг., был передан Италийской митрополией в 1998 г. Служба ведется на итал. языке.

3. Мон-рь прп. Илии Спиалеота в Меликукке в Калабрии, монастырское строение, используемое в качестве вокзала, было передано Италийской митрополией калабрийскими железнодорожниками в 2000 г.

4. Исихастирий Сретения Господня в Санта-Лучия-дель-Мела близ Мессины, ктитор — архим. Алексей (Мандраникиотис).

5. Мон-рь Успения Пресв. Богородицы (реставрируется) в Сан-Джизезио в обл. Марке.

6. Мон-рь прп. Иоанна Кассиана Римлянина в Нарни-Скало в обл. Умбрия, здание IX в., неофициально передан И. и М. м. в 2008 г., продолжаются переговоры с католической Транской епископией.

7. Мон-рь Благовещения Пресв. Богородицы в Манданичи (близ Мессины), основанный в 1100 г. и принадлежавший в средние века *василлианам*, передан в 2000 г. местным муниципалитетом Италийской митрополией, в нем предполагалось разместить Ин-т грекоправославных исследований Великой Греции «Св. Никифор Отшельник», но он не был заселен монашеской общиной и в 2009 г. отдан муниципалитетом Румынской Православной Церкви.

В епархии также открыто 3 жен. мон-ря:

1. Мон-рь вмч. Георгия Победоносца в Венеции (Сан-Джорджо-делле-Нобили-Монаке-Греке, т. е. знатных греческих монахинь), основанный в 1599 г. *Гавриилом Севиром*, первым Филадельфийским митрополитом, кафедра к-рого была перенесена в Венецию. Закрыт в 1829 г., восстановлен в 1998 г. В парекклинсионе св. Бессребреников совершаются службы на слав. и румын. языках.

2. Мон-рь Преображения Господня и вмц. Варвары в Монтанерр (близ Тревизо), действует с 2000 г., передан Италийской митрополией в 2001 г.

3. Мон-рь преподобных Илии Нового и Филарета Садовника в Семинаре (обл. Калабрия), основан визант. имп. Львом VI Мудрым, храм заложен в 2001 г. Патриархом Варфоломеем, монашеская жизнь возрождена в 2005 г.

Периодический орган И. и М. м. — ж. «Православная жизнь» (выходит раз в 3 месяца на неск. языках), также издаются еженедельные брошюры — «День Господень» (на итал. языке) и «Божие Слово» (на неск. языках). Особое направление издательской деятельности составляет перевод святоотеческих творений и др. греч. церковной лит-ры на итал. язык. Нек-рые общины выпускают свои газеты или брошюры; ассоциация «Православное свидетельство» в Болонье издает богословскую серию «Амнос».

В епархии открыты катехизаторские школы (при соборе вмч. Георгия в Венеции, при ц. первомч. Стефана в Риме, при ц. св. Герасима в Перудже, при ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Милане, при ц. прп. Илии Спиалеота в Реджо-ди-Калабрия) и школы греч. языка, благотворительные организации (напр., социальные службы «Добрый Самаритянин» при ц. свт. Амвросия Медиоланского в Павии и помощи румынским эмигрантам при ц. первомч. Стефана в Риме, благотворительное жен. об-во при ц. Благовещения Пресв. Богородицы в Милане) и культурные центры (Греко-итальянский культурный центр «Плака» в Падуе, Центр распространения греческой культуры и языка в Бриндизи, культурная ассоциация «Вместе за Афон» в Риме, Италийско-греческая ассоциация «Средиземноморье» в Генуе, Центр греческой культуры в Милане, культурная Италийско-греч. ассоциация «Пифагор» в Бари, греческие культур-

ные ассоциации «Георгий Константинос» в Триесте и «Санторре ди Сантароза» в Турине).

В Милане действует Митрополичий Ин-т богословских исследований «Григорий Палама». С И. и М. м. сотрудничает Греческий ин-т визант. и поствизант. исследований в Венеции (при нем организован музей икон).

Лит.: *Παπαδόπουλος* Γ. Σ. *Ταλία* // ОНΕ. 1965. Т. 6. С. 1085; *Δίπτυχα*. 2011. Σ. 1051–1060; Электр. ресурсы: www.ortodossia.it; <http://www.ec-patr.org/dioceses.php?lang=gr&id=10>; <http://www.confraternitagrecanapoli.com>; www.chiesaortodossa-firenze.org; www.sandemetriobo.it; www.ortodossiarimini.it; <http://ortodossiromani.blogspot.com>; www.chiesaortodossachieti.it; http://www.piemontesacro.it/ortodossi/arcidiocesi_italia.htm.

Э. П. А.

ИТАЛИЙСКИЕ МУЧЕНИКИ, 440 чел., казненных лангобардами (ок. 579) (пам. 2 марта). И. м. посвящены 2 главы «Диалогов» папы Римского свт. Григория I Великого (*Greg. Magn. Dial.* III 27–28). В 27-й гл. рассказывается о 40 мучениках, убитых язычниками-лангобардами за отказ вкушать идоложертвенное. В 28-й гл. сообщается о 400 захваченных в плен жителей Италии, к-рых лангобарды пытались привлечь к языческому празднеству и заставляли поклониться козлиной голове; когда те отказались, то также были убиты. Свт. Григорий Великий уточняет, что описанные события имели место ок. 15 лет назад, т. е. ок. 579 г., если считать датой составления «Диалогов» 4-й год его понтификата (593–594). Эта дата вписывается в контекст истории лангобардского завоевания Италии, когда в 574–584 гг. власть у лангобардов была поделена между 35 вождями (дуксами, или герцогами), многие из к-рых были язычниками. В заключении 28-й гл. свт. Григорий Великий приводит пространное рассуждение назидательного характера: люди, к-рые в мирное время, как казалось, не отличались христ. добродетелями, во времена гонений показали себя истинными мучениками за Христа.

Место страдания И. м. (кроме общего определения — Италия) неизвестно; к.-л. почитания мучеников в средние века не зафиксировано. В XIV в. Петр Наталис внес память И. м. под 2 марта в составленный им «Каталог святых» (*Petr. Natal. CatSS.* III 167). Также под 2 марта память И. м. указана в позднейших изда-

ниях XVI в. Мартиролога Узуарда с дополнениями (изд. X. Гревена (*Martyrologium Usuardi Monachi Coloniae*, 1515, 1521), а также Ж. де ла Моля (Молана) (*Usuardi Martyrologium quo Romana ecclesia ac per multae aliae utuntur... Lovanii*, 1573, 1577)). В исправленном виде издание Ж. де ла Моля было опубликовано в Антверпене (1583), им пользовались при составлении Римского Мартиролога кард. Цезарь Бароний, а также редакторы, проводившие ревизию Римского Мартиролога в XVII в. В изданиях XVI в. Мартиролога Узуарда со ссылкой на 28-ю гл. 3-й кн. «Диалогов» свт. Григория Великого упоминается только о 400 мучениках (место их кончины не уточняется). Бароний по неизвестной причине сократил число мучеников до 80, а местом их мученичества указал Кампанию (*MartRom.* P. 83).

Об И. м. не упоминается ни в визант. синаксарях, ни в слав. прологах. В календаре РПЦ память И. м. появляется в Четьих-Минях свт. Димитрия Ростовского. С учетом критики болландистами Римского Мартиролога число пострадавших от лангобардов И. м. со ссылкой на сочинение Григория Великого определяется как 440. Под влиянием рус. традиции память И. м. была включена в Охридский Пролог свт. Николая (*Велимировича*) вместе с кратким сказанием из «Диалогов» свт. Григория Великого.

Ист.: *Greg. Magn. Dial.* III 27–28 // PL. 77. Col. 283–284 (рус. пер.: *Григорий Великий Двоеслов, свт.* Избр. творения. М., 1999. С. 595–597); *Martyrologium Usuardi* / Ed. J.-B. Sillierius // PL. 123. Col. 812; *MartRom.* P. 82–83; *ActaSS. Mart.* T. 1. P. 141–142.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 61; Т. 3. С. 91; *Николај (Велимирович)*, еп. Охридски пролог. Линц, 2001. С. 153.

Д. В. Зайцев

ИТАЛИЯ [Итальянская Республика; итал. *Repubblica Italiana*], гос-во на юге Европы, включающее территории Апеннинского п-ова, Паданской равнины, вост. и юж. части Альп, крупных островов Сицилия и Сардиния, ряда малых островов и архипелагов. Омывается на западе Лигурийским и Тирренским морями, на востоке — Адриатическим м., на юге — Ионическим м. Имеет сухопутную границу с Францией, Швейцарией, Австрией, Словенией, а также с Ватиканом и Сан-Марино.

Площадь И.— 301,3 тыс. кв. км. Столица — Рим. Крупнейшие города (без учета агломераций, по данным на 2010): Рим (2,7 млн чел.), Милан (1,3 млн чел.), Неаполь (959,5 тыс. чел.), Турин (907,5 тыс. чел.), Палермо (655,8 тыс. чел.), Генуя (607,9 тыс. чел.), Болонья (380 тыс. чел.). И.— член ООН (1955), МВФ (1947), МБРР (1947), Совета Европы (1949), ОБСЕ (1973), НАТО (1949), Европейского экономического сообщества (1957), ВТО (1995). Офиц. язык — итальянский. **География.** Большая часть территории И. расположена на Апеннинском п-ове, выступающем далеко в Средиземное м. Островную часть И. образуют Тосканский архипелаг с о-вом Эльба, о-в Сардиния, Понцианские о-ва, архипелаг Кампано (самые крупные в нем острова Искья, Капри и Прочида), Липарийские о-ва, о-в Сицилия, о-в Пантеллерия, Пеллагские о-ва. За исключением некоторых районов в Альпах, в И. нет местностей, удаленных более чем на 120 км от моря. С востока Апеннинский п-ов омывается Адриатическим м. с Венецианским зал. в сев. части. Прол. Отранто между Апулией и Албанией соединяет Адриатическое м. с Ионическим. Между Апулией и Калабрией глубоко врежется в сушу зал. Таранто. Узкий Мессинский прол. отделяет Калабрию от Сицилии, а Сицилийский (или Тунисский) прол. шириной 135 км — Сицилию от Сев. Африки. Тирренское м. омывает И. с запада и ограничено Сардинией, Корсикой и Сицилией. К северу от Корсики находится Лигурийское м. с Генуэзским зал. Узкая прибрежная полоса вдоль берега этого залива — Итальянская Ривьера (Ривьера-Лигуре) с живописными ландшафтами и мягким климатом.

За исключением равнин бассейна р. По, на севере большую часть территории И. занимают горы и холмистые возвышенности. На севере страны находятся Альпы — сложная система горных хребтов, которая простирается также на территории Вост. Франции, Швейцарии, Австрии и Словении. Др. крупная горная система И.— Апеннины (самая высокая точка гора Корно-Гранде — 2914 м) занимает большую часть полуострова, образуя своего рода костяк, и продолжается на о-ве Сицилия. Горные системы Альп и Апеннин тесно связаны между собой; границей между

ними обычно считается перевал Кадибона (или Альгаре) западнее Савоны в Лигурии или соседний перевал Джови.

В пределах И. Альпы изогнуты дугой протяженностью ок. 800 км и наибольшей высоты достигают в обл. Валле-д'Аоста, где на границе с Францией находится высшая точка И. — гора Монблан (4807 м). На северо-востоке Пьемонта и в Сев. Ломбардии расположен район с многочисленными озерами продолговатой суженной формы (Комо, Лаго-Маджоре, Изео, Лугано, Гарда и др.). Наибольшей ширины (ок. 160 км) Итальянские Альпы достигают в Трентино-Альто-Адидже, к северо-востоку от Ломбардии, где горы пересекает р. Адидже, крупнейшая в И. после р. По. Река Адидже начинается в Ретийских Альпах, на границе с Австрией, и течет к югу в Адриатическое м.

Между Апеннинскими и берегом Тирренского м. от Специи до Салерно находятся Анти-Апеннины — особый район, включающий холмистые возвышенности, плато с волнистой поверхностью и отдельные горные массивы. Здесь много озер в кратерах потухших вулканов, в т. ч. Больсена, Браччано и Альбано. В наст. время в И. 3 действующих вулкана: Стромболи (924 м) на о-ве Стромболи, Везувий (1279 м) близ Неаполя и Этна (3323 м) на востоке о-ва Сицилии.

Климат страны сильно различается по регионам: от близкого к арктическому высоко в Альпах до субтропического на побережье Лигурийского м. и зап. побережье юж. части Апеннинского п-ова. На севере И. (Паданская равнина) тип климата переходный: от субтропического к умеренно континентальному. Климат полуостровной и островной И. — средиземноморский: жаркое сухое лето (26°C в июле) и теплая мягкая зима (8–10°C в янв.). На юге Апеннинского п-ова с марта по октябрь дуют сухие жаркие ветры из Сахары — сирокко. В этот период температура повышается примерно до 35°C.

Население. По результатам переписи 2001 г. в И. проживало более 56 млн чел. По данным Итальянского национального статистического ин-та на 1 янв. 2011 г., численность населения превысила 60,6 млн чел. В И. проживают 4,5 млн официально зарегистрированных иммигрантов, из к-рых румыны составляют

900 тыс. чел., украинцы — 200 тыс. чел., молдаване — 90 тыс. чел., македонцы — 81 тыс. чел., сербы — 75 тыс. чел., болгары — 54 тыс. чел., русские — 39,8 тыс. чел.

Государственное устройство. Согласно Конституции, принятой 22 дек. 1947 г. и вступившей в действие 1 янв. 1948 г., И. — унитарное государство, по форме правления — парламентская республика. Главой государства является президент, который избирается сроком на 7 лет специальной коллегией выборщиков, состоящей из депутатов обеих палат парламента и представителей областей. Президент является верховным главнокомандующим, обладает правом назначать пожизненных сенаторов и 5 (из 15) членов Конституционного суда, представляет на одобрение парламенту кандидатуру премьер-министра, ратифицирует международные договоры и т. д.

Законодательная власть, согласно ст. 70 Конституции, принадлежит Парламенту И., который состоит из сената и палаты депутатов. Обе палаты юридически равноправны. В палату депутатов избираются граждане не моложе 18 лет, в сенат — не моложе 25 лет. Сенат состоит из 315 сенаторов, избранных в результате всеобщего голосования по территориальным округам на 5-летний срок, 5 членов, к-рых пожизненно назначает Президент И., и всех бывш. президентов, пожелавших сохранить свое место в сенате. Палата депутатов включает 630 членов, также избираемых на 5-летний срок. Палата может быть распущена президентом до истечения срока мандатов депутатов. Парламент решает вопрос о вотуме доверия правительству, принимает законы, избирает президента, контролирует исполнительную власть и выделяет средства на выполнение бюджета.

Исполнительная власть, согласно разделу 1 ст. 92 Конституции И., представлена правительством, во главе к-рого стоит президент Совета министров (премьер-министр). Правительство несет коллективную ответственность перед парламентом. Судебная власть осуществляется магистратурой и ее Верховным Советом. Высшей судебной инстанцией является Кассационный суд. Судебная система базируется на рим. праве и Кодексе Наполеона.

И. разделена на 20 административно-территориальных областей — в Сев. Италии: Валле-д'Аоста, Венеция, Лигурия, Ломбардия, Пьемонт, Трентино-Альто-Адидже, Фриули-Венеция-Джулия, Эмилия-Романья; в Центр. Италии: Лацио, Марке, Тоскана, Умбрия; в Юж. Италии: Абрुццо, Молизе, Базиликата, Кампания, Калабрия, Апулия, Сардиния и Сицилия. Пять областей обладают особым статусом — Сицилия, Сардиния, Трентино-Альто-Адидже, Валле-д'Аоста и Фриули-Венеция-Джулия. Области включают 109 провинций, к-рые делятся на коммуны (более 8 тыс.). В автономных областях действуют собственные парламенты (областные советы) и правительства (джунты), обладающие полномочиями в вопросах местного самоуправления. На территории И. в качестве анклавов находятся гос-ва Ватикан и Сан-Марино.

Религия. Более 87% жителей И. — католики, 2% — православные, 2% принадлежат к др. христ. конфессиям; ок. 2% являются мусульманами; 1,9% — представители др. религий. Ок. 5% населения не считают себя приверженцами к.-л. религии.

Православие в И. исповедуют более 1 млн чел., в основном из числа иммигрантов. К РПЦ относятся ставропигиальные храмы св. Николая Чудотворца и вмц. Екатерины в Риме, храм-подворье свт. Николая Чудотворца в Бари и приходы Итальянского благочиния Корсунской епархии: свт.

Церковь вмц. Екатерины
в Риме. 2003–2006 гг.



Василия Великого в Болонье, св. Жен-мироносиц в Венеции, Преображения Господня в Генуе, прп. Сергия Радонежского, прп. Серафима Саров-

Базиликата состоит из архиеп-ства Потенца, Муро-Лукано и Марсико-Нуово (архиеп-ства-суффраганы Ачеренца; Матера и Ирсина; еп-ства-суффраганы Мельфи, Раполла и Веноза; Трикарико; Турси и Лагонегро). В церковный регион Калабрия входят архиеп-ство Катандзаро и Скуиллаче (архиеп-ство-суффраган Кротоне и Санта-Северина и еп-ство-суффраган Ламеция-Терме), архиеп-ство Козенца и Бизиньяно (архиеп-ство-суффраган Россано и Кариати; еп-ства-суффраганы Кассано-аль-Йоннио; Сан-Марко-Арджентано и Скалеа), архиеп-ство Реджо-Калабрия и Бова (еп-ства-суффраганы Локри и Джераче; Милето, Никотера и Тропеа; Оппидо-Мамертина и Пальми) и еп-ство Лунгро (подчинено непосредственно Папскому престолу). Церковный регион Кампания представлен архиеп-ством Беневенто (архиеп-ство-суффраган Сант-Анджело-деи-Ломбарди; еп-ства-суффраганы Авеллино; Ариано-Ирпино и Лачедония; Конца, Нуско и Бизачча; Черрето-Саннита, Телезе и Сант-Агата-де-Готи), архиеп-ством Неаполь (архиеп-ства-суффраганы Капуа; Сорренто и Каstellамаре-ди-Стабия; еп-ства-суффраганы Аверса; Алифе и Каяццо; Ачерра; Искья; Казерта; Нола; Поццуоли; Сесса-Аурунка; Теано и Кальви), архиеп-ством Салерно, Кампанья и Ачерно (архиеп-ство-суффраган Амальфи и Кава-де-Тиррени; еп-ства-суффраганы Валло-делла-Лукания; Ночера-Инфериоре и Сарно; Теджано и Поликастро). В церковный регион Лацио кроме диоцеза Рим входят субурбикарные еп-ства: Альбано; Веллетри и Сеньи; Остия; Палестрина; Порто и Санта-Руфина; Сабина и Поджо-Миртето; Фраскати, а также диоцезы, непосредственно подчиненные Папскому престолу: архиеп-ство Гаэта, еп-ства Ананьи и Алатри; Витербо; Латина, Террачина, Седзе и Приверно; Риети; Сора, Акуино и Понтекорво; Фрозиноне, Вероли и Ферентино; Чивита-Кастеллана; Чивитавеккья и Таркуиния; Тиволи; Витербо. Церковный регион Лигурия совпадает с архиеп-ством Генуя (еп-ства-суффраганы Альбенга и Империя; Вентимилья и Сан-Ремо; Кьявари; Ла-Специя, Сарцана и Бруньято; Савона и Ноли; Тортона). Церковный регион Ломбардия состоит из архиеп-ства Милан (еп-ства-суффраганы Бергамо; Брешиа; Виджевано; Комо; Крема; Кремона; Лоди;

Мантуя; Павия). В церковный регион Марке входят архиеп-ство Анкона и Озимо (еп-ства-суффраганы Фабриано и Мателика; Ези; Сенигаллия), архиеп-ство Пезаро (архиеп-ство-суффраган Урбино, Урбания и Сант-Анджело-ин-Вадо; еп-ство-суффраган Фано, Фоссомброне, Кальи и Пергола), архиеп-ство Фермо (архиеп-ство-суффраган Камерино и Сан-Северино-Марке; еп-ства-суффраганы Асколи-Пичено; Мачерата, Толентино, Реканати, Чинголи и Трея; Сан-Бенедетто-дель-Тронто, Рипатрансоне и Монтальто). В церковный регион Пьемонт объединены архиеп-ство Верчелли (еп-ства-суффраганы Алессандрия; Биелла; Касале-Монферрато; Новара), архиеп-ство Турин (еп-ства-суффраганы Аккуи; Альба; Аоста; Асти; Кунео; Фоссано; Ивреа; Мондови; Пинероло; Салуццо; Суза). Церковный регион Сардиния представлен архиеп-ством Кальяри (еп-ства-суффраганы Иглезиас; Ланузеи; Нуоро), архиеп-ством Ористано (еп-ство-суффраган Алес и Терральба), архиеп-ством Сассари (еп-ства-суффраганы Альгеро и Боза; Оциери; Темпью и Ампуриас). В церковный регион Сицилия входят архиеп-ство Агридженто (еп-ства-суффраганы Кальтаниссетта; Пьяцца-Армерина), архиеп-ство Катания (еп-ства-суффраганы Ачиреале; Кальтаджироне), архиеп-ство Мессина, Липари и Санта-Лучия-дель-Мела (еп-ства-суффраганы Никозия, Патти), архиеп-ство Палермо (архиеп-ство-суффраган Монреале; еп-ства-суффраганы Чефалу; Мадзара-дель-Валло; Трапани), архиеп-ство Сиракузы (еп-ства-суффраганы Ното; Рагуза) и еп-ство Пьяна-дельи-Альбанези (подчинено непосредственно Папскому престолу). В церковный регион Тоскана объединены архиеп-ство Пиза (еп-ства-суффраганы Вольтерра; Ливорно; Масса-Каррара и Понтремоли; Пеша), архиеп-ство Сиена, Колле-ди-Валь-д'Эльса и Монтальчино (еп-ства-суффраганы Гроссето; Масса-Мариттима и Пьомбино; Монтепульчано, Кьюси и Пиенца; Питильяно, Сована и Орбетелло), архиеп-ство Флоренция (еп-ства-суффраганы Ареццо, Кортоня и Сансеполькро; Пистойя; Прато; Сан-Миниато; Фьезоле) и архиеп-ство Лукка (подчинено непосредственно Папскому престолу). В церковный регион Триенето входят Патриархат Венеции (еп-ства-суффраганы Адрия и Ро-

виго; Беллуно и Фельтре; Верона; Витторио-Венето; Виченца; Конкордия и Порденоне; Кьоджа; Падуя; Треviso), архиеп-ство Гориция (еп-ство-суффраган Триест), архиеп-ство Тренто (еп-ство-суффраган Больцано и Брессаноне) и архиеп-ство Удине. Церковный регион Умбрия объединяет архиеп-ство Перуджа и Читта-делла-Пьеве (еп-ства-суффраганы Ассизи, Ночера-Умбра и Гуальдо-Тадино; Губбио; Фолиньо; Читта-ди-Кастелло) и подчиненные непосредственно Папскому престолу архиеп-ство Сполето, еп-ство Орвието и Тоди, а также еп-ство Терни, Нарни и Амелия. Церковный регион Эмилия-Романья состоит из архиеп-ства Болонья (архиеп-ство-суффраган Феррара и Комаккьо; еп-ства-суффраганы Имола; Фаэнца и Модильяна), архиеп-ства Модена и Нонантола (еп-ства-суффраганы Карпи; Парма; Пьяченца и Боббио; Реджо-Эмилия и Гуасталла; Фиденца), архиеп-ства Равенна и Червия (еп-ства-суффраганы Римини; Сан-Марино и Монтефельтро; Форли и Бертиноро; Чезена и Сарсина).

В И. находятся 2 территориальные прелатуры (Лорето и Помпей) и 6 территориальных аббатств (Санта-Мария-ди-Гроттаферрата, Монтеверджине, Монте-Кассино, Монте-Оливето-Маджоре, Сантиссима-Тринита-ди-Кава-де-Тиррени и Субиако), подчиненные непосредственно Папскому престолу.

Еп-ства Лунгро и Пьяна-дельи-Альбанези вместе с аббатством Гроттаферрата входят в состав Итало-албанской Католической Церкви (подчинена Папскому престолу). На территории И. действуют военный ординариат и персональная прелатура «*Opus Dei*».

Епископская конференция И. создана в 1952 г., председатель конференции назначается папой Римским (в 2011 председатель конференции — кард. Анджело Баньяско, архиеп. Генуи, ген. секретарь — Мариано Крочата, еп. Ното).

Примасом И. является папа Римский (с 2006 папа Бенедикт XVI (до избрания на Папский престол — Йозеф Ратцингер); почетный титул примаса носят также архиепископ Пизы (примас о-вов Корсика и Сардиния), архиепископ Салерно, Кампанья и Ачерно (примас Неаполитанского королевства) и архиепископ Палермо (примас Сицилии).

Протестантские церкви, деноминации и секты. 23 прихода *Англиканской Церкви* входят в диоцез Европы (архидиаконство И. и Мальты) и окормляют в основном иностранцев, постоянно проживающих в И.

Лютеранство в И. представлено Лютеранской Евангелической Церковью в Италии (ок. 7 тыс. чел.).

Баптисты в И. с 1956 г. объединены в Христианский Евангелический Баптистский союз. В наст. время насчитывается ок. 5 тыс. баптистов.

Пятидесятники, появившиеся в И. в нач. XX в., в наст. время насчитывают ок. 400 тыс. чел. Крупнейшей орг-цией являются Ассамблеи Бога в Италии (1151 община).

Вальденсы и методисты в 1975 г. объединились в Союз Методистской и Вальденской церквей. В 2010 г. в И. было более 25 тыс. вальденсов, проживающих в основном в пров. Турин.

Общины *братъев* насчитывают ок. 14 тыс. чел. (224 орг-ции). *Адвентисты* седьмого дня появились в И. в кон. XIX в., в наст. время их численность составляет 9 тыс. чел. Число последователей *Иеговы свидетелей* в И. превышает 400 тыс. чел. *Мормоны* (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) имеют в И. более 22 тыс. последователей. В стране существуют немногочисленные общины *меннонитов, квакеров, Армии Спасения, Движения святости, Церкви Назарянина*, Апостольской церкви, Швейцарской (Гельветической) конгрегации Триеста, Свободных церквей.

В 1967 г. была создана Федерация Евангелических церквей, куда вошли лютеране, баптисты, методисты, вальденсы, Содружество свободных церквей, Апостольская церковь и Швейцарская конгрегация Триеста.

Ислам. Значительная часть итал. мусульман является иммигрантами из стран Сев. Африки, Ближ. Востока, Юж. Азии, а также из Албании. В И. существует более 700 мест отправления мусульманами религ. культы, часто имеющих статус ислам. культурных центров. Большинство из них находятся в Ломбардии, Венеции (Венето), Лацио, Эмилии-Романье и Тоскане.

Иудаизм. В И. проживают ок. 30 тыс. иудеев, синагоги имеются в 21 городе. В 1987 г. Союз еврейских общин Италии заключил соглашение с итал. гос-вом (утверждено законом 638/1996).

Буддизм в И. представлен Буддистским союзом Италии, созданным в 1985 г. В 1991 г. союз был признан религ. орг-цией. К 2011 г. Буддистский союз включал 45 орг-ций.

Индуизм. Существующий с 1996 г. Индуистский союз Италии в 2000 г. был официально признан итал. государством как представляющий одну из религ. конфессий.

Новые религиозные движения представлены последователями бахаизма (см. *Бахаи религия*), неоязычниками («Римский путь к богам», «Община Одина»).

Религиозное законодательство. Конституция И. гарантирует свободу вероисповедания; оскорбления на религ. почве и кощунство наказываются уплатой штрафа. По закону все религ. группы могут быть признаны юридическими лицами и освобождены от налогов. И. является светским гос-вом, однако гос-во оказывает поддержку некоторым религ. организациям — в первую очередь Римско-католической Церкви, но также и др. конфессиям. Гос. поддержка обеспечивается особым соглашением между правительством и религ. орг-цией в соответствии со ст. 8 Конституции И. По соглашению духовенству предоставляется свободный доступ в гос. госпитали, тюрьмы и на территорию воинских частей, позволяется офиц. регистрация браков и облегчается проведение религ. церемоний при погребении, учащиеся освобождаются от посещения учебного заведения в дни религ. праздников. При наличии соответствующего запроса соглашение может включать добровольный перевод части налоговых отчислений верующих на нужды религ. орг-ции. Кроме Римско-католической Церкви соглашения с гос-вом заключили Союз Методистской и Вальденской церквей, Адвентисты седьмого дня, Ассамблеи Бога в Италии, Христианский баптистский евангелический союз Италии, Лютеранская Евангелическая церковь Италии (1993), Союз еврейских общин Италии. В 2007 г. были заключены предварительные соглашения с Буддистским союзом Италии, свидетелями Иеговы, мормонами, Апостольской церковью, а также переработано соглашение с Союзом Методистской и Вальденской церквей и с адвентистами. 13 мая 2010 г. совет министров утвердил эти соглашения и передал их для ратифика-

ции в парламент (на нояб. 2011 ратификация не состоялась). Православные Церкви в наст. время не имеют соглашений с итал. гос-вом, но Итальянская и Мелитская митрополия К-польской Православной Церкви находится в процессе заключения такого соглашения.

В февр. 2010 г. министр внутренних дел И. создал Комитет по исламу в Италии, состоящий из 19 экспертов. Эксперты разделились на 4 группы, которые занимаются соответственно вопросами обучения имамов, мечетями, законами о жен. одежде и проблемами смешанных браков. Комитет должен представить правительству рекомендации по выработке новых правил взаимодействия с ислам. общиной. Работа комитета подверглась критике из-за того, что эксперты преимущественно немусульмане.

Правительство И. предоставляет землю и финансирует строительство мест отправления религ. культы, охраняет и поддерживает те из них, к-рые являются частью культурного наследия И. Праздники Рождества, Богоявления, Пасхи, Успения Богородицы, Непорочного зачатия, День всех святых являются гос. праздниками. Пересмотренный конкордат 1984 г. предоставляет Римско-католической Церкви привилегии в сфере образования. В частности, правительство позволило Римско-католической Церкви назначать оплачиваемых государством катол. преподавателей для проведения факультативных занятий по Закону Божию в гос. школах.

Э. П. С.

Исторический очерк. И. в древности. Следы древнейших поселений на территории И. относятся к эпохе нижнего палеолита (ок. 50 тыс. лет назад); известно ок. 20 стоянок неандертальцев (в т. ч. пещера Гуаттари близ Сан-Феличе-Чирчео). Кроманьонская стоянка в пещере Фумане близ Вероны с наскальными рисунками (34–32 тыс. лет назад) принадлежит к археологическим памятникам раннего Ориньяка. К нач. эпохи неолита (VI тыс. до Р. Х.) относится культура т. н. штампованной (импрессио) керамики, распространенная вдоль северного побережья Средиземного м. На территории И. существовали локальные типы этой культуры, важнейший среди них — культура лигурийского импрессио в прибрежных районах

Сев. Италии; в V тыс. до Р. Х. она развилась в особый вид — культуру «сосудов с квадратным горлом» (Лигурия, Пьемонт, Ломбардия, Эмилия-Романья). В Юж. Италии и на о-ве Сицилии разновидностью культуры импрессо является культура Стентинелло (VI–V тыс. до Р. Х.). В III тыс. до Р. Х. существовала поздне-неолитическая культура Гаудо, распространенная в основном в Юж. Италии (Кампания) и известная по некрополю близ Пестума. К нач. бронзового века на территории Сев. Италии (III–II тыс. до Р. Х.) относятся могильники культуры Ремедделло. Ранний бронзовый век представлен рядом комплексов в долине Валь-Камоника (Вост. Ломбардия), известной крупнейшим собранием петроглифов в Европе (охота, пастбищное скотоводство и сельское хозяйство). Позднее возникло множество локальных культур, самой значительной из которых была скотоводческая апенинская культура (XVI–XII вв. до Р. Х.), распространенная в Центр. и Юж. Италии. Носители этой культуры находились под сильным влиянием эгейского мира, что проявилось в т. ч. в сооружении циклопических построек и распространении расписной керамики, схожей с микенской. На о-ве Сардинии с XVIII в. до Р. Х. существовала нурагическая культура, особенностью к-рой являются мегалитические башни в форме усеченного конуса — нураги (известно более 7 тыс.) и антропоморфные бронзовые статуэтки (бронзетто). Культура террамар (долина р. По) названа по укрепленным поселениям со свайными постройками, жители этих поселений занимались земледелием (выращивали пшеницу, бобы), скотоводством, охотой. Носители культуры террамар впервые на Апеннинском п-ове практиковали трупосожжение и захоронение праха в урнах (некрополи располагались поблизости от поселений). В Истрии и во Фриуле существовала культура кастельери, ее особенностью были каменные укрепления, строившиеся здесь до рим. завоевания. Переход к железному веку (рубеж II и I тыс. до Р. Х.) ознаменован возникновением в Сев. и Центр. Италии протовиллановской культуры (XI–X вв. до Р. Х.), что связывается с приходом сюда племен италиков. Италики строили крупные поселения, занимались земледелием и ското-



Фрагмент расписной керамики.
Кон. VII в. до Р. Х.
(Национальный археологический музей
обл. Базиликата, Потенца)

водством. Развитие культуры Вилланова (X–VIII вв. до Р. Х.), к-рая характеризуется высоким уровнем металлургического производства, наличием социальной стратификации, в то время как рост населения, формирование протогородских поселений, использование природных ресурсов привели к формированию культуры этрусков. Возникшая в начале железного века культура Голасекка (IX–IV вв. до Р. Х.) получила распространение в Сев. Италии от р. По до предгорьев Альп, эта культура считается локальным вариантом среднеевроп. культуры полей погребальных урн. Ранние городские поселения появились в Центр. Италии (Тоскана, Умбрия) и в юж. части Апеннинского п-ова, где было сильное влияние Вост. Средиземноморья.

Древнейшим населением И. считаются лигуры, к-рые в кон. II тыс. до Р. Х. жили в Сев.-Зап. Италии и Юго-Вост. Франции. Лигурский язык реконструируется преимущественно на основании топонимов; вопрос о его происхождении остается дискуссионным. Согласно наиболее распространенной гипотезе, лигуры использовали один из доиндоевроп. субстратных языков. Др. исследователи (напр., К. Деламавр) полагают, что лигурский язык был кельтским.

С др. древнейшим племенем на территории И. — камунами — связывают многочисленные археологические памятники Валь-Камоники. Происхождение камунского языка (известен по 170 наскальным надписям (т. н. северотрунское письмо)) также остается непонятным.

На рубеже II и I тыс. до Р. Х. Апеннинский п-ов заселили италики, чей язык принадлежал к индоевропейской группе. Италики — оски, умбры, венеты, лепонтии — считаются носителями культуры круга Виллано-

ва. Италийские языки делятся на 2 ветви — оскско-умбрскую, или сабеллскую (языки оскский, сабинский, умбрский и др.), и латино-фалискскую, к к-рой кроме латинского, фалисского и др. языков иногда причисляют малоизученный язык сикулов, живших на о-ве Сицилии (известен по кратким надписям на сосудах). Вероятно, особую ветвь индоевроп. языков составлял язык венетов, населявших Сев.-Вост. Италию. Италийские языки изучены неодинаково. Кроме латыни относительно хорошо изучен оскский язык, к-рый использовали сабеллские племена Центр. и Юж. Италии (кампанские оски, самниты, френтаны и др.) и который существовал до I в. до Р. Х. (известно более 400 надписей). Использовались модифицированные варианты этрусского письма, вполсл. лат. алфавит.

С племенами италиков обычно связывают происхождение названия «Италия», к-рое первоначально относилось только к юж. части Апеннинского п-ова. Известно о легендарном царе Итале, но скорее всего название было связано с оскским словом «víteliú» (земля молодого скота; лат. vitulus — теленок, бычок). Италики, населявшие совр. обл. Абруццо, укрепившись в Корфинии, стали называть все подчиненные им земли Италией. В I в. до Р. Х. союз италийских племен (сабинов, самнитов, умбров и др.), к-рые соперничали с Римом, чеканил монету со словом «víteliú» в легенде.

Почти одновременно с италиками на Апеннинский п-ов начали проникать греч. колонисты, массовое расселение к-рых относится к VIII в. до Р. Х. Крупнейшими греч. колониями были: в Юж. Италии — Кумы, Кротон, Сибарис, Тарент, Неаполь и др., на о-ве Сицилии — Сиракузы, Акрагант и проч.; совокупность греч. колоний в И. называлась Великой Грецией. Самым значительным городом Великой Греции стал г. Сиракузы, основанный в 734/3 г. до Р. Х. колонистами из Коринфа и Тенеи. Вполсл. жители Сиракуз построили др. колонии на Сицилии. Экономическое благополучие Великой Греции было основано на посреднической торговле медной и железной рудой, добывавшейся в Центр. и Юж. Италии, а также на поставках в Грецию продуктов земледелия и скотоводства. К VI в. до Р. Х. колонии стали независимыми от

метрополии, обострившаяся во мн. городах борьба между политическими группировками привела к установлению тирании. Сиракузские тираны добивались контроля над др. греч. городами Сицилии и соперничали с финикийцами за контроль над Зап. Средиземноморьем.

В IX в. до Р. Х. на Сардинии появились колонии финикийцев, прибывших из Карфагена (Сев. Африка), в VI в. до Р. Х. финикийцы контролировали зап. часть Сицилии и стали проникать на тирренское побережье Апеннинского п-ова.

К VIII в. до Р. Х. относится расселение в Центр. Италии этрусков (тусков, тирренов). Несмотря на то что к наст. времени исследователям известно более 12 тыс. надписей и ряд пространных текстов преимущественно религ. характера (напр., загребская «Льняная книга» (ок. 250 г. до Р. Х.)), этрусский язык остается малопонятным. По мнению некоторых античных авторов, этруски переселились в И. из М. Азии (Геродот, Вергилий) или из сев. земель (Тит Ливий). Дионисий Галикарнасский считал этрусков коренными жителями И. В совр. исследованиях рассматриваются версии о миграции этрусков с Востока и о связи их с турша — одним из «народов моря», к-рые напали на Др. Египет на рубеже XIII и XII вв. до Р. Х., а также о формировании этрусской этнической общности на основе племен — носителей культуры Вилланова. Согласно гипотезе М. Паллотино, в формировании этрусского этноса участвовали как местное виллановианское население, так и мигранты из М. Азии, а в посл. также кельты (с сер. I тыс. до Р. Х. в Сев. Италию проникают кельты, пришедшие с верхнего течения р. Дунай); мигранты, вероятно, составили элиту этрусков. Зоной первоначального расселения этрусков было тирренское побережье Центр. Италии, затем они поселились также в Эмилии и Кампании. Этрурия представляла собой совокупность городских общин, к-рые объединялись в союзы; наиболее значительный, «12 народов Этрурии», включал крупнейшие города: Вейи (севернее Рима), Клузий (ныне Кьюси), Тарквинии (ныне Таркуиния), Цере (ныне Черветери) и др.; центром союза считался г. Вольсинии (близ Больсени), где происходили выборы главы. В число италийско-этрусских горо-



Храм Аполлона в г. Сиракузы.
VI в. до Р. Х.

дов обл. Лаций (совр. обл. Лацио) предположительно входил и царский Рим. В политическом отношении города-гос-ва обычно представляли собой теократическую монархию, однако в ряде городов была установлена олигархическая система правления. В 535 г. до Р. Х. этруски в союзе с карфагенянами нанесли поражение греч. колонистам из Массилии (ныне Марсель), стремившимся установить контроль над зап. средиземноморским побережьем, и захватили Корсику. Однако с кон. VI в. до Р. Х. наблюдается упадок политического могущества этрусков: из Рима была изгнана этруская династия Тарквиниев (509 (?) г. до Р. Х.), греки нанесли этрускам ряд поражений, что привело к изоляции этрусских городов Кампании, подчиненных в посл. италиками. На севере угрозу этрускам представляли кельты (галлы), занявшие долину р. По. Захват римлянами г. Вейи (396 г. до Р. Х.) ознаменовал начало рим. завоевания Этрурии. После поражения в битве при Сентине (близ совр. г. Сассоферрато) (295 г. до Р. Х.), когда этруски выступали в союзе с умбрами, самнитами и цизальпинскими галлами, города Этрурии признали власть Рима и получили статус союзников.

В VIII–VI вв. до Р. Х. из числа италийских городов Лация выделился Рим, возникший на основе слияния неск. лат. и сабинских поселений (о рим. завоевании И. и об истории И. в составе Римского гос-ва подробнее см. в ст. *Древний Рим*). Укрепление Рима сопровождалось конфлик-

тами с италиками (сабинами, вольсками, эквами). После изгнания Тарквиниев Рим занял доминирующее положение в Лации и отразил ряд нападений галлов из Сев. Италии. В IV–III вв. до Р. Х. римляне захватили Юж. Этрурию и подчинили италиков, установив контроль над Центр. Италией. В дальнейшем рим. экспансия привела к столкновению с полисами Великой Греции, к-рые обратились за помощью к Пирру I, царю Эпира, а затем к затяжной борьбе с Карфагеном (264–201 гг. до Р. Х.). Подчиненные римлянами города получили статус «союзников», обязывались не вести самостоятельную внешнюю политику, уступить Риму часть земель и платить дань. Кроме «союзников» под контролем Рима находились муниципии высшего ранга (самоуправление и права рим. гражданства) и низшего ранга (самоуправление и имущественные права рим. гражданства), а также рим. колонии. Многие общины италиков, заключившие с Римом неравноправные договоры, пользовались ограниченным самоуправлением под контролем назначенных рим. префектов. В период Пунических войн римляне оккупировали оставшиеся города Великой Греции, острова Сицилия, Сардиния и Корсика, уста-



Аллегория Рима.
Аверс систерция. 68–69 гг.

новили контроль над галльским населением Сев. Италии. Широкая экспансия в Средиземноморье побудила римлян эксплуатировать природные ресурсы И., ставшей важнейшей базой для этой экспансии. Неравноправное юридическое положение населения И. и политическая борьба в Риме вызвали восстание италийцев — т. н. Марсийскую войну (91–88 гг. до Р. Х.), в к-рой приняли участие мн. племена италиков. После того как рим. сенат отверг требование о распространении рим. гражданства на всех жителей И., восставшие создали собственную

федерацию с центром в г. Корфиний (близ совр. Корфинио). Военные неудачи заставили римлян пойти на уступки — в 89 г. до Р. Х. все жители И., сохранившие верность Риму, получили права рим. гражданства, а романизированные племена Цизальпинской Галлии — лат. гражданство. Это привело к расколу среди восставших и победе римлян. Диктатор Сулла (82–79 г. до Р. Х.) способствовал развитию в И. муниципального устройства, передав местное управление муниципальным куриям. В 49 г. до Р. Х. по инициативе Юлия Цезаря права рим. гражданства получили жители Цизальпинской Галлии. Адм. деление И. было упорядочено имп. Августом Октавианом (30 г. до Р. Х. — 14 г. по Р. Х.), к-рый разделил ее на 11 регионов, занимавших всю территорию Апеннинского п-ова. В И. велось широкое строительство, население было освобождено от прямых налогов. Цензы (переписи), проведенные по указанию имп. Августа между 28 г. до Р. Х. и 14 г. по Р. Х., показали рост населения И. почти на 1 млн чел. (с 4063 тыс. до 4937 тыс.). К 14 г. по Р. Х. население И., включая женщин и детей, составляло ок. 10 млн чел.

Лит.: Pallottino M. L'origine degli Etruschi. R., 1947; *idem*. Storia della prima Italia. Mil., 1984; *idem*. Etruscologia. Mil., 2006; Salmon E. T. Samnium and the Samnites. Camb., 1967; *idem*. The Making of Roman Italy. L., 1982; Palmer R. E. A. The Archaic Community of the Romans. Camb., 1970; Bianchi Bandinelli R., Giuliano A. Les Étrusques et l'Italie avant Rome. P., 1973; Alföldi A. Das frühe Rom und die Latiner. Darmstadt, 1977; Levi M. A. L'Italia nell'evio antico. Padova, 1988; Bartoloni G. La cultura villanoviana. R., 1989; Ridgway D. The First Western Greeks. Camb., 1992; Lomas K. Rome and the Western Greeks, 350 BC — AD 200: Conquest and Acculturation in Southern Italy. L.; N. Y., 1993; De Juliis E. M. Magna Grecia: L'Italia meridionale dalle origini leggendarie alla conquista romana. Bari, 1996; Giardina A. L'Italia romana: Storie di un'identità incompiuta. R., 1997; Bradley G. Ancient Umbria: State, Culture, and Identity in Central Italy from the Iron Age to the Augustan Era. Oxf.; N. Y., 2000; Mussi M. Earliest Italy: An Overview of the Italian Paleolithic and Mesolithic. N. Y., 2001; Williams J. H. C. Beyond the Rubicon: Romans and Gauls in Republican Italy. Oxf.; N. Y., 2001; Bonfante G., Bonfante L. The Etruscan Language: An Introduction. Manchester; N. Y., 2002; Aigner-Foresti L. Die Etrusker und das frühe Rom. Darmstadt, 2003; Religion in Republican Italy / Ed. C. E. Schultz, P. B. Harvey. Camb., 2006; Izzet V. The Archaeology of Etruscan Society. Camb.; N. Y., 2007; Robb J. The Early Mediterranean Village: Agency, Material Culture, and Social Change in Neolithic Italy. Camb.; N. Y., 2007.

Э. П. К.

1–III вв. (о Римской империи подробнее см. ст. *Древний Рим*). В нач. I в. по Р. Х. И. оставалась одной из наиболее развитых частей Римской империи. По мере осложнения политического и экономического положения империи усиливалось давление на жителей И. При имп. Каракалле была введена должность наместника И., к-рый на протяжении III в. именовался по-разному: «легат по управлению дел Италии» (*electus ad corrigendum statum Italiae*) или «корректор всей Италии» (*corrector totius Italiae*; греч. *ἐπινορθωτής πάσης Ἰταλίας*). Первоначально эта должность рассматривалась как экстраординарная, однако впоследствии стала постоянной. Разделение И. на провинции и уравнивание ее в адм. отношении с др. регионами в составе империи связаны, вероятно, с реформами имп. Диоклетиана (284–305). В «Веронском латеркуле» (нач. IV в.) содержатся сведения об адм. устройстве И. после отречения Диоклетиана, в период борьбы за власть между его преемниками. И. была разделена на 7 провинций: Венецию и Истрию, Эмилию и Лигурию, Фламинию и Пицен, Тусцию и Умбрию, Кампанию, Апулию и Калабрию, Луканию и Бруттий. К И. были присоединены провинции, ранее к ней не относившиеся, — острова Сицилия, Сардиния и Корсика, к северу от Апеннинского п-ова Коттиевы (Коттские) Альпы (в период принципата особый военный округ) и Реция. Т. о., границы И. были расширены до верхнего течения рек Дунай и Рейн.

Появление первых христ. общин на территории И. связано с миссионерской деятельностью апостолов в I в. по Р. Х. Первой по времени основания и крупнейшей является христ. община в Риме, ее формирование в церковной традиции связано с апостолами Петром и Павлом, которые провели в Риме последние годы жизни. Членам рим. христ. общины было адресовано Послание к Римлянам ап. Павла, написанное, вероятно, между 55 и 57 гг.; о рим. христианах упоминается в др. Посланиях ап. Павла, в 1-м Послании ап. Петра и в Деяниях св. апостолов (Деян. 2. 10; 18. 2, 14–15, 30–31). Отдельные сведения о рим. христианах I в. приводятся не только в христ. сочинениях, но и в произведениях рим. историков (Тацит, Светоний). Вероятно, основу общины состав-



Ап. Петр.

Мозаика ц. Санта-Мария-Маджоре в Риме. 432–440 гг.

ляли обращенные в христианство иудеи, к-рых в Риме насчитывалось, возможно, от 20 до 30 тыс. чел., но проповедь апостолов не ограничивалась евр. колонией. Согласно 1-му Посланию Климента (кон. I в.), среди тех, к кому обращался с проповедью ап. Петр, были представители рим. чиновничества и сословия всадников, знати. Так, в 57 г. Помпония Грецина, супруга военачальника Авла Плавция, была обличена в «чужеродном суеверии» (*superstitio externa* — Tac. Ann. XIII 32), под которым иногда понимается христ. вера. Тяжелые последствия для христиан имел пожар 64 г., уничтоживший большую часть города. Имп. Нерон обвинил в поджоге членов многочисленной в то время христ. общины (*ingens multitudo* — Ibid. XV 44; Suet. Nero. 16). По свидетельству ряда христ. авторов II–III вв., среди христиан, казненных по указанию рим. императора, были апостолы Петр и Павел (см. ст. *Юненина на христиан в Римской империи*). Согласно Евсевию, еп. Кесарии Палестинской, «этот первый среди властителей богоборец [Нерон] горделиво поднял руку на апостолов. Рассказывают, что Павел при нем был обезглавлен в самом Риме, а Петр распят» (Euseb. Hist. eccl. II 25).

Апостольское происхождение Римской Церкви имело важное значение. Непрерывность апостольского преемства и истинного христ. вероуче-

ния Римской Церкви подтверждались перечнями ее предстоятелей, составленными, напр., *Егесиптом* (II в.) (Ibid. IV 22) и сщмч. *Иринеем* Лугдунским (Лионским) (ок. 180) (*Iren. Adv. haer.* III 3. 3). Об особом значении Римской Церкви упоминал Антиохийский еп. сщмч. *Игнатий Богоносец* (нач. II в.?), к-рый называл ее «главенствующей в области римлян», т. е. в Римской империи (*Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne. Lettres. Martyre de Polycarpe / Ed. P. Th. Camelot. P., 1958³. P. 124. (SC; 10)*). Сщмч. *Иринеи* Лугдунский писал о «величайшей, древнейшей и всем известной Церкви, основанной и утвержденной в Риме обоими славнейшими апостолами — Петром и Павлом» (*Iren. Adv. haer.* III 3. 2–3).

Согласно 1-му Посланию Климента (кон. I в.) и «Пастырю» *Ермы* (ок. сер. II в.), христиане были объединены в общины, к-рые возглавляли пресвитеры. В условиях большого полиэтничного города такие общины формировались по этнокультурным признакам. В сер.— 2-й пол. II в. разногласия между рим. христ. общинами проявились в спорах о времени празднования Пасхи (*Euseb. Hist. eccl.* IV 14; V 23–25), а также привели к выделению групп маркионитов, монтанитов и образованию различных гностических школ. С сер. II в. известно о христ. философах и апологетах, самым знаменитым из к-рых был мч. *Иустин Философ* (Акты мученичества Иустина — один из древнейших памятников христ. агиографии). По мнению большинства исследователей, в I–III вв. христиане жили в основном в рим. квартале Трастевере (14-й регион). На рубеже II и III вв. рим. писатель *Минуций Феликс* признавал, что христиане преимущественно принадлежали к низшим социальным слоям, были небогаты и не имели образования (*plerique pauperes — Min. Fel. Octavius. 36. 3*). Однако число состоятельных и даже высокопоставленных членов общины постепенно увеличивалось. По меньшей мере со времени правления имп. *Коммода* (180–192) христианами были некоторые придворные; в III в. известно о принявших христианство 32 представителях сенаторского сословия (из них 22 женщины), однако в целом римская аристократия относилась к новой религии отрицательно (*Lampe. 2003. P. 148–149*).

В I–II вв. рим. христ. община была в основном грекоязычной. Значительная часть городского населения состояла из мигрантов с Востока, выходцев из разных областей империи, говоривших на греч. языке. Постепенному переходу на лат. язык, как считают исследователи, способствовало избрание Римским епископом (папой) *Виктора I* (186–197 или 189–201), африканца по происхождению. Первым известным рим. христ. автором, писавшим на латыни, был



Крипта пап в катакомбах св. Каллиста в Риме. III–IV вв.

Новациан († 258). В богослужении Римской Церкви греч. язык использовался до IV в.

Во 2-й пол. II в. формируется централизованная система церковного управления во главе с Римским епископом, принимаются меры для достижения доктринального и организационного единства, упрочения авторитета Римской Церкви среди др. христ. общин (*La Piana. 1925*). Несмотря на первоначальную организационную раздробленность, в отношениях с др. Церквями Римская Церковь выступала как единое целое. Вероятно, власть Римского епископа над всеми христ. общинами города утвердилась только после сер. II в. (некоторые исследователи относят завершение этого процесса к 1-й пол. III в. — *Brent. 1995*). Установление обрядового и вероучительного единства рим. христиан являлось целью Римского еп. *Виктора I* (при нем была принята единая система вычисления *пасхалии*, впоследствии отлучены монтаниты) и его преемников *Зефирина* (198–217/8) и *Каллиста I* (218–222). Оформление пре-

рогатив Римского епископа сопровождалось разногласиями, носившими богословский и церковно-дисциплинарный характер и впоследствии принявшими форму дискуссии о т. н. отпавших (*lapsi*; см. статьи *Исповедники, Новациан*). Численность римских христиан, статус Рима как «столицы мира» и представления об апостольском преемстве обеспечили Римским епископам особое положение в христ. ойкумене.

С 1-й пол. III в. количество сведений о Римской Церкви увеличивается. К этому времени относится начало широкого использования христианами подземных некрополей — катакомб, в к-рых сохранилось множество археологических, иконографических и эпиграфических памятников. События, связанные с новацианской схизмой и с гонениями рим. императоров *Деция* (249–251) и *Валериана* (253–260), получили освещение в сочинениях сщмч. *Киприана* Карфагенского. Римский еп. *Корнелий* (251–253) в послании к *Фабии*, еп. Антиохийскому, сообщал, что в Римской Церкви было 46 пресвитеров, 7 диаконов, 7 субдиаконов, 42 аколита, а также экзорцисты, чтецы и остиарии (52 чел.); на содержании общины находилось более 1,5 тыс. вдов и нуждающихся (*Euseb. Hist. eccl.* VI 43). Исследователи полагают, что в понтификат *Корнелия* христиане составляли от 5 до 10% населения Рима (возможно, ок. 40 тыс. чел. — *Trombley F. Overview: The Geographical Spread of Christianity // The Cambridge History of Christianity. 2006. Vol. 1. P. 306–307*). К этому времени в Риме сформировалась сложная и многоуровневая система церковного управления. Несмотря на то что исповедание христ. веры в Римской империи оставалось противозаконным, христиане подвергались гонениям (см. *Гонения на христиан в Римской империи*), Церковь располагала значительными средствами, осуществляла контроль над домовыми храмами и находившимися за пределами Рима катакомбами. В других городах И. христианство распространялось медленнее. До IV в. сведения о христ. общинах за пределами Рима крайне скудны, хотя некоторые из общин, по преданию, были основаны апостолами. В Деяниях св. апостолов упоминается о посещении ап. Павлом городов Сиракузы, Регий Юлий (ныне Реджо-ди-Калабрия) и Путеолы

(ныне Пощуоли), причем в Путьолах к тому времени уже существовала община христиан (Деян 28. 12–13). В нач. III в. *Климент Александрийский* сообщал о том, что среди его христ. наставников были 2 жителя Великой Греции (бывш. греч. колоний в Юж. Италии), уроженцы Сирии и Египта (*Clem. Alex. Strom.* I 1. 11. 1–2). Возникновение христ. общин зависело от ряда факторов, важнейшими среди них являлись расположение города на основных торговых путях, наличие воинских контингентов и проживание большого количества мигрантов, в т. ч. евреев и выходцев с грекоязычного Востока. Напр., г. Путьола был крупным экономическим центром, обладал важной торговой гаванью, недалеко от города, в Мизене, был размещен военный флот Римской империи. О том, что христ. общины в Путьолах и в Мизене существовали в нач. IV в., упоминается в Актах сщмч. Ианнуария, еп. Беневентского. Среди др. городов, где во II–III вв. могли быть христиане, — Аквилея, Беневент (ныне Беневенто), Капуя (ныне Санта-Мария-Капуа-Ветере), Неаполь, Сиракузы.

На Соборе, созванном в Риме еп. Корнелием и осудившем деятельность Новациана (251), присутствовало 60 епископов. Это позволяет предположить, что христ. общины существовали почти во всех крупных городах И., однако археологические и эпиграфические данные о них немногочисленны. Как правило, речь идет об эпитафиях на надгробных памятниках, к-рые, однако, не всегда содержали специфические христ. выражения и символы. По-видимому, христ. общины были сконцентрированы вокруг Рима, в Кампании и на вост. побережье о-ва Сицилии. В сер. III в. сщмч. Киприан Карфагенский упоминал о тех жителях Сицилии, которые во время гонения имп. Деция отrekliсь от христ. веры (*Supr. Carth.* Ep. 30. 5). О наличии на Сицилии крупных христ. общин свидетельствуют не только археологические памятники (в Сиракузах — древнейшие части катакомб Винья-Кассия, Санта-Мария-ди-Джезу, Санта-Лучия и др.; в Катании — эпитафия Юлии Флорентины; на о-ве Устика близ Палермо — надгробная надпись Луциферы), но и агнографические предания о мученичестве св. Агаты в Катине (ныне Катания) при имп. Деции и святых Евпла в Катине

и Лукки в Сиракузах при имп. Диоклетиане. Вероятно, в Сиракузах, Катине и Тавромении (ныне Таормина) в это время уже существовали епископские кафедры. К III в.



Сщмч. Ианнуарий.
Роспись катакомб
св. Ианнуария в Неаполе.
X–XI вв.

относится начало сооружения катакомб в Неаполе (катакомбы св. Ианнуария (Сан-Дженнаро), где был погребен св. *Агриппин*, 1-й епископ Неаполя, деятельность к-рого подтверждается источниками), а также устройство самой ранней христианской гробницы в Чимитиле, близ г. Нола, — пригородного некрополя, где в посл. был погребен пресвитер Феликс, пострадавший при имп. Диоклетиане. Епископские кафедры предположительно были в Беневенте, Капуе, Кумах, Неаполе и Путьолах.

Север И. оставался менее урбанизированным, чем центральная и юж. части Апеннинского п-ова. До IV в. о существовании христ. общин



Катакомбы св. Иоанна в Сиракузах.
III–IV вв.

в Сев. Италии точных сведений нет, однако христиане, вероятно, жили в крупнейших городах — Аквилее, Бриксии (ныне Брешиа), Вероне, Медиолане (ныне Милан), Равенне.

С определенными оговорками следует подходить к изучению процесса христианизации И. до IV в., в агнографических преданиях сведения о реальных событиях часто смешаны с вымыслом. Составители раннесредневековых житий древних епископов и мучеников пыта-

лись отнести возникновение местных христ. общин и епископских кафедр к эпохе проповеди апостолов или первых

Римских епископов; основание мн. кафедр возводилось к апостолам Петру, Павлу или Марку, причем агнографы старались подчеркнуть древность происхождения местной общины и ее первенство среди др. общин в И. Примером легенды об апостольском происхождении кафедры является предание об основании христ. общины в Аквилее, засвидетельствованное в источниках со 2-й пол. VIII в. (см. ст. *Ермагора и Фортунат*). По преданию, в Аквилее проповедь христианства по поручению ап. Петра начал ап. Марк, а затем ап. Петр назначил епископом св. Ермагору, который стал 1-м рукоположенным в И. епископом. Несмотря на древность Аквилейской кафедры (епископское преемство прослеживается с нач. IV в.), это предание не имеет исторической основы. Подобным образом в греч. энкомии св. Маркиану (BHG, N 1030 (VII–VIII вв.)) утверждается, что ап. Петр, находясь в Антиохии, послал святого для проповеди христианства на Сицилию. Маркиан стал 1-м епископом Сиракузским и в посл. претерпел мученичество. Более достоверные агнографические источники (напр., Мученичество св. Лукки) и данные археологии указывают на то, что христ. община в Сиракузах существовала до IV в., однако время ее возникновения неизвестно. Тем не менее агнографические сказания, содержащие вымышленные детали и эпизоды, могут основываться на достоверных сведениях.

IV–V вв. В нач. IV в. в процессе формирования новых адм. структур (префектур, диоцезов, провинций) была создана префектура И., в состав к-рой вошел диоцез Африка. На

территории И. были образованы 2 диоцеза — Аннонарная И. (с центром в Медиолане) в сев. части Апеннинского п-ова и Субурбикарная И. (с центром в Риме) на юге. Граница между диоцезами проходила примерно в 50–70 км к северу от Рима. Резиденция викария Субурбикарной И. находилась в Риме, однако сам город составлял особую префектуру и был исключен из компетенции префекта претория И. Рим. префекту подчинялись небольшие города вокруг Рима (Остия, Римский Порт (ныне Порто), Сильва-Кандида), считавшиеся частью города. Территорией Аннонарной И. была бывш. Цизальпинская Галлия, ранее облагавшаяся подушной и поземельной податью (аннона) и рассматривавшаяся как провинция. Аннонарная И. включала также области в центральной части Апеннинского п-ова — Пицен, Умбрию и часть Тусции (Этрурии), которая была разделена на 2 провинции — Тусцию Аннонарную и Субурбикарную с центрами во Флоренции и в Сполетии (ныне Сполето).

Деление И. на провинции, зафиксированное в «Веронском латеркуле», в целом оставалось неизменным до сер. IV в. Со времени правления имп. *Валентиниана I* (364–375) не раз происходило дробление провинций с целью усилить контроль за сбором налогов. К кон. IV в. в составе Субурбикарной И. были образованы провинции Валерия (к востоку от Рима — обл. Сабина и Юж. Пицен) и Самний (внутренняя часть Юж. Италии). Менялись и границы провинций. Так, г. Беневент в нач. IV в. относился к Апулии, а в кон. того же века — к Кампании. При имп. Валентиниане I или ранее Реция была разделена на 2 провинции — Первую Рецию (Винделиция, центр — Август Винделиков (ныне Аугсбург)) и Вторую Рецию (центр — Курия (ныне Кур, Швейцария)). Эти территории стратегически и экономически были связаны с Медиоланом. Согласно «Латеркулу» Полемиа Сильвия (сер. V в.), И. включала 16 провинций. Самыми значимыми считались провинции Кампания, Сицилия, Эмилия и Лигурия; Первая Реция и Вторая Реция имели в основном стратегическое значение, Корсика и Сардиния снабжали Рим сырьем и продовольствием. В IV в. важнейшим городом Сев. Италии был Медиолан, где со вре-

ИТАЛИЯ В IV В.



мени правления рим. имп. *Максимиана Геркулия* (286–305, 307–310) находилась главная имп. резиденция на Западе. Выгодное географическое положение Медиолана позволяло контролировать ситуацию на рейнской и дунайской границах Зап. Римской империи, подвергавшихся нападению варваров. В нач. V в., после варварских вторжений, униктоживших систему обороны империи, резиденцией императора стала хорошо укрепленная и более безопасная Равенна, но нек-рые императоры жили и в Риме (*Валентиниан II* в последние годы правления, *Прокопий Антемий*, *Олибрий*). В Сев. Италии размещалось военное командование во главе с магистром армии (*magister militum*). Гарнизоны городов и крепостей находились в ведении магистра армии И. (*magister militum per Italiam*). Особым статусом обладал военный комит И., к-рый отвечал за ополченцев, диогмитов (полицейские силы) и др. В его задачи входила охрана альпийских перевалов, через которые

в И. могли проникнуть варвары. Пограничная стража в Реции, где в нач. V в. гражданская власть пришла в упадок, сохраняла свои позиции до падения Римской империи, однако не могла препятствовать расселению здесь варварских племен — гепидов и севов. В Аннонарной И. располагались основные гос. оружейные мастерские (*fabricae*): в Тичине (ныне Павия), Вероне, Мутине (ныне Модена), Кремоне. Отряды в римскую армию набирали в основном из германцев, поступавших на службу за жалование или в качестве федератов. Вероятно, большим скоплением воинских континентов объясняется активная деятельность монетных дворов Аннонарной И. (в Аквилее, Медиолане, Августе Винделиков), что было необходимо для своевременной выплаты жалования и выдачи подарков воинам. Субурбикарная И. оставалась по преимуществу аграрным регионом, где сохранялись крупные землевладельческие хозяйства, обслуживаемые колонатами и свободными

арендаторами. Здесь практически отсутствовали военные силы, гос. мастерские были ориентированы на текстильное производство.

В нач. IV в., при имп. Диоклетиане и его соправителях, продолжались гонения на христиан. Отношения христ. Церкви и гос-ва в И. изменились при рим. имп. *Максенции* (305–312), который, оставаясь язычником, вмешивался во внутренние дела Римской Церкви. По словам Евсевия Кесарийского, Максенций якобы даже притворялся христианином (*Euseb. Hist. eccl. IX 19. 1*). Однако, когда вновь обострился спор об «отпавших», император, рассчитывая восстановить мир в Церкви, изгнал из Рима еп. (папу) *Евсевия* и его оппонентов. В 313 г. имп. св. *Константин I Великий* (306–337) издал *Миланский эдикт* (313) о свободном исповедании христианства. Позднее он освободил христ. клир от всех личных повинностей в пользу гос-ва, гарантировал христианам свободное проведение молитвенных собраний. Законодательная политика правителей Зап. Римской империи была направлена не только на поддержку христианства, ставшего к сер. IV в. господствующим исповеданием, но и против язычников и иудеев, а также против еретиков и схизматиков. Серия законов, ограничивавших свободу языческого культа, открывается эдиктами имп. *Констанция II* (337–361) о запрещении жертвоприношений (341) и о закрытии языческих храмов, расположенных внутри городских стен Рима (342) (СТh. XVI 10. 2–3). В 356 г. последовали законы о повсеместном закрытии языческих храмов, о прекращении жертвоприношений, о запрете магии, гадания, астрологии, о смертной казни за идолопоклонство (СТh. XVI 10. 4–6). Эти распоряжения отменил имп. *Юлиан Отступник* (361–363), но его законы, исполненные «языческого духа», были объявлены недействительными в 370 г. (СТh. XVI 2. 18). Наиболее жесткие меры, поставившие язычество вне закона, принимались зап. императорами *Грацианом* (367–383), *Валентинианом II* (375–392), *Феодосием I* (392–395) и *Гонорием* (393–423). В 380 г. нарушение христ. заповедей, даже совершенное по неведению, было приравнено к кощунству (*sacrilegium* — СTh. XVI 2. 25). Отступники от христианства были лишены права оставлять завещание (законы 381, 383,



Бюст
имп. *Константина Великого*.
325–330 гг.
(Метрополитен-музей,
Нью-Йорк)

391 гг.), а впосл. и остальных гражданских прав (закон 391 г.). Кровавые жертвоприношения и дивинация карались ссылкой (СТh. XVI 10. 7). Указ о запрещении языческого культа и о закрытии языческих храмов, адресованный префекту претория, был издан в Медиолане 24 февр. 391 г. (СТh. XVI 10. 10). Вопреки мнению нек-рых исследователей (напр.: *Joannou. 1972. P. 47–48*) этот указ, по-видимому, должен был исполняться не только в Риме, но и во всей Зап. Римской империи. Аналогичные законы для вост. части империи были изданы в 391, 392 и 395 гг. В законе 392 г. пояснялось, что запрет относился как к публичному, так и к частному культу, причем жертвоприношение богам приравнивалось к гос. измене (СТh. XVI 10. 12). Инициатива издания этих законов обычно приписывается имп. *Феодосию I*, нек-рые меры, направленные против язычников, иудеев и еретиков, были приняты под влиянием свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского. Политику имп. *Феодосия I* по укреплению позиций правосл. христианства как гос. религии продолжили его преемники, подтвердив изданные им религ. законы (СТh. XVI 10. 13) и дополнив их постановлениями об отмене языческих праздничных дней (395) (СТh. XVI 8. 22), о лишении служителей языческих культов гражданских прав и личной неприкосновенности (396) (СТh. XVI 10. 14), об уничтожении сельских святилищ (399) (СТh. XVI 10. 16). Закрытые городские храмы и их имущество переходили в собственность гос-ва, поэтому их запрещалось уничтожать, но в 407 г. было

издано распоряжение о передаче языческих, донатистских, манихейских и присциллианских храмовых зданий правосл. Церкви; соблюдение закона должны были контролировать местные правосл. епископы (СТh. XVI 5. 43; 10. 19). В дальнейшем подобные законы издавались реже, они касались частных лиц, не принявших христ. веру (напр., запрет служить в армии, занимать адм. и судебные должности — СTh. XVI 10. 21). В 423 г. в К-поле императором были изданы постановления о строгом применении законов против «тех язычников, которые еще существуют, хотя... полагаем, что таких уже не осталось» (СТh. XVI 10. 22–23). В вост. части Римской империи законы против язычников издавались и позднее, но на Западе сложная политическая ситуация препятствовала принятию строгих мер.

В IV в. в большинстве городов И. возникли епископские кафедры. Важным источником сведений о существовании кафедр являются акты Соборов, в которых принимали участие италийские епископы. Так, в совещании, посвященном донатистской схизме, к-рое в 313 г. проходило в Риме под рук. Римского еп.



Мц. *Агния*.
Стеклянный медальон
в погребальной нише.
Катакомбы св. *Памфила* в Риме. V в.

Мильтиада, участвовали 19 епископов, в основном из италийских городов. *Оттат* Милевский перечисляет епископов Аримина (ныне Римини), Беневента, Капуи, Квинциа-

на (ныне Скуинцано), Медиолана, Остии, Пизы, Пренесте (ныне Палестрина), Сены (ныне Сиена), Таррачины (ныне Террачина), Трёх Гостиниц (небольшой город на Аппиевой дороге, в 18 км от Рима), Урсина (вероятно, Урбина (ныне Урбино)), Флоренции и Форума Клавдия (ныне сел. Вентароли близ Казерты) (*S. Optati Milevitani Libri VII. Vindobonae, 1893. P. 26–27. (CSEL; 26)*). Нек-рые итальяйские кафедры названы в актах Арелатского Собора 314 г., на к-ром присутствовали также епископы из Африки, Британии, Галлии и Испании. Кроме папских легатов И. представляли епископы Каралиса (ныне Кальяри), Капуи, Салапи (близ совр. г. Тринитаполи), Сиракуз, Центумцелл (ныне Чивитавеккья), Римского Порта и 2 пресвитера из Остии (Субурбикарная И.), а также епископы крупнейших городов Аннонарной И.—Аквилеи и Медиолана. Эти данные не отражают реальной картины существовавших епископских кафедр в И. Поскольку сложилась практика делегировать на Соборы, созываемые имп. властью для решения общецерковных вопросов, одного представителя от неск. христ. общин, мн. епископы на таких Соборах не присутствовали. Тем не менее из перечней участников Соборов следует, что большинство епископских кафедр находилось в окрестностях Рима, а также в экономически развитых провинциях, напр. в Кампании. В др. областях, особенно на севере И., кафедры были только в крупнейших городах. Впосл. в Риме стали регулярно проводиться совещания епископов И., где обсуждались вопросы местной церковной жизни. На Соборе 386 г. присутствовали уже 80 епископов из Субурбикарной И.

В IV в. христианство распространялось в основном среди городского населения. Нек-рые представители сенаторского сословия посвящали себя аскезе и церковному служению, отстраняясь от мирских дел и даже отказываясь от имущества. Среди таких аристократов особое место занимал Меровий Понтий Павлин, чьи земельные владения располагались в Аквитании, Испании и Юж. Италии. Как наместник Кампании, Павлин способствовал строительству церквей. Впосл. он был рукоположен во пресвитера и поселился в г. Нола, где воздвиг храмовый комплекс вокруг гробницы

св. Феликса в Чимитиле. Ведя аскетический образ жизни, Павлин поддерживал отношения с известными церковными деятелями — свт. Амвросием Медиоланским, блж. Августинном, св. Виктрицием Ротоманским (Руанским), Сульпицием Севером, прп. Меланией Римлянской Старшей. После разорения Нолы



Интерьер ц. св. Феликса в Чимитиле близ г. Нола. IV–VI вв.

вестготами (410) Павлин, занимавший в то время епископскую кафедру, организовал выкуп пленных и руководил восстановлением города.

К IV в. исчезает большинство языческих святилищ не только в городах, но и в сельской местности. Данные археологических исследований позволяют иногда говорить о намеренном разрушении языческих храмов, однако в большинстве случаев святилища скорее всего постепенно приходили в упадок. В то же время началось широкое строительство христ. церквей. Данные архитектурных и археологических исследований христ. храмов значительно дополняют сведения письменных источников. Местоположение храма, его размеры, время строительства и т. д. нередко позволяют судить о численности и влиянии христ. общины в городе. Применительно к Риму и крупнейшим городам И. исследова-

тели говорят о «христианизации городского пространства» (*Cantino Wataghin. 1995*). До IV в. в ряде городов существовали домовые храмы, здания к-рых в большинстве случаев не выделялись среди жилой застройки. После Миланского эдикта (313) началось сооружение особых храмовых строений; они могли располагаться как в черте города, так и за его пределами. В условиях упадка городской жизни новые христ. храмы контрастировали со старыми языческими

святилищами и с общественными зданиями, которые только в крупнейших городах поддерживались в надлежащем состоянии.

Процесс «христианизации городского пространства» в И. лучше всего изучен на примере Рима, где строительство храмов началось сразу после того, как имп. Константин Великий взял город (Латеранская базилика была заложена не позднее весны 313). Император поощрял сооружение церквей и выделял для этого личные средства. Однако при нем не построили ни одного храма в центре Рима, вероятно, с целью избежать конфликта с консервативно настроенной аристократией. Внутри городских стен находились лишь Латеранская базилика и ц. Св. Креста, входившая в состав дворца Сессорий, к-рый принадлежал имп. равноап. Елене. На территории пригородных некрополей началось сооружение крупных базилик — св. ап. Петра на Ватиканском холме, св. Апостолов (впосл. св. Себастиана) на Аппиевой дороге, святых Петра и Марцеллина у Двух лавров, св. Лаврентия на Тибуртинской дороге и др. Даже те христ. храмы, к-рые были построены после имп. Константина



Мавзолей Санта-Констанца в Риме. IV в.

Великого, находились вне границы померия (священной для язычников территории, охватывавшей центр города). В то

же время продолжались сооружение и расширение катакомб, нередко связанных с надземными или полуподземными базиликами. В результате деятельности Римских епископов, особенно *Юлия I* (337–352) и *Дамаса I* (366–384), в городе появилось множество новых храмов, к-рые в отличие от старых домовых церквей были заметными и нередко богато украшенными зданиями. Пригородные некрополи и катакомбы, где находились погребения мучеников, становились местами паломничества. Строительство христ. церквей началось и в других городах И., хотя и в меньшем масштабе, чем в Риме. Согласно *Liber Pontificalis*, по повелению имп. Константина Великого были построены церкви в Альбане (ныне Альбано-Лациале), Капуе, Неаполе и Остии. Предположительно одной из таких церквей, построенных при имп. Константине Великом, была базилика с баптистерием (1-я пол. IV в.), остатки которой обнаружены в г. Санта-Мария-Капуа-Ветере (на месте рим. Капуи). В 1996 г. в Остии в ходе геофизических исследований были выявлены остатки крупной базилики с атриумом, вероятно также построенной в этот период. В Неаполе и Сиракузах продолжалось сооружение катакомб. Так, в Неаполе были существенно расширены катакомбы св. Ианнуария, началось сооружение новых катакомб — св. Гаудиоза, св. Ефива и св. Севера.

В IV–V вв. христ. храмы появились во всех значительных городах И. Церковные сооружения в Сев. Италии, построенные в IV в., известны благодаря археологическим раскопкам в Аквилее и Медиолане. В Аквилее изучены остатки соборного комплекса, включавшего 2 параллельные базилики, о богатом убранстве к-рых свидетельствуют сохранившиеся мозаичные полы. Согласно обнаруженной надписи, базилики были возведены при еп. Феодоре, который принимал участие в Арелатском Соборе 314 г. Вероятно, к этому же времени относится древнейший соборный ансамбль в Медиолане (*basilica vetus*) (1-я пол. IV в.?), состоявший предположительно из 2 базилик, между к-рыми располагались различные постройки, в т. ч. баптистерий. Поблизости находился дом епископа. Значение Медиолана возросло после того, как город стал одной из имп. резиденций, — здесь часто жил имп. Констант (337–350),



строена в кон. IV в. на основе дворцового комплекса, возвышавшегося над городским форумом.

Ростись в катакомбах на Виа Дино Компаньи в Риме. Сер. IV в.

а имп. Констанций II сделал Медиолан местом постоянного пребывания. По-видимому, при Констанции II был построен новый соборный комплекс, состоявший из крупной 5-нефной базилики (*basilica maior*, Санта-Текла) и баптистерия. По данным археологических раскопок, храм датируется сер. или 2-й пол. IV в. Величина города, статус имп. резиденции и деятельность свт. Амвросия Медиоланского (373–397) способствовали массовому строительству церквей в Медиолане. В 70-х гг. IV в. был сооружен дворцовый храм (*basilica Portiana*, ныне ц. Сан-Лоренцо), в кон. столе-

первые церкви строились за чертой города. Напр., самыми ранними храмами, обнаруженными во Флоренции, были 2 базилики на пригородных некрополях (Сан-Лоренцо и Санта-Феличита) (IV в.), тогда как первые церкви внутри городских стен (Сан-Сальваторе (Санта-Репарата) и Санта-Чечилия) были построены лишь в V в. (*Scamporrì E. Firenze, archeologia di una città: (Sec. I a. C. — XIII d. C.). Firenze, 2010. P. 41–67.*)

При имп. Констанции II обострился арианский вопрос, приверженцы арианства появились на Западе, преимущественно в пров. Иллирик. Рим-

ская кафедра и епископы И. активно встали на защиту решений I Вселенского (Никейского) Собора (325). В 339–341 гг.



Апсида 5-нефной базилики (basilica maior, позднее Санта-Текла) в Милане. Сер. — 2-я пол. IV в.

Римский еп. Юлий I высказался в поддержку свт. Афанасия I Великого, оспорил постановления Антиохийских Соборов и за-

явил о недопустимости пересмотра решений Никейского Собора. В 347 г. в Медиолане состоялся Собор, принудивший к покаянию активных сторонников арианства в Иллирике. После установления на Западе власти имп. Констанция II (350), к-рый поддерживал ариан, Римский еп. свт. *Либерий* (352–366) предложил созвать Собор, но император принудил его участников, прибывших в Медиолан (355), вынести решения в пользу арианской партии. Епископы, отстаивавшие верность никейских постановлений, подверглись репрессиям. Проведя неск. лет в ссылке во Фракии, Либерий согласился с осуждением свт. Афанасия Великого и подписал исповедание веры, не исклю-

чил о недопустимости пересмотра решений Никейского Собора. В 347 г. в Медиолане состоялся Собор, принудивший к покаянию активных сторонников арианства в Иллирике. После установления на Западе власти имп. Констанция II (350), к-рый поддерживал ариан, Римский еп. свт. *Либерий* (352–366) предложил созвать Собор, но император принудил его участников, прибывших в Медиолан (355), вынести решения в пользу арианской партии. Епископы, отстаивавшие верность никейских постановлений, подверглись репрессиям. Проведя неск. лет в ссылке во Фракии, Либерий согласился с осуждением свт. Афанасия Великого и подписал исповедание веры, не исклю-

чавшее арианского толкования. После этого папа смог вернуться в Рим, откуда при известии о его прибытии бежал антипапа *Феликс II*. Собор, созванный императором в 359 г. в Аримине, высказался в поддержку арианства, но ряд епископов оспорили это постановление. Когда И. перешла под контроль имп. Юлиана Отступника (360), к-рый не вмешивался в споры между христианами, решение Собора в Аримине осудил и Римский еп. Либерий.

В 70–80-х гг. IV в. в итальянских городах, в т. ч. в Риме, получила развитие луциферрианская схизма, сторонники к-рой отказывались вступать в церковное общение не только с арианами, но и с епископами, подписавшими проарианские вероисповедания.

Арианин *Авксентий I*, еп. Медиоланский (355–374), пользовался покровительством имп. Юстины, супруги имп. Валентиниана I, части придворных и варварского военного командования. При этом епископе Медиолан стал центром арианства в И. Распространение арианства в И., возникновение арианских общин чаще всего были связаны с присутствием варварских воинских контингентов. Собор, созванный в Аквилее (381) под рук. еп. св. Валериана и при активном участии свт. Амвросия Медиоланского, имел целью покончить с арианством не только в И., но и в Иллирике. Однако по приглашению имп. Юстины в Медиолан прибыл бежавший из Иллирика еп. Авксентий II, к-рый возглавил арианскую общину в городе. Постановления II Вселенского (К-польского) Собора (381), осудившего арианство, были подтверждены Собором в Риме (382). Вопрос о степени участия ариан в проповеди христианства в И. остается спорным из-за отсутствия достоверных сведений. По мнению ряда исследователей, некоторые епископские кафедры Сев. Италии (Аримин, Парма) были основаны арианами, однако впоследствии сведения об этом были изъяты из источников. Сохранившиеся данные относятся в основном к деятельности епископов-никейцев, которые представлены как защитники православной веры, добрые пастыри, заботившиеся о распространении христианства, — *Евсевия*, еп. г. Верцеллы (ныне Верчелли), *Зинона Веронского*, *Филастрия Бриксийского*.



«Traditio legis» (Дарование закона).
Мозаика баптистерия
Сан-Джованни-ин-Фонте
в Неаполе. 2-я пол. V в.

В V в. на И. неоднократно нападали варвары. В 401 г. готы во главе с *Аларихом* напали на Аквилею, но после поражения при Поллеции отступили обратно в Иллирик. В 406 г. войско вестготов во главе с вождем Радагайсом дошло до Тусции, но было разбито магистром армии *Стилихоном* близ г. Фезулы (ныне Фьезоле). Являясь фактическим правителем империи при имп. Гонории, *Стилихон* сдерживал натиск готов, привлекая на службу во вспомогательные войска варваров (герулов, гуннов и др.). После гибели *Стилихона* (408), к-рого обвиняли в узурпации власти, рим. гарнизоны в И. остались без единого командования и были деморализованы. Воспользовавшись этой ситуацией, *Аларих* дошел до Рима, провозгласил императором своего ставленника *Приска Атала* и двинулся к Равенне. В 410 г. готы разграбили Рим. *Аларих* отвел на грабежи 3 дня, запретил наносить увечья жителям, а также гарантировал неприкосновенность христ. святынь. Впосл. Рим оправился от разорения, однако это событие было воспринято как признак близкого крушения Римской империи. После разорения города готы направились в Юж. Италию и попытались переправиться на Сицилию, однако их флот погиб во время бури. После внезапной смерти *Алариха* его преемник *Атаульф* увел вестгот. войско в Галлию (412). В 451 г. в И. вторглись гунны под предводительством

Аттилы. Посольству во главе с Римским папой свт. *Львом I Великим* удалось предотвратить разорение столицы; гунны опустошили Сев. Италию и разграбили Аквилею. Ок. 440 г. флот вандалов напал на Сицилию. Убийство имп. *Валентиниана III* в 455 г. и начавшаяся в Риме анархия дали кор. вандалов *Гейзериху* повод напасть на город. Не встретив сопротивления, вандалы завладели Римом и в течение 2 недель грабили город. Впосл. вандалы захватили Сицилию, Сардинию и Корсику, основав свои поселения на Сардинии.

В остальной части И. первые поселения варваров появились в кон. II в., когда после Маркоманских войн (169–180) имп. *Марк Аврелий* расселил в Сев. Италии и Самнии небольшие группы сарматов. Позднее варвары, происходившие из разных племен (сарматы, свевы, скиры, герулы, готы), расселялись в И. небольшими группами, образуя анклав среди рим. поселений. Расселение варваров в И. проходило под контролем рим. администрации, земли выделялись из фонда фиска или из личного домена императора.

Варварские дружины переходили на службу империи под руководством вождей (*duces*) или по федеративным договорам. Те, кто приобретали рим. гражданство, по окончании службы на правах ветеранов могли получить земельный участок. Поскольку число варваров в войсках, особенно в комитате (регулярной армии, находившейся при императоре), постоянно росло, увеличивалось и количество поселенцев. Многие из них занимали высокие посты: напр., магистрами армии были франк *Арбогаст*, вандал *Стилихон*, свев *Рицимер* (*Рихимер*), скир *Одоакр*. Военная карьера оставалась единственным путем получения римского гражданства варварами, к-рые не имели права поступить на гражданскую службу, стать членами курий или войти в состав местной аристократии. Важную роль в недопущении варваров к гражданскому управлению сыграла тенденция, наметившаяся в законодательстве со времени правления имп. *Диоклетиана*, — закреплять исполнение тех или иных государственных функций за членами одного рода и передавать должность по наследству. В результате в И. сложилась 2-частная структура управления: военная, представленная должностными

лицами варварского происхождения, и рим. гражданская. Распределение властных функций между римлянами и варварами было выражено в И. не столь отчетливо, как в Галлии, на территориях, занятых бургунами или вестготами. Однако военная структура, возглавляемая варварами, обладала большим влиянием, чем гражданские чиновники. В определенных условиях магистр армии, командуя комитатом, мог приобрести почти неограниченную власть. Во 2-й пол. V в. магистр армии Рицимер по своему усмотрению смещал и возводил на престол императоров. Только под давлением правителей Вост. Римской империи он согласился провозгласить императором к-польского патрикия Прокопия Антемия, однако в 472 г. поднял восстание и разграбил Рим. Вместо к-польского ставленника Рицимер провозгласил императором сенатора Олибрия, а после его смерти возвел на престол командующего доместиками Гликерия. Несмотря на ожесточенную борьбу за власть, варварское военное командование не вмешивалось в дела гражданского управления и поддерживало гос. устройство. Так, Рицимер пытался укрепить власть Зап. Римской империи на оставшихся в ее подчинении территориях И., части Галлии и Иллирика.

Рост влияния варварских воинских контингентов, численность которых постоянно увеличивалась, привел к требованиям выгодного для них передела земли, в т. ч. за счет конфискации $\frac{1}{3}$ частных владений римлян в И. Магистр армии Орест отказался выполнить эти требования и был убит. Сменивший его магистр армии Одоакр низложил последнего западнорим. имп. *Ромула Августула* (4 сент. 476) и отослал имп. регалии в К-поль имп. *Зинону*. Однако верховное главенство восточнорим. императора было номинальным, Зинон признал Одоакра правителем И. В 481 г. Одоакру удалось присоединить Далмацию, поддерживавшую предпоследнего имп. Юлия Непота, к-рый был вынужден покинуть И. из-за мятежа Ореста (авг. 475) и сохранял власть над Далмацией. Тем не менее заальпийские территории, еще оставшиеся в подчинении Рима, были утрачены. В 488 г. Одоакр эвакуировал рим. население из Норика и, вероятно, оставшихся воинов рим. гарнизонов из Первой



в Сев. Италии сильно ослабло. Прежде епископы Аннонарной И. подчинялись Папскому престолу, из юрисдикции которого Медиолан фактически

Базлика Сант-Амброжо в Милане. 1098–1196 гг.

вышел во время правления епископа арианина Авксентия I. Епископ Медиолана, по всей видимости, не обладал правом утверждать др. еписко-

пов на кафедре, но часто представлял кандидатов и принимал участие в епископском рукоположении, нередко выступал инициатором создания новых кафедр, под его руководством созывались Соборы. Несмотря на привилегии епископов Медиолана и Аквилеи, формирование системы церковных провинций в Сев. Италии затянулось до V в. Лишь в 442 г. епископ Аквилеи впервые упоминался как митрополит пров. Венеция и Истрия, тогда как в действительности его влияние распространялось даже на пров. Норик в Подунавье, входившую в префектуру И. При имп. *Юстиниане I* (527–565) Медиоланский епископ получил патриаршее достоинство.

Предпринятое на рубеже III и IV вв. разделение территории И. на 2 диоцеза определило особенности церковной организации. Еп-ства Субурбиканной И. традиционны тяготели к Риму, к-рый к кон. IV в. стал митрополией всего диоцеза. Определенной автономией обладали епископы Сицилии и Сардинии, поэтому некоторые вост. авторы (напр., свт. Афанасий I Великий) считали епископов Сиракуз и Каралиса местными митрополитами. Со времени св. *Петра Хрисолога* († 450) важную роль в церковной жизни Центр. Италии стал играть епископ г. Равенна, где находилась резиденция западнорим. императора. Особый статус Равеннского епископа был основан исключительно на близости к имп. двору. В Аннонарной И. сложились крупные церковно-адм. образования с центрами в Медиолане и Аквилее. Рост влияния епископов Медиолана (до 402 г. имел статус имп. резиденции) в провинциях Лигурия, Аннонарная Тусция, Коттиевы Альпы, Реция был связан с деятельностью свт. Амвросия Медиоланского, при котором влияние Римского епископа

вышел во время правления епископа арианина Авксентия I. Епископ Медиолана, по всей видимости, не обладал правом утверждать др. епископов на кафедре, но часто представлял кандидатов и принимал участие в епископском рукоположении, нередко выступал инициатором создания новых кафедр, под его руководством созывались Соборы. Несмотря на привилегии епископов Медиолана и Аквилеи, формирование системы церковных провинций в Сев. Италии затянулось до V в. Лишь в 442 г. епископ Аквилеи впервые упоминался как митрополит пров. Венеция и Истрия, тогда как в действительности его влияние распространялось даже на пров. Норик в Подунавье, входившую в префектуру И. При имп. *Юстиниане I* (527–565) Медиоланский епископ получил патриаршее достоинство.

К V в., несмотря на кризис политической системы и упадок городов, церковное строительство расширилось; по всей И. сооружались новые и перестраивались старые церкви. Так, в Аквилее в 1-й пол. V в. существенно сократилась городская территория, были заброшены форум, дворец, цирк. Центром города стал соборный комплекс, существенно расширенный на рубеже IV и V вв. и состоявший из 2 базилик, баптистерия и дворца епископа. По мнению Р. Краутхаймера, в Риме начиная с понтификата *Сикста III* (432–440) осуществлялась масштабная программа церковного строительства, к-рая затронула и центр города (*Краутхаймер*. 2000). Во владение Церкви перешли мн. городские усадьбы, в т. ч. в самых престижных районах. К кон. V в. в Риме насчитывалось 29 городских церквей (титулов) без приписных и пригородных храмов.

Поскольку в городах язычество было уничтожено, деятельность христ. миссионеров была направлена на искоренение старых верований в сель-

ской местности. Если проповедники IV в. боролись в основном с распространением вост. культов, практикуемых в И. среди городского населения, то с нач. V в. они стали изобличать язычество сельских жителей, к-рые по-прежнему почитали традиц. италийские божества (Юпитера, Сатурна, Минерву, Диану), поклонялись силам природы, отмечали языческие празднества (Lizzi. 1990). Мн. епископы, в т. ч. св. *Максим* Тав-



Мавзолей Галлы Платидии в Равенне. Ок. 424 г.

ринский (Туринский), действовали через влиятельных землевладельцев, к-рые, живя в городе, контролировали сельское население. Однако такие действия не всегда приносили ожидаемый результат, и за пределами городов христианство распространялось медленно. Широкую огласку получили события в долине Валь-ди-Нон, к северу от г. Тридент (ныне Тренто) (май 397). Направленные еп. Вигилием 3 пресвитера построили в одном из селений церковь и запретили местным христианам-неофитам участвовать в языческом празднике, что привело к столкновению между ними и др. жителями. На следующий день крестьяне разгромили церковь и убили миссионеров. Однако в целом открытые столкновения между христ. проповедниками и сторонниками прежних верований были редки.

В нач. V в. в И. распространилось *пелагианство*, к-рое нашло сторонников среди рим. аскетов и епископата Юж. Италии во главе с еп. *Юлианом* Экланским (386–454). Даже после того, как в 418 г. пелагианство было осуждено Римом, многие епископы выступали в защиту этой ереси; по указанию имп. Гонория они подверглись гонениям. Пелагиане бежали на Восток, где их поддержал К-польский архиеп. Несторий. Вероятно, по инициативе легатов Рим-

ского папы св. *Келестина I* пелагианство было осуждено участниками III Вселенского (Эфесского) Собора (431).

В условиях ослабления Римской империи, варварских нашествий и кризиса системы городского самоуправления значительно возросла роль епископов. Предстоятели христианских общин брали на себя светские адм. функции. Епископы вели переговоры с предводителями варварских отрядов, организовывали оборону городов, заботились о беженцах и об обездоленных. В Риме ослабление сената способствовало укреплению

власти папы. Папская администрация осуществляла контроль не только над духовенством, но и над городскими низами, приняв на себя ответ-

ственность за обеспечение их продовольствием. В то же время Римский престол стремился укрепить единство Церкви в И. и упрочить свой авторитет во Вселенской Церкви. Значительные усилия в этом направлении прилагали Римские папы *Иннокентий I*, *Зосима*, *Келестин I*, *Лев I Великий*, *Геласий I*. С сер. V в. италийские епископы, к-рые прежде самостоятельно вели переговоры с Церковью на Востоке, в догматических спорах стали обращаться к посредничеству папы. Напр., на Соборах 450–451 гг. все епископы И. поддержали томос папы Римского св. Льва I Великого и решения IV Вселенского (Халкидонского) Собора, а в 482 г. вслед за Папским престолом разорвали общение с Церквями Востока из-за принятия «Энотикона» имп. Зинона. В И. нередко укрывались беженцы с Востока. Так, Александрийского патриарха *Иоанна I Талайю*, бежавшего в Рим (483) из-за *акакианской схизмы*, папа назначил на кафедру г. Нола.

Монашество. В распространении христианства и становлении Церкви в И. важной была роль монашества. В IV в. здесь, как и в др. регионах Римской империи, популярным стал аскетический образ жизни, в т. ч. и среди языческой аристократии, находившейся под влиянием неоплатонизма. Христиане ориентирова-

лись в основном на традиции егип. монашества, к-рые включали призыв к уходу от мира. Со II–III вв. в Риме, а возможно, и в др. городах с крупными христ. общинами существовал институт вдов и посвященных Богу дев, которые вели аскетический образ жизни (напр., посвященной девой была Марцеллина, сестра свт. Амвросия Медиоланского). Вдовы и посвященные Богу девы были тесно связаны со служением Церкви и жили за счет церковной благотворительности. Аскетические идеалы егип. монашества стали известны в И. благодаря проповедям свт. Афанасия I Великого в Риме (339 – нач. 342) и в Аквилее (344–346), а также благодаря распространению написанной им «Жизни Антония», дважды переводившейся на латынь, в т. ч. в И. *Евагрием* Антиохийским (до 378). Центрами распространения монашества в И. были Рим и Аквилея. В г. Верцеллы аскетов поддерживал еп. Евсевий, который был лично знаком со свт. Афанасием Великим и реорганизовал местный клир по монашескому образцу. Свт. Амвросием в Медиолане и свт. *Хромацием* в Аквилее были устроены общины клириков, живущих по образцу монашеского общежития. Блж. Августин, столкнувшись в Медиолане с подобной практикой, перенес ее в Африку и составил устав, впоследствии принятый у *регулярных каноников*.

В Риме монашеские общины были организованы знатными матронами и опекались авторитетными наставниками – блж. *Иеронимом Стридонским*, *Руфином Аквилейским*, *Пелагием*. Особое покровительство общинам оказывал Римский папа Дамас I. Первая такая монашеская община была создана вдовой Марцеллой из знатного рим. рода Цепониев в принадлежавшем ей особняке на Авентинском холме и находилась под духовным рук. блж. Иеронима Стридонского. Он стал также духовным наставником прп. *Павлы*, вдовы рим. сенатора Токсотия. После кончины Дамаса I блж. Иероним переселился в Палестину, Павла и ее дочь прп. *Евстохия* последовали за ним и основали в Вифлееме мон-рь, где монахи и монахини занимались изучением Свящ. Писания, заботились о паломниках. В 378 г. вместе со своим наставником Руфином в Палестину из И. приехала Мелания Старшая из рим. рода Антониев, к-рая построила мон-рь на Елеонской горе.

Внучка Мелании, *Мелания Младшая*, и ее муж Пиниан основали монашеские общины в Риме, затем в Кампании и на о-ве Сицилии, а во время нашествия готов (410) бежали в Африку.

Римский еп. *Сириций* (384–399) с неодобрением относился к членам рим. монашеских общин, указывая на приверженность аскетическим устремлениям манихеев, новациан и проч. Одной из крайних форм аскезы в И. было инсулярство — удаление на острова. В 356 г. св. Мартин (впосл. епископ г. Туроны (ныне Тур, Франция)) вместе с неким пресвитером был сослан на о-в Галлинария и вел там крайне воздержанный образ жизни. Известен также пример аскета Боноза, близкого друга блж. Иеронима, который поселился на небольшом острове в Адриатическом м. Несмотря на широкое распространение аскетизма, общины, основанные на рубеже IV и V вв., как правило, распались после кончины или отъезда их основателей.

Первые мон-ри в И. существовали при значимых храмах или крупных пригородных базиликах, привлекавших паломников. В V в. в Риме возникли мон-ри при базиликах св. Апостолов (мон-рь св. Себастиана, основан при папе Сиксте III), св. Петра на Ватиканском холме (при Льве I Великом), св. Лаврентия (при папе *Иларию* (461–468)). Св. Павлин создал в г. Нола мон-рь при базилике св. Феликса. Похожие обители существовали в Медиолане, Неаполе, Бононии (ныне Болонья). В остгот. и визант. эпоху, согласно данным, приведенным свт. *Григорием I Великим* в «Диалогах», пригородные обители получили распространение по всей И. В особо значительных центрах паломничества (напр., в рим. предместье Ватикан) возникли неск. муж. и жен. монашеских общин, которые нередко владели собственными храмами. О начальном этапе существования мон-рей при базиликах и об их уставах известно мало. На рубеже V и VI вв., вероятно, в одной из таких обителей был создан «Устав Учителя» (*Regula Magistri*), где изложен опыт автора по управлению мон-рем. «Устав Учителя» оказал сильное влияние на Устав прп. *Венедикта Нурсийского*. В некоторых обителях, возможно, использовались вост. уставы, напр. Устав прп. *Пахомия Великого* и Устав свт. *Василия Великого*. Однако мн.



Прп. Венедикт Нурсийский.
Фрагмент алтаря ц. Сан-Марко.
Мастер Фра Анжелико. 1437–1440 гг.
(Музей Сан-Марко, Флоренция)

монастыри, по-видимому, не имели письменного устава, порядки в обители определялись волей и авторитетом настоятеля. Нек-рые представители аристократии строили мон-ри в загородных имениях. Так, мон-рь Лукуллан близ Неаполя был основан на средства жены патриция Оре-



Мон-рь Санта-Схоластика
в Субиако. XI–XVIII вв.

ста и матери последнего рим. имп. Ромула Августа, Варвары, и предначалась для монахов из пров. Норик, переселившихся в И. *Кассиодор* в конце жизни удалился в основанный им мон-рь Виварий (на территории Калабрии). Монашеские обители нередко становились центрами культуры и образования в И.

Институционально монашество возникает в И. только в связи с деятельностью прп. Венедикта Нурсийского, к-рый основал 3 общежительных мон-ря — в Сублаке (ныне Субиако), в Кассине (ныне мон-рь Монте-Кассино) и пригородную обитель в Таррацине. В составленном им уставе был обобщен опыт более ранних монастырских правил (свт. *Василия Великого*, прп. *Пахомия Ве-*

ликого, прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*). Буд. папа Римский свт. Григорий Великий основал в своей рим. усадьбе мон-рь св. Андрея, где был введен Устав прп. Венедикта Нурсийского. Сюда прибыли нек-рые кассинские монахи, бежавшие в Рим после разрушения мон-ря лангобардами (ок. 580). Благодаря деятельности свт. Григория Великого Устав прп. Венедикта Нурсийского получил широкое распространение в И. и за ее пределами. Бенедиктинские мон-ри, т. е. жившие по Уставу прп. Венедикта Нурсийского, возникли в основном в сельской местности, особое внимание в них уделялось физическому труду, сельскохозяйственным работам. Все необходимое для жизни монахов добывалось собственным трудом, монастырская инфраструктура (мельницы и т. п.) располагалась в обители или близ нее. Независимые в экономическом отношении бенедиктинские мон-ри были более устойчивыми в отличие от ранних рим. общин, к-рые существовали только на пожертвования основателей. К кон. VI в. в И. существовало множество небольших мон-рей, некоторые из них впосл. исчезли. Среди обителей, построенных позднее, самыми

значимыми были *Боббио* (мон-рь основан св. *Колумбаном* в 613), *Фарфа* (кон. VII — нач. VIII в.), *Нонантола* (мон-рь основан в 752 св. Ансельмом,

бывш. лангобардским герцогом Фриуля), монастырь Спасителя на Монте-Амиата (ранее 762). С кон. IX в. крупнейшие бенедиктинские монастыри, обладавшие полным иммунитетом и подчинявшиеся непосредственно Папскому престолу (Монте-Кассино, Боббио, Фарфа, Нонантола и др.), стали территориальными аббатствами.

Лит.: Savio F. Gli antichi vescovi d'Italia dalle origini al 1300, descritti per regioni: Il Piemonte. Torino, 1898; La Piana G. The Roman Church at the End of the 2nd Cent. // HarvTR. 1925. Vol. 18. P. 201–277; Lanzoni. Diocesi; Salvatorelli L. San Benedetto e l'Italia del suo tempo. Bari, 1929; Joannou P.-P. La législation impériale et la christianisation de l'Empire romain (311–476). R., 1972. (OCA; 192); Cracco Ruggini L. Christianisation in Sicily (IIIrd–VIIth Cent.) // Gerión: Rev. de Historia Antigua. Madrid, 1983. Vol. 1. P. 219–234; Jones A. H. M. The Later Roman

Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey. Baltimore, 1986. 2 vol.; La Città nell'Italia settentrionale in età romana: Morfologie, strutture e funzionamento dei centri urbani delle regiones X e XI: Atti del Convegno di Trieste (13–15 marzo 1987). Trieste; R., 1990; *Lizzi R.* Ambrose's Contemporaries and the Christianization of Northern Italy // JRS. 1990. Vol. 80. P. 156–173; *eadem* (*Lizzi Testa R.*). Christianization and Conversion in Northern Italy // The Origins of Christendom in the West / Ed. A. Kreider. Edinb.; N. Y., 2001. P. 47–95; *Otranto G.* Italia meridionale e Puglia paleocristiane: Saggi storici. Bari, 1991; *Gabba E.* Italia romana. Como, 1994; L'Italie d'Auguste à Dioclétien: Actes du colloque intern. (Rome, 25–28 mars 1992). R., 1994; *Laurence R.* Roman Pompeii: Space and Society. L.; N. Y., 1994; *idem.* The Roads of Roman Italy: Mobility and Cultural Change. L.; N. Y., 1999; *Brent A.* Hippolytus and the Roman Church in the 3rd Cent.: Communities in Tension before the Emergence of a Monarch-Bishop. Leiden; N. Y.; Köln, 1995; *Cantino Wataghin G.* «Spazio cristiano» e «civitates»: Status quaestionis // Materiali per una topografia urbana: Status quaestionis e nuove acquisizioni / Ed. P. G. Spanu. Oristano, 1995. P. 201–237; *Urban Society in Roman Italy* / Ed. T. J. Cornell, K. Lomas. L., 1995; *Markus R. A.* Gregory the Great and His World. Camb., 1997; *Ramsey B.* Ambrose. L.; N. Y., 1997; *Humphries M.* Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200–400. Oxf.; N. Y., 1999; *Крауцхаймер Р.* Три христианские столицы: Топография и политика / Пер.: Л. А. Беляев, А. М. Беляева. М.; СПб., 2000; *Curran J. R.* Pagan City and Christian Capital: Rome in the 4th Cent. Oxf.; N. Y., 2000; *Simonetti M.* Le origini di Roma cristiana // Pietro e Paolo: La storia, il culto, la memoria nei primi secoli / Ed. A. Donati. R., 2000. P. 19–26; *Simiscalco P.* Le origini del Cristianesimo a Roma // Christiana Loca: Lo spazio cristiano nella Roma del primo millennio / Ed. L. Pani Ermini. R., 2000. P. 1–7; *Lampe P.* From Paul to Valentinus: Christians at Rome in the First Two Centuries / Transl. M. Steinhauser. Minneapolis, 2003; *Mullen R.* The Expansion of Christianity: A Gazetteer of Its First Three Centuries. Leiden; Boston, 2004; *Christie N.* From Constantine to Charlemagne: An Archaeology of Italy, AD 300–800. Aldershot, 2006; *Marzano A.* Roman Villas in Central Italy: A Social and Economic History. Leiden; Boston, 2007; *Bonora Mazzoli G., Dolci M.* Le regioni dell'Italia romana: Urbanistica e topografia nella divisione amministrativa di Augusto. Mil., 2008.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

Кон. V—VIII в. Во 2-й пол. V в. правители Вост. Римской империи проводили политику, направленную на разжигание вражды между варварами, осевшими в Иллирике, однако дипломатические неудачи стали причиной неоднократных нападений и на К-поль. Одним из могущественных варварских вождей был *Теодорих Великий*, предводитель остготов, много лет пребывавший как заложник в К-поле. Император Зинон предложил Теодориху устранить король Одоакра, которого незадолго до этого признал правителем И., и принять власть над И. В 489 г. остготы втор-

лись в И. и в битве при Вероне нанесли армии Одоакра сокрушительное поражение. Под контролем Теодориха, на службу к которому перешла большая часть войск Одоакра, ока-



Кор. Теодорих.

Миниатюра из рукописи. 1176–1177 гг. (Leiden. Universiteitsbibliotheek. Vul. 46. Fol. 1v)

залась почти вся И., за исключением Равенны. В 490 г. Теодорих осадил Равенну, к-рую ему удалось захватить лишь через 3 года, после того как Одоакр был предательски убит. Многочисленные стычки между противоборствующими сторонами вызвали отток населения из Сев.

Епифания Тицинского и *Лаврентия* Медиоланского). Остгот. завоевание И. не привело к переделу земельной собственности, т. к. готы получили земли, отнятые у варваров Одоакра, а в случае недостатка земельных владений им передавалась часть налоговых поступлений с тех земель, к-рые оставались в руках римлян. Готы селились в основном в Сев. Италии и близ Равенны, к-рая стала столицей королевства (что отвечало необходимости защищать Апеннинский п-ов от вторжений с севера). Теодориху, т. о., удалось решить проблему наделения войска землей без проведения конфискаций и завоевать расположение рим. населения.

Отношения Теодориха с правителями Вост. Римской империи оставались напряженными. Император *Анастасий I* (491–518) медлил с признанием Теодориха, и тот в 493 г. без участия К-поля был объявлен королем (rex). После длительных переговоров император Анастасий I признал Теодориха королем готов (497), даровал ему право назначать консула от Зап. Римской империи (498) и только в 516 г. объявил его правителем И. Тем не менее официальный статус Теодориха обозначался в источниках по-разному. В официальной переписке, которую от лица Теодориха вел Кассиодор, государство остготов, именовавшееся «империя» и «республика», изображалось как зап. часть Римской империи (regnum Romanum). На Римском Соборе 499 г., в котором приняли участие



Дворец Теодориха в Равенне.

Мозаика из Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне. Нач. VI в.

Италии в Рим, где папской администрации пришлось решать проблемы, связанные с недостатком в городе продовольствия. О сопротивлении готам значительной части населения И. свидетельствует указ Теодориха о лишении гражданских прав тех, кто поддерживал Одоакра (указ был отменен по просьбе епископов

66 епископов, в честь короля были провозглашены императорские аккламации. Притязания Теодориха на равный с восточноримским императором статус, о к-рых никогда не заявлялось открыто, выражались в придворных обычаях (использовании императорского пурпура), в активной строительной деятельности, в основании

г. Теодорикополь (местоположение неизв.) и проч. Близкие к гот. двору авторы (Кассиодор, *Эннодий Тицинский*) называли Теодориха восстановителем Зап. Римской империи. Визант. авторы (*Прокопий Кесарийский*, *Иоанн*, еп. Никиуский), признавая особое положение Теодориха среди варварских правителей Запада, считали его фактическим императором Зап. Римской империи.

Эпоха владычества готов, и особенно период правления Теодориха, отличалась стабильностью, экономическим ростом и оживлением городской жизни в И. В Остготском королевстве сохранялась рим. адм. система. Активизировалась деятельность городских курий (власти были заинтересованы в них как в важном фискальном органе). Подчеркивая уважительное отношение к рим. сенату, Теодорих предоставил ему право назначать чиновников, наместников провинций, префектов и т. д.; рим. сенаторов король привлекал на высшие придворные должности. Хотя военную элиту составляли готы, римляне, т. е. большинство населения, сохраняли прежний уклад жизни. Несмотря на то что готы исповедовали арианство, король предоставил правосл. Церкви свободу во внутренних делах, оказывал покровительство епископам, заботился о поддержании церковных структур и защищал собственность Церкви. В 500 г. Теодорих прибыл в Рим для празднования 30-летия правления (*tricennalia*), посетил базилику св. Петра и поклонился гробнице апостола вопреки соблюдавшемуся арианами запрету на посещение православных храмов. Он устроил в Риме цирковые игры и установил ежегодную раздачу хлеба. В период лаврентиевской схизмы (498–506/7), когда сторонники антипапы *Лаврентия* пытались сместить папу *Симмаха*, Теодорих сохранял нейтралитет, поддержав Симмаха лишь в 506 или 507 г., после длительной борьбы и уличных беспорядков в Риме.

Теодорих стремился к мирному сосуществованию римлян и готов, которые составляли лишь незначительную часть населения И.— ок. 100 тыс. чел., тогда как рим. население достигало 4 млн (*Moorhead*. 1992. P. 67–68). Римляне оказывали значительное культурное влияние на варваров: известно о готах, принимавших латинские имена и владевших латынью. По словам Кассиодора, готы и рим-



Арианский баптистерий в Равенне. 1-я четв. VI в.

ляне подчинялись единым законам. Сохранился основанный на рим. праве законодательный сб. «Эдикт Теодориха» (его принадлежность Теодориху Великому вызывает сомнения), который был адресован всем группам населения И. На привилегированное положение варваров указывает наличие в отдельных городах должности комита готов, который кроме исполнения военных функций участвовал в судопроизводстве по делам варваров. Религиозная терпимость в Остготском королевстве способствовала мирному сосуществованию правосл. и арианской церковной иерархии. При этом король, по-видимому, не препятствовал обращению готов-ариан в правосл. веру. Терпимость короля распространялась и на иудеев, к-рые сохраняли собственные законы и могли занимать гос. должности; после того как жители Равенны устроили евр.

роскошный дворцовый комплекс, от которого сохранилась придворная ц. Спасителя (ныне базилика Сант-Аполлинаре-Нуово). При остготах в Равенне было построено 6 арианских церквей, в т. ч. кафедральный собор Воскресения (ныне ц. Спирито-Санто); в Арианском баптистерии и в ц. Сант-Аполлинаре-Нуово сохранились мозаики, выполненные по распоряжению Теодориха. Предположительно в равеннском скриптории на средства короля был изготвлен «Серебряный кодекс» (*Codex Argenteus*) — рукопись Четвероевангелия на гот. языке, написанная золотыми и серебряными чернилами на пурпурном пергамене.

Ведущими авторами этого времени являлись римский философ и богослов сенатор Аниций Манлий Северин *Бозций*, стремившийся сохранить традиции античной философии, и королевский секретарь Флавий Магн Аврелий Кассиодор Сенатор. Кроме официальной переписки, кото-



Фрагмент страницы готского Евангелия (*Codex Argenteus*). Нач. VI в. (*Uppsala. Universitetsbibliotek. DG. 1*)

погром, король приказал восстановить разрушенные синагоги за счет горожан. Среди населения И. Теодорих пользовался популярностью; визант. авторы (*Прокопий Кесарийский*, *Феодор Чтец*, *Иоанн Малала* и др.) писали о его мудрости и справедливости.

Во мн. городах И. по указанию Теодориха восстанавливались ста-

рую Кассиодор вел от лица короля, он составил компендиум «Об изучении наук божественных и человеческих» (*Institutiones divinarum et saecularium litterarum*), пособие по риторике, экзегетические труды (комментарии на псалмы, на *Деяния святых апостолов*, на Послания апостолов, на *Иоанна Богослова Откровение*), а также краткую всемирную хронику. По указанию Кассиодора и под его рук. *Епифаний Схоластик*

составил компендиум из сочинений 3 греч. церковных историков — *Сократа Схоластика*, *Созомена* и *Феодорита*, еп. Кирского. Поэту Аратору, также из окружения Кассиодора, принадлежит поэма «О деяниях апостолов» (*De actibus apostolorum*). Среди экзегетов известны Лукулленций, автор толкования на НЗ, и римский диак. Иоанн, составивший комментарии на Шестикнижие и на Послания ап. Павла (после 554). Толкования на Послания ап. Павла оставил и свт. *Виктор*, еп. Капуанский, к-рый изучал также проблемы составления пасхалии и более известен как компутист. Гомилии Неаполитанского еп. Иоанна II (532 или 535 — 552 или 555), написанные на греч. языке, в посл. приписывали свт. Иоанну Златоусту. В эпистолярном жанре работал близкий к королевскому двору Эннодий, еп. Тицина, к-рый уделял внимание также агиографии (Житие св. Елифания Тицинского) и поэзии. Его современник *Евгиптий*, монах из Лукуллана близ Неаполя, составил Житие св. Северина из Норика. В Риме активно развивалась агиографическая школа; заготовленным клише с использованием заимствованных из вост. агиографии сюжетов было составлено много житий римских и италийских мучеников (подробнее см. ст. *Житийная литература*).

Кор. Теодорих Великий проводил активную внешнюю политику. Несмотря на то что он и его преемники признавали формальное главенство визант. императора и рассматривали себя в качестве его офиц. представителей, отношения Остготского королевства с Вост. Римской империей оставались напряженными. В 504 г. войска Теодориха вторглись в Паннонию и захватили Сирмий (ныне Сремска-Митровица, Сербия), где от имени остгот. короля началась чеканка монеты. В К-поле действия Теодориха расценили как агрессию, для захвата Паннонии была направлена имп. армия, нападение к-рой остготы отразили. В 508/9 г. визант. флот разорил побережье Юж. Италии, что совпало с победой кор. франков *Хлодвига* над вестготами и помешало остготам своевременно оказать помощь союзникам. Теодорих, вероятно, был уверен в сговоре между франками и византийцами, поэтому с пропагандистской целью была выпущена серия золотых имп. медальонов с изображением Теодори-

ха и легендой, в к-рой король именовался «благочестивый принцепс, вечно непобедимый» и «победитель народов».

После восшествия на престол имп. *Юстина I* (518–527) и завершения акакианской схизмы отношения между Византией и Остготским королевством улучшились; император, король остготов и Римский папа *Гормизд* (514–523) обменялись посольствами. В 519 г. имп. Юстин I назначил консулом Эвтариха, зятя остгот. ко-



Золотой медальон кор. Теодориха. Нач. VI в.

роля, а на 522 г. предоставил Теодориху право назначить обоих консулов (были назначены рим. сенаторы Квинт Симмах и Северин Боэций).

Путем династических браков Теодорих стремился создать на территории бывш. Зап. Римской империи своего рода конфедерацию варварских правителей во главе с остготами. Вскоре после победы над Одоакром Теодорих женился на Аудефле-



Кор. Теодорих. Аверс монеты. 493–526 гг.

де, сестре кор. франков Хлодвига; в посл. он выдал дочерей замуж за короля вестготов Алариха II и за *Сигизмунда*, сына бургундского кор. Гундобада. Позднее Теодорих способствовал браку племянницы Амалаберги (она вышла замуж за короля тюрингов) и усыновил некоего вождя герулов. Кассиодор сообщал о посольстве к Теодориху эстов, населявших юго-вост. побережье Балтийского м. В 491 г. остготы установили контроль над Сицилией. Оставшаяся в руках вандалов крепость Лилибей на зап. побережье острова

отошла остготам ок. 500 г. как дар короля вандалов Трасамунда по случаю его женитьбы на Амалафриде, сестре Теодориха. В результате заключенных династических браков и военных экспедиций Теодорих стал самым могущественным правителем на Западе.

В последние годы правления Теодорих изменил политический курс. В источниках (сочинения Иордана, Анонима Вalezия) завершение «счастливого» правления Теодориха датируется 523 г., поворот короля к более жесткой политике связывается как с внешнеполити-

ческими неудачами, так и с внутренними проблемами Остготского королевства. В это время

скончался зять Теодориха, Эвтарих, предполагаемый наследник престола; др. зять, король бургундов Сигизмунд, в 523 г. был убит франками. Приверженность арианству послужила причиной обострения отношений Теодориха с имп. Юстином I, при к-ром права ариан были существенно ограничены. Пытаясь добиться отмены новых законов, Теодорих отправил в К-поль папу Римского *Иоанна I* (523–526). Император встретил папу с почестями и удовлетворил все пожелания Теодориха, кроме просьбы облегчить положение ариан. Т. о., посольство не достигло цели. По мнению придворных кругов, папа намеренно не прилагал к.-л. усилий для защиты арианства, поэтому после возвращения в И. он был брошен в темницу и вскоре умер (526). Тело Иоанна I было торжественно погребено в Риме, распространились слухи о совершавшихся при этом чудесах, частицы одежд папы почитались как святыни.

Похороны папы Иоанна I продемонстрировали недовольство рим. сената и городского населения действиями короля. Кроме того, упрощение позиций гот. знати в военном и гражданском управлении привело к трениям между варварами и рим. senatorской аристократией. Росло недовольство поведением гот. воинов, к-рые во время перемещений по стране вопреки приказам командования грабили население. В этих условиях усилились религ. расхождения

между римлянами и готами, т. к. арианство воспринималось как «готская вера» в противоположность ортодоксальному «римскому» вероисповеданию. Видя рост оппозиционных настроений среди рим. знати, Теодорих полагал, что члены сената при поддержке К-поля организовали заговор с целью свергнуть власть готов. Влиятельного сенатора Альбина обвинили в изменнических сношениях с императором. Сенаторов Боэция и Симмаха арестовали и казнили по обвинению в гос. измене (524 или 526). Опасаясь нападения византийцев и вандалов, король начал подготовку к военным действиям и приказал построить огромный флот. Только из-за смерти Теодориха (авг. 526) противостояние остготов, вандалов и византийцев не получило развития.

При малолетнем кор. Аталарихе Остготским гос-вом управляла его мать Амаласунта, дочь Теодориха, продолжавшая политику своего отца в отношении рим. населения. Намотившееся противостояние римлян и остготов углубилось; его выражением стала смута в связи с избранием нового папы Римского. В условиях противостояния с К-полем в 526 г. Теодорих поддержал избрание на Папский престол своего ставленника *Феликса IV (III)* (526–530), гота по происхождению, сменившего на Римской кафедре Иоанна I. Вопреки церковным канонам папа Феликс IV (III) назначил своим преемником также гота *Бонифация II* (530–532). Недовольная нарушением канонов рим. знать избрала на Папский престол бывш. александрийского диак. *Диоскора*, секретаря папы Гормизда. Лишь из-за скоропостижной смерти Диоскора конфликт не развился в схизму, однако Бонифаций II при поддержке придворных кругов начал гонения на противников.

Во внешней политике позиции Остготского государства также пошатнулись, союзниками остготов оставались только вестготы. Благодаря дипломатическим уступкам кор. Амаласунте удалось предотвратить конфликт с Византийской империей. Однако после смерти кор. Аталариха пришедшая к власти военная элита во главе с Теодохадом организовала убийство Амаласунты. Это дало визант. имп. Юстиниану I повод начать войну с готами в И. Еще до начала войны визант. военачаль-

ник Кирилл, прибывший с флотом из Африки, установил контроль над Сардинией и Корсикой, входившими в состав королевства вандалов (536).

Владычество в И. остготов воспринималось в Вост. Римской империи как тяжелый удар по престижу имп. власти, как временная оккупация, наносящая ущерб политическому могуществу империи и ее экономическому процветанию. На протяжении V в. Вост. Римская империя, несмотря на внутренние проблемы, прилагала усилия к стабилизации положения на Западе. Сохранялись экономические связи городов И. и крупнейших центров Вост. Римской империи, взаимная зависимость провинций от общего рынка, хождение рим. монеты. Как и на Востоке, в городах И., несмотря на политический контроль остготов, действовали рим. право и *Кодекс Феодосия*. Представители к-польской аристократии, выходцы из рим. патрициата и куриалов, а также те, кто эмигрировали на Восток, поддерживали связи с родственниками в И.; продолжались деловые поездки, паломничество в Палестину. Сохранялось церковное общение между всеми 5 Патриархатами. В борьбе за епископские кафедры Александрии, Антиохии и др. крупных городов конфликтующие стороны апеллировали к Папскому престолу, отправляли посольства и в Рим, и в К-поль.

В VI в., после укрепления финансово-экономического положения Византии и улучшения отношений с Папским престолом вслед. отмены «Энотикона» и прекращения акакианской схизмы (518–519), как первоочередная задача стало рассматриваться восстановление имп. правления в И. и контроля над Римской Церковью. После смерти Теодориха Великого (526) визант. правители стали вмешиваться во внутренние дела Остготского королевства, поддерживали при остготском дворе и в регионах И. своих сторонников, стремясь всеми способами оказывать влияние на положение в И. В 535 г. имп. Юстиниан возвел в консульское достоинство полководца Флавия Велисария и поручил ему подготовку к военным действиям в И. Весной того же года из К-поля было отправлено посольство ко двору остгот. кор. Теодохада с требованием передать Велисария контроль над большей частью И., за остготами

сохранялись земли в Сев. Италии и Норике для расселения там в качестве федератов. Теодохад отверг требования византийцев. Осенью 535 г. армия визант. патрикия Мунда начала военные действия против остготов на территории Иллирика и Далмации, летом 536 г. была захвачена столица Далмации Салона (ныне Солин, Хорватия). В дек. 535 г. Велисарий занял Сицилию, в авг. 536 г. высадился в Юж. Италии. Вскоре византийцы штурмом взяли Неаполь, а в дек. 536 г. без боя вошли в Рим, к нач. 537 г. они контролировали юж. и центральные области И. Успехи византийцев привели к политическому кризису в Остготском королевстве: Теодохад был свергнут и убит; королем провозгласили Витигеса, к-рый в 537 г. безуспешно осаждал Рим. В 538 г. византийцы заняли Медиолан, Аримин и ряд др. городов Сев. Италии. Готы, отвоевав вскоре Медиолан, разграбили город и вырезали все муж. население. Несмотря на упорное сопротивление готов, удерживавших долину р. По, их положение в 539–540 гг. было безнадежным. Кор. Витигес в мае 540 г. отрекся от королевской короны, признав остготов союзниками (федератами) Вост. Римской империи и передав власть визант. ставленнику Ильдибаду.

Однако византийцам не удалось закрепить успех. Сразу после того, как они заняли Равенну, значительная часть визант. армии была отозвана в связи с нападением персов на Антиохию (май 540). Большинство остготов отказались признать заключенный Витигесом договор и подняли восстание, провозгласив королем Хильдебальда, к-рый вскоре был убит. Летом 541 г. королем стал Тотила. Ему удалось объединить остготов и возобновить войну с византийцами. Из-за отсутствия у Византии достаточных средств для активных военных действий в И. сложилось некое подобие равновесия: каждая из сторон контролировала часть областей и вела борьбу за обладание неск. важнейшими городами, крепостями и дорогами, но ни византийцы, ни остготы долгое время не могли добиться успеха. Города переходили из рук в руки, подвергались грабежам с обеих сторон. И остготы и византийцы нередко прибегали к переселению гражданского населения в контролируемые ими районы, уничтожали укрепления тех городов,

которые были не в состоянии удержать. В И. начались голод и эпидемии; население покидало страну, переселяясь в Сев. Африку и на Восток.

В 542 г. Тотила одержал победу при Фавенции (ныне Фаэнца) и добился временного перевеса. Остготы захватили Урбин и др. города в Умбрии, продвинулись в Тусцию, затем захватили Неаполь и срыли его укрепления (май 543), долго и безуспешно осаждали Гидрунт (ныне Отранто). В 544 г. Велисарий вернулся в И. и разместил ставку в Равенне. В 544–545 гг. Тотила разгромил Велисария при Авксиме (ныне Озимо), захватил Тибур (ныне Тиволи), Сполетий и осадил Перузию (ныне Перуджа). Летом 545 г. остготы начали 2-ю осаду Рима (до янв. 546). В Риме начался голод, большая часть мирного населения была выслана из города и, вероятно, попала к Тотиле. Воспользовавшись предательством отряда исавров, оборонявших Ослиные ворота, остготы захватили и разграбили Рим, уведя в плен большинство оставшегося мирного населения. Войска Велисария ушли в Рим спустя 40 дней после ухода из него остготов и нашли в некогда миллионном городе всего 500 чел. В 548 г. готы захватили Перузию и Русцию (ныне Россано), в 549 г. — Тарент (ныне Таранто) и Регий (ныне Реджоди-Калабрия). В кон. 40-х гг. VI в. они с моря совершили набеги на Салону и Сицилию, захватили Сардинию и Корсику. В битве при Анконе (551) флот готов был уничтожен. 16 янв. 550 г. Тотила вновь захватил Рим и сделал его столицей гос-ва остготов. К этому времени в руках византийцев оставались только район Равенны и неск. приморских крепостей.

В 551 г. началась подготовка нового похода византийцев в И. — во главе с магистром армии Нарсесом. Весной 552 г. византийцы прошли через Иллирик в Равенну, летом состоялось сражение при Тегинах (ныне Гуальдо-Тадино), во время к-рого готы потерпели поражение, а кор. Тотила погиб. Вскоре Нарсес захватил Рим, осенью остатки гот. армии были разбиты. В 553–554 гг. в разоренную почти 20-летней войной страну вторглось войско франков и алеманнов. Первоначально византийцы не смогли дать отпор варварам, которые опустошали страну, но в 554 г. ослабленные эпидемией чумы франки были разбиты Нарсесом в битве при Касулине (Кампания).



Интерьер ц. Сан-Витале в Равенне

В 556–558 гг. Нарсес вытеснил остатки германцев (готов, франков, алеманнов) из Сев. Италии, продвинув границу Вост. Римской империи до предгорий Альп и бывш. рим. пров. Норик.

Более чем 20-летняя готско-визант. война полностью разорила И. В 554 г. имп. Юстиниан I издал «прагматическую санкцию» — законодательный акт, согласно к-рому регулярное гражданское управление и правовая система в И. восстанавливались по рим. образцу, со строгим разделением гражданской и военной властей. Во главе чиновной администрации встал префект претория, резиденция к-рого находилась в Равенне. Заместитель префекта, викарий, исполнял его функции в Риме. Территория страны делилась на провинции во главе с *iudices provinciae*. Военная власть находилась в руках стратига-автократора (первым такой титул получил Нарсес). В провинциях войсками и гарнизоном командовали дуксы, магистры и трибуны. Вся собственность, захваченная готами при Тотиле, подлежала реституции. Византийцы надеялись восстановить рим. систему землевладения, городское хозяйство, вернуть население в И., но не смогли: принципы адм. устройства и социально-экономической политики, провозглашенные в 554 г., были реализованы лишь в небольшой степени. «Прагматическая санкция» имп. Юстиниана действовала до 568 г.

В период правления византийцев епископы И. принимали непосредственное участие в догматических спорах, происходивших на Востоке. Тяжелые последствия для Церкви

в И. имел спор о «Трех Главах». Декрет имп. Юстиниана I об осуждении учения епископов *Феодора* Мопсуестийского, *Феодорита* Кирского и *Ивы* Эдесского (ок. 544) вызвал возмущение зап. иерархов. Оппозицию возглавил Медиоланский архиеп. *Датий*, к-рого поддерживал Римский папа *Вигилий* (537–555). Напротив, пользовавшийся расположением имп. двора Равеннский еп. *Максимиан* (546–556) выступил в под-



Максимиан, архиеп. Равенны.
Мозаика ц. Сан-Витале в Равенне.
546–547 гг.

держку имп. декрета. Имп. Юстиниан I, покровительствуя Максимиану как верному союзнику, без согласования с Папским престолом даровал ему титул архиепископа и митрополита. Расположение имп. Юстиниана к Равеннской кафедре получило отражение в созданных в то время мозаиках ц. Сан-Витале, где архиеп. Максимиан изображен рядом с императором. Воспользовавшись присутствием папы Вигилия в К-поле во время работы V Вселенского Собора (553), император принудил понтифика согласиться с осуждением «Трех Глав». Диак. Пелагий (впосл. папа Римский *Пелагий I*), не согласный с решениями Собора, был брошен в тюрьму и освобожден только после того, как признал имп. декрет. Большинство италийских иерархов поддержали Пелагия, но епископы Сев. Италии во главе с архиепископами Медиолана и Аквилеи осудили постановления V Вселенского Собора и положили начало т. н. аквилейской схизме (подробнее см. ст. *Аквилея*).

Весной 568 г. в И. вторглись лангобарды, к к-рым присоединились

значительные контингенты гепидов, свевов, а также остатки остготов и др. Лангобарды подчинили в основном области Сев. и Центр. Италии, к-рые ранее были опорой остготов: Венецию, долину р. По, Лигурию, Тусцию, города Форум Юлия (ныне Чивидале-дель-Фриули), Вицция (ныне Виченца), Верона, Тарвизий (ныне Тревизо). 3 окт. 569 г. лангобарды без боя вошли в Медиолан, в 572 г. после длительной осады взяли Тицин, куда была перенесена столица. На юге опорными пунктами лангобардов стали Сполетий и Беневент, вокруг к-рых сложились автономные лангобардские герцогства. Дальнейшее продвижение лангобардов замедлилось из-за внутренних проблем и из-за сопротивления византийцев, которым удалось укрепить оборону. После убийства кор. лангобардов Альбоина (572/3) среди герм. знати началась борьба за раздел приобретенных владений и богатств. На совещании 35 лангобардских герцогов (дуксов) в Тицине был избран кор. Клеф (572/3–574/5), который проводил жесткую политику по отношению к рим. населению: он стремился ликвидировать прежнюю систему гос. управления, притеснял знать и отбирал у нее земельные владения. В 574 г. лангобарды во главе с кор. Клефом осадили Рим, но вскоре король был убит, а осада снята. За смертью Клефа последовал период «правления герцогов» (574/5–584/5), для к-рого были характерны политическая раздробленность и междоусобная борьба лангобардской знати, что привело к крушению традиц. рим. властных институтов в И. По свидетельству *Павла Диакона*, 5 самых влиятельных герцогов правили в городах Сев. Италии (в Тицине, Бергаме (ныне Бергамо), Бриксии, Триденте и Форуме Юлия), «но кроме этих было еще 30 герцогов, каждый в своем городе» (*Paul. Diac. Hist. Langobard. II 32*). Согласно Павлу Диакону, герцоги жестоко притесняли население И. и убивали знатных римлян, а позднее наложили на италийцев подать в размере $\frac{1}{3}$ от получаемых доходов.

Попытки визант. правительства свергнуть власть лангобардов в И. провалились после поражения зятя имп. Юстина II Бадуария (573). В 577 и 579 гг. лангобарды вновь осаждали Рим и принудили жителей платить выкуп. Визант. имп. Маврикий вступил в переговоры

с франк. кор. Австразии Хильдебертом II, призвав его за крупное вознаграждение послать в И. военную экспедицию. В результате 1-го похода франков в И. (584) лангобарды подчинились Хильдеберту и заплатили выкуп. В 585 г. Хильдеберт вновь вторгся в И., но из-за распрей между полководцами поход оказался неудачным.

Союз франков и византийцев, активизация военных действий и внутренние конфликты заставили лангобардов приступить к избранию короля. На престол был возведен Аутари (584/5–590), к-рому герцоги передали г. Тицин и половину земельных владений в Сев. Италии. К этому времени большинство захваченных земель было поделено между неск. десятками знатных родов лангобардов и др. герм. племен. Отдельные лангобардские семейства проводили собственную политику, не всегда считаясь с интересами короля, а иногда восставая против него.

В 589 г. в И. разными путями вторглись войска франков, и король, будучи не в состоянии организовать оборону, укрепился в Тицине. Франки не смогли скоординировать свои действия с византийцами, из-за начавшейся эпидемии дизентерии им пришлось отступить в Юж. Галлию. В результате переговоров кор. Бургундии *Гунтрам* признал Аутари королем лангобардов при условии ежегодной выплаты дани. Аутари женился на Теоделинде, дочери баварского герц. Гарибальда.

Герм. население королевства лангобардов состояло из знати, свободного и несвободного (сервы) простолюдья и рабов. Основную часть населения составляли лично свободные мелкие землевладельцы и арендаторы, к-рые в соответствии с военизированной организацией общества были либо воинами (*exercitales*), либо ополченцами (*viri devoti*). Они жили в сельской местности, т. к. большинство городов находилось в упадке, вызванном длительными войнами; уцелевшие города сократились в размерах, нередко жилые кварталы отделялись от заброшенных внутренних укреплений. В городах обитала многочисленная знать, располагавшая небольшими земельными владениями. От прежнего уклада жизни в королевстве сохранился гайретинкс — общее собрание знати и воинов, на к-ром провозглашались короли и утверждались законы. По-



Беневентский герц. Арихус I.
Миниатюра из кн. «*Origo gentis Langobardorum*». XII в.
(Cava de Turreni. Archivio della Badia di Cava. Ms. 4. Fol. 40)

сле возведения на престол Аутари королевская власть долгое время оставалась слабой. Столица, Тицин, и домениальные владения короны располагались в Сев. Италии. Поскольку наличие домениальных владений было важнейшим условием прочности власти короля, то основной функцией королевской администрации было управление этими владениями. Основу адм. аппарата составляли гастальды (в городах) и скульдахии (в сельской местности) — управляющие королевскими владениями, к-рые выполняли также судебные функции. К сер. VII в. королевские чиновники представляли гражданскую власть на местах, тогда как военная власть принадлежала герцогам. Усиление позиций короны происходило за счет высшей военной аристократии, к-рая с течением времени становилась более зависимой от короля. В ряде источников представители знати именуются судьями (*iudices*), как состоявшие на королевской службе.

Отсутствие единства среди лангобардских правителей И. усугублялось тем, что их земли на севере и юге Апеннинского п-ова были разделены полосой визант. владений, к-рая связывала Римский дукат и Равеннский Экзархат. Большинство лангобардских герцогов Сев. Италии зависели от короля и были тесно связаны с придворными кругами. Фактически самостоятельным было герц-ство Фриуль, основанное военачальником Гизульфом, к-рому кор. Альбоин поручил оборону сев.-вост. границы И. Полностью независимы-

ми были герцоги Сполетия, 1-й из к-рых, Фароальд, в эпоху «правления герцогов» возглавил лангобардов Центр. Италии и в 575 или 576 г. установил контроль над Сполетием и Нурсией (ныне Норча). Герцоги Сполетия постоянно воевали с византийцами, поэтому граница их владений оставалась нестабильной. Самым удаленным от центра королевства было Беневентское герц-ство. Герц. Арихис I (591–641) вел активную завоевательную политику, пытался овладеть Неаполем, установил контроль над Капуей, Салерном и др. важными городами. В дальнейшем в Беневентском герц-стве был обычай наследственной передачи власти.

В нач. 80-х гг. VI в. византийцы, воспользовавшись отсутствием центральной власти у лангобардов в период «правления герцогов», создали Равеннский Экзархат (*Бородин*. 2001. С. 119–130). В И. впервые в визант. истории был образован единый орган военного и гражданского управления во главе с экзархом, который был личным представителем визант. императора и обладал фактически неограниченными полномочиями. Экзарху подчинялись военные контингенты и гражданское чиновничество, он даже имел право утверждать кандидатов на все епископские кафедры в И. Титул «экзарх» впервые встречается в письме папы Римского *Пелагия II* от 584 г. (PL. 72. Col. 703). Важнейшие мероприятия по формированию Экзархата провел патрикий Смарагд, ставший экзархом в 584/5 г. Резиденция экзарха разместились в Равенне — центре визант. анклава в Сев.-Вост. Италии. Экзарх и его управленческий аппарат располагались во дворце Теодориха Великого, с 552/3 г. в городе была возобновлена чеканка монеты. Вероятно, при создании Равеннского Экзархата К-поль отказался от налоговых поступлений из И.; все сборы в казну (по крайней мере значительная их часть) были оставлены в распоряжении экзарха. С появлением должности экзарха прежняя высшая должность, префект претория, потеряла значение, к сер. VII в. упоминания о ней исчезают из источников. На местах управляли военными, во главе к-рых стояли дуксы и магистры войска. Территория Экзархата была разделена на неск. изолированных районов, постепенно они приобрели фактические права автономии. В VII в. сложились дукаты:

Римский, Неаполитанский, Венецианский, Пентаполь (с центром в Аримине), возможно, также Феррария (ныне Феррара) и Перузий; пров. Истрия управлялась магистром войска.

В 80-х гг. VI в. византийцы во главе с экзархом Смарагдом одержали ряд побед: были возвращены крепости Брикселл (ныне Брешелло), Мутина, Альтин (ныне Альтино) и Ман-



Архитектурный комплекс (2 базилики) в Венозе близ Потенцы. V–VI вв.

туя; в 90-х гг. отвоеваны Авксим и Фан (ныне Фано) в Пентаполе. В 585 г. между Смарагдом и лангобардским кор. Аутари было заключено 3-летнее перемирие.

Война между остготами и византийцами (535–554) и нашествие лангобардов (с 568) негативно сказались на положении Церкви. Правосл. (никейские) общины мн. городов притеснялись германцами. Лангобарды, многие из к-рых были арианами, утверждали на подвластной территории собственный епископат и клир. Часть православных епископов бежала из городов, к-рые переходили под власть лангобардов, как это произошло в Медиолане. Связи между епископскими кафедрами были ослаблены, в Юж. Италии система церковного управления была почти разрушена. Так, в Кампании перестали существовать мн. еп-ства (Нуцерия (ныне Ночера-Инфериоре), Марцеллиан (ныне Сала-Консила), Велия, Буксент (ныне Поликастро-Буссентино), Агрополи). В Апулии, где процесс принятия христианства пришелся в основном на V–VI вв., положение было столь же тяжелым.

V – 1-я пол. VI в. отмечены активной строительной деятельностью на вилле Сан-Джусто, к-рая, возможно, служила резиденцией епископа Кармеи (в состав комплекса входили 2 церкви, баптистерий, жилые покои и баня). Во 2-й пол. VI в. вилла сгорела во время пожара и так и не была

восстановлена. Типичным для Юж. Италии является пример г. Канузий (ныне Каноса-ди-Пулья), столицы пров. Апулия и Калабрия. Епископская кафедра была основана в Канузии до 343 г., в IV–V вв. на окраине города построен 1-й христ. храм — базилика св. Петра. В V в. заброшенный храм Минервы был перестроен и стал использоваться как христ. церковь (базилика св. Левкия). При

еп. *Сабине* (514–566) не только в Канузии, но и во всем диоцезе велось активное церковное строительство. По сведениям

свт. Григория I Великого, встреча Сабина с кор. Тотилой помогла предотвратить разорение Апулии готами. Однако по-

следующее нашествие лангобардов имело тяжелые последствия. Мн. храмы были разрушены, территория города сократилась, прервалось епископское преемство.

В VII в., в ходе формирования лангобардского Беневентского герцогства, положение в Юж. Италии стабилизировалось. К этому времени относится широкая христианизация региона. Правящая верхушка постепенно отказалась от арианства и перешла в правосл. веру. Обращение лангобардов в Юж. Италии в православие обычно связывается с деятельностью св. *Барбата*, еп. Беневентского (ок. 663–682). Во 2-й пол. VII в. активные епископы, такие как Барбат Беневентский и Декороз Капуанский (до 680–695), распространяли христианство среди сельского населения.

На Сицилии и Сардинии, к-рые оставались под властью Византии, существовали различия между романизированным населением побережья, где находились основные городские центры, и населением внутренних горных районов, слабо поддававшимся рим. влиянию, а иногда и враждебным (барбарицины на Сардинии). В крупных городах Сицилии христ. общины существовали уже в III в., к кон. VI в. на острове насчитывалось не менее 12 диоцезов. На Сардинии с 314 г. известно о существовании епископской кафедры в Каралисе, главном городе провинции.

В 484 г. в богословском диспуте в Карфагене участвовали уже 5 сардинских епископов. Кроме того, на рубеже V и VI вв. на острове находилось множество епископов и прочих духовных лиц, изгнанных из королевства вандалов в Сев. Африке. Несмотря на это, до VI в. распространение христианства ограничивалось городами и приморскими поселениями, тогда как жители сельской местности, особенно внутренних районов, оставались не охваченными христ. проповедью. Начало миссионерской деятельности на островах было связано в т. ч. с экономическими интересами Папского престола, к-рому принадлежали крупные земельные владения. К кон. VI в. в связи с разорением Юж. Италии, где находились папские владения, понтифики стали уделять много внимания делам в этом регионе: 39 писем свт. Григория Великого посвящено вопросам церковной жизни и управления имуществом Римской кафедры на Сардинии. Указывая на то, что сельские жители острова не желали принимать христианство и повсеместно участвовали в языческих обрядах, свт. Григорий Великий требовал от епископов и от управляющих папскими владениями принуждать их к принятию крещения, опираясь на поддержку светской администрации и землевладельцев. В то же время на острове усиливалось греч. влияние, в VI–VIII вв. греками были мн. епископы, занимавшиеся миссионерской деятельностью, — *Зосима* Сиракузский, *Лев* Катанский, *Григорий* Агригентский. В VII в. Церковь на Сицилии стала в основном грекоязычной и находилась под сильным визант. культурным влиянием.

Значительная роль в церковной истории И. этого периода принадлежала епископской кафедре Равенны, которая пользовалась поддержкой К-польской Церкви и императорского двора и противодействовала распространению папского влияния. Византийские власти пытались утвердить на завоеванных землях принципы своей церковной политики, что вызывало сопротивление не только Римских пап, но и большинства епископов в И. К нач. VII в. с ослаблением центральной власти в Византии Равенна на некоторое время утратила возможности для церковно-политической конкуренции с Римом.



Еп. Екклесий.
Мозаика ц. Сант-Аполлинаре-ин-Классе в Равенне. Ок. 549 г.

Периодом консолидации королевства лангобардов было правление кор. Агилульфа (591–616), возведенного на престол по настоянию кор. Теоделинды. В 599 г. экзарх Каллиник и кор. Агилульф заключили 1-й офиц. мирный договор на условиях сохранения в И. существовавшего к этому моменту положения. Однако экзарх Каллиник нарушил договор, и в результате военных действий византийцы потеряли Патавий (ныне Падуа) и Мантую. В 605 г. визант. имп. *Фока* признал Агилульфа королем И. На внутреннюю политику Агилульфа и его сына Адалоальда (616–626) значительное влияние оказывала Теоделинда. Королева была православной и покровительствовала правосл. Церкви, способствовала возвращению церковных владений и восстановлению правосл. иерархии. Теоделинда, следуя рекомендациям своего доверенного лица аббата Секунда Тридентского, поддерживала сторонников аквилейской схизмы, но вполн. установила дружественные отношения с папой свт. Григорием Великим. В Модичии (ныне Монца) при королевском дворце построили правосл. ц. св. Иоанна, где в 603 г. по правосл. обряду был крещен наследник Адалоальд. Несмот-

ря на то что кор. Агилульф оставался арианом, он проявлял терпимость по отношению к правосл. духовенству. В годы его правления правосл. веру приняли мн. лангобарды, среди к-рых прежде преобладали язычники и ариане. В 593/4 г. король посетил Рим и провел переговоры с папой Григорием Великим. Агилульф оказал покровительство св. Колумбану, к-рый по настоянию королевской четы отправил папе Римскому *Бонифацию IV* (608–615) послание с призывом положить конец расколу Церкви в И. К правлению Агилульфа относятся сведения о широкой строительной деятельности, сохранились ранние образцы лангобардского ювелирного искусства этого времени — крест Агилульфа, оклад Евангелиария Теоделинды, а также, возможно, железная корона лангобардов (хранятся в сокровищнице собора св. Иоанна Предтечи в Монце). После смерти Агилульфа (616) стремление его наследника, кор. Адалоальда, сохранять мир с Римским папой и с византийцами вызвало негодование у лангобардской знати. В 626 г. король был отравлен, Теоделинда отстранена от власти и вскоре умерла. Вступивший на престол зять убитого короля Ариоальд (626–636) не предпринимал враждебных действий по отношению к Папскому престолу и к Византии, хотя в годы его правления арианство вновь стало господствующим вероисповеданием.

В VII в. интенсивность военных действий и борьбы за И. сокращалась, уступая место мирному сосуществованию византийцев и лангобардов; несмотря на случаи нарушения договора, локальные конфликты и взаимные набеги небольших отрядов, стороны стремились не допустить продолжительной войны. Значительный конфликт произошел в правление кор. Ротари (636–652), к-рый был возведен на престол арианской придворной партией. В 641–644 гг. лангобарды захватили Лигурию (в т. ч. Геную) и земли в низовьях р. По, изгнав оттуда византийцев. Экзарх Платон попытался организовать вторжение во владения лангобардов, но потерпел поражение. В это же время беневентские герцоги захватили Суррент (ныне Сорренто) и Салерн (ныне Салерно). Византийцы не смогли вернуть большинство утраченных территорий и в кон. 40-х гг. VII в. были вынуждены за-

ключить мирный договор, признав новые границы.

По указанию кор. Ротари был составлен 1-й свод лангобардских законов — «Эдикт Ротари» (643). Действие законов, хотя и записанных на латыни, не распространялось на рим. население, к-рое по-прежнему руководствовалось нормами рим. права. Положения кодекса в основном касаются защиты прав собственности и компенсаций за нанесенный ущерб.

Кор. Ариперт I (653–661), возведенный на престол правосл. партией, разделил королевство между сыновьями Перктаритом (православным) и Годепертом (арианином). Оба короля немедленно вступили в борьбу, и Годеперт призвал на помощь герц. Гримоальда Беневентского. Герцог приказал убить Годеперта и нанес поражение Перктариту, к-рый бежал к аварам. Вступив на престол, Гримоальд I (662–671) начал конфликтовать с византийцами. В 663 г. визант. имп. Констант II (641–668), который перенес столицу из К-поля в Сиракузы, осадил Беневент, вероятно рассчитывая быстро захватить город, но, узнав о приближении войска лангобардов, отступил и прекратил военные действия. На юге Апеннинского п-ова лангобарды захватили Тарент и Брундизий (ныне Бриндизи), в Центр. Италии — Форум Ливия (ныне Форли). Ок. 680 г. стороны смогли заключить договор о мире и союзе. Воспользовавшись отсутствием короля, назначенный наместником столицы Луп, герц. Фриуля, поднял мятеж. Кор. Гримоальд заключил союз с аварами, к-рые нанесли поражение мятежникам, а затем разгромил вторгшихся в И. славян. Оставаясь арианином, Гримоальд не преследовал православных и сохранял мир с византийцами. После смерти Гримоальда I в И. вернулся изгнанный Перктарит, которого поддержала знать, организовавшая дворцовый переворот. Правление кор. Перктарита (671–688) было ознаменовано миром с византийцами, покровительством правосл. Церкви и активным строительством храмов. Сын и наследник Перктарита Куниперт (688–700) подавил неск. восстаний, самым серьезным из которых был мятеж тридентского герц. Алахиса (688–689), попытавшегося вернуть арианство статус господствующего исповедания. Кор. Куниперт проводил политику, направленную на распространение право-



Крест Агилульфа.
Ок. 600 г.
(Сокровищница собора
св. Иоанна Предтечи,
Монца)

славия среди лангобардов. В 698 г. король созвал в Тицине Собор, на котором сторонники аквилейской схизмы во главе с патриархом Петром I достигли примирения с Папским престолом (это событие завершило схизму, начавшуюся в 553). После смерти кор. Куниперта и смуты к власти пришел Ариперт II (701–712), внук Годеперта. Пытаясь справиться с многочисленными мятежами и вторжением славян, король стремился избежать конфликтов с Византией и Папским престолом. Недовольная королевской политикой знать свергла Ариперта II.

На положение Равеннского Экзархата оказывали влияние внутрицерковные конфликты. К 40-м гг. VII в. в связи с насаждением визант. властями монофелитства на Востоке и в И. обострились отношения между партиями. В этом конфликте Равеннский архиеп. Мавр († 671) пытался балансировать между интересами Папского престола и К-поля, поддерживая папу, к-рый сопротивлялся новой визант. доктрине, но прямо не высказывался против монофелитства. В 649 г. по инициативе папы Римского *Мартина I* был созван Латеранский Собор, осудивший монофелитство. Равеннский архиеп. Мавр не принимал участия в Соборе, хотя там присутствовали неск. подчиненных ему епископов. Вскоре экзарх Олимпий выступил на стороне папы *Мартина I* и Латеранского Собора, провозгласил себя императором и выехал на Сицилию. Система управления Экзархатом фактически

развалилась, и архиеп. Мавр в 649–652 гг. оставался, видимо, единственным правителем Равенны. В 653 г. имп. Констант отправил в Равенну экзарха *Феодора Каллиопа* с приказанием покарать мятежников. Экзарх вступил в Рим, арестовал папу *Мартина I* (15 июня 653) и вывез его в К-поль, после чего влияние Римской курии на состояние дел в И. заметно ослабло и, напротив, усилились позиции Равеннской кафедры. Папа *Виталиан* (657–672) впервые официально признал архиепископский статус Равенны и, вероятно, подтвердил ее автокефалию. В 666 г. имп. Констант, находившийся в Сиракузах, утвердил автокефалию Равеннской кафедры. Равеннского архиепископа должны были рукополагать его епископы-суффраганы без участия папы Римского. В это же время был составлен подложный эдикт, приписанный имп. Валентиниану III (V в.), по которому под управление Равеннской кафедры передавалось 14 диоцезов в И. В 668 г. отношения между Равенной и Папским престолом были разорваны.

Решения VI Вселенского Собора (680–681) сказались на развитии конфликта между Римом и Равенной. В 680 г. на Латеранском Соборе архиеп. *Феодор Равеннский*, к-рый в своем диоцезе не пользовался авторитетом и долгое время конфликтовал с клиром, принес присягу на верность Папскому престолу в обмен на расширение владений Равеннской кафедры. Подлинник положения об автокефалии Равенны от 666 г. был передан в Римскую курию. В дальнейшем Равеннская кафедра уже не оспаривала руководящего положения Папского престола и постепенно при сохранении привилегий и владений была включена в иерархию Римской Церкви.

С кон. VII в. усиливалось влияние лангобардов и их союзников из Центр. Европы и происходило ослабление позиций Византии. На рубеже VII и VIII вв. Равеннский Экзархат выступил против политики имп. Юстиниана II. В 692 г. руководители Экзархата воспрепятствовали аресту папы Римского *Сергия I*, в 695 г. участвовали в свержении имп. Юстиниана II. После возвращения на престол (705) Юстиниан II жестоко расправился с наиболее влиятельными жителями Равенны. По его приказу флот стратига Сицилии *Феодора* подошел к Равенне, захватил

несколько десятков знатных горожан и отправил их в К-поль, где они были убиты, а архиеп. Феликс Равеннский ослеплен. Узнав о происшедшем, жители Равенны и визант. областей И. отказались подчиняться власти Юстиниана II, сформировали собственное войско и органы власти во главе с дуксом Георгием. Мятеж в визант. И. продолжался ок. года и завершился после окончательного свержения Юстиниана в 711 г., когда новый император, Вардан Филиппик, примирился с Равенной, выплатив горожанам компенсации за разграбленное имущество. Успех мятежа показал слабую зависимость визант. И. от К-поля и ограниченные возможности Вост. Римской империи принудить отдаленную провинцию к покорности.

Кор. Лиутпранд (712–744) проявил себя как деятельный и успешный правитель. В первые годы правления он был занят борьбой с оппозицией среди знати и стремился сохранять мир в отношениях с Византией: когда сполетийский герц. Фароальд II захватил и разграбил Класе, Лиутпранд заставил его вернуть гавань византийцам. При Лиутпранде было принято 153 новых закона. В отличие от «Эдикта Ротари» они в основном относились к сфере гражданского и семейного права; контроль за соблюдением королевских законов был ужесточен. В преамбулах законов Лиутпранд именовался «христианским и католическим правителем», «превосходнейшим королем из счастливейшего, католического и возлюбленного Богом народа лангобардов». Стремясь представить себя как христ. государя всей И., покровителя правосл. Церкви, король предоставил привилегии Церкви, принял под особое покровительство монахов, подтвердил неприкосновенность храмов и церковного имущества. Предписывая соблюдать при заключении брака нормы канонического права, король ссылаясь на авторитет «папы города Рима, главы Божиих Церквей и священнослужителей всего мира» (MGH. Leges. Т. 4. Р. 124). В законах Лиутпранда часто упоминаются клятвы на Евангелии, дарения Церкви и т. п. Отправление языческого культа и занятия колдовством были запрещены. При участии Лиутпранда велось активное строительство храмов, среди к-рых известна базилика св. Петра (ныне Сан-

Пьетро-ин-Чель-д'Оро) в Тицине. В базилике хранились мощи блж. Августина, перенесенные из Каралиса по указанию Лиутпранда.

В то время как византийцы противостояли арабам, осадившим К-поль (717–718), Лиутпранд смог упрочить свое положение в И. Лангобарды совершили серию нападений на византийские территории, в ходе которых король разграбил Класе и осадил Равенну, сполетийский герц. Фароальд II захватил Нарнию (ныне Нарни), а беневентский герц. Ромоальд II — Кумы, принадлежавшие в то время Неаполю. Однако эти действия не имели серьезных последствий. Римский папа Григорий II (715–731) потребовал от Ромоальда вернуть Кумы, предложив компенсацию, но когда герцог отказался, папа предоставил средства для похода неаполитанского дукса Иоанна I, к-рый вынудил лангобардов освободить город.

Решающим событием, к-рое повлияло на ослабление визант. позиций в И., стало провозглашение *иконоборчества* офиц. религ. доктриной в Византии (726). Большинство жителей И., как в византийских, так и в лангобардских владениях, не поддерживали иконоборчества. В 726 г. присланный из К-поля новый экзарх, Павел, попытался арестовать папу Римского Григория II за неподчинение визант. властям, но войско экзарха было остановлено лангобардами, к-рые встали на защиту понтифика и вынудили Павла отступить в Равенну, где он вскоре был убит. Кор. Лиутпранд захватил Класе, гавань Равенны, и нек-рое время осаждал столицу Экзархата. В 727 г. он присоединил к своим владениям Бононию и область Пентаполя. В 732 г. Лиутпранд захватил Равенну, однако спустя 2 года венецианцы вернули город под управление Византии. В Беневентском герц-стве король, воспользовавшись узурпацией Ауделайса (732), изгнал как узурпатора, так и законного наследника, малолетнего Гизульфа II, и передал герц-ство племяннику Григорию. Воспользовавшись конфликтом между Аквилейским патриархом Каллистом и герц. Пеммоном, Лиутпранд установил контроль над герц-ством Фриули. В 739 г. сполетийский герц. Трансемунд II, заручившись поддержкой Римского папы Григория III (731–741), поднял восстание против короля. Он потерпел



Купель патриарха Аквилей Каллиста.
30–40-е гг. VIII в. (Музей диоцеза,
Чивидале-дель-Фриули)

поражение и бежал в Рим, а затем, получив от папы войско, укрепился в Сполетии. В ответ кор. Лиутпранд приступил к осаде Рима. Папа Григорий III попросил помощи у франк. майордома Карла Мартелла, но тот, желая сохранить дружественные отношения с лангобардами, проигнорировал обращение папы. Конфликт удалось разрешить только после кончины Григория III и возведения на Папский престол Захарии (741–752), к-рый не оказал поддержку сполетийцам и заключил с королем мирный договор (742). Уладив отношения с Папским престолом без участия Равеннского Экзархата, король лангобардов возобновил войну против Равенны (743). Однако папа Захария, действуя по просьбе экзарха Евтихия, архиеп. Иоанна и жителей Равенны, остановил войско лангобардов и был провозглашен спасителем Равенны. Тогда же Лиутпранд установил контроль над Сполетием и поручил управление герц-ством своему ставленнику Агипранду (последующие короли лангобардов сохранили контроль над Сполетием, назначая туда доверенных лиц или управляя герц-ством непосредственно). Тем временем в Беневенте к власти пришел Годескальк, получивший должность герцога без согласия Лиутпранда. После захвата Сполетия король направился в Беневент. Годескальк попытался бежать в Византию, но был схвачен народом и убит. Овладев городом, Лиутпранд назначил герцогом Гизульфа II, воспитывавшегося при королевском дворе в Тицине.

Власть кор. Ратхиса (744–749), стремившегося избежать крупных конфликтов с Папским престолом и с византийцами, оказалась непрочной. После того как Ратхис осадил Перузию, важную крепость, оставшуюся в руках византийцев, а затем снял осаду по просьбе папы Захарии, лангобардская знать организовала переворот. Летом 749 г. в Медиолане королем был провозглашен брат Ратхиса Айстульф (749–756). Свергнутый Ратхис бежал в Рим, а затем вступил в Кассинский монастырь. Проведя реформу войска, Айстульф начал военные действия против византийцев и занял Истрию. В 749 г. король установил экономическую блокаду Равенны, издав закон, по которому торговать с Экзархатом можно было лишь с письменного разрешения короля. После неск. небольших столкновений Айстульф захватил Равенну (751). Т. о. Равеннский Экзархат был уничтожен. Вскоре Византия утратила контроль над оставшимися областями Сев. Италии, она управляла лишь частью Юж. Италии и районами Сицилии. Номинально Византия признавалась сюзереном Венеции и Неаполя, где к тому времени сложились фактически независимые гос-ва.

В 752 г. кор. Айстульф потребовал от папы *Стефана II (III)* (752–757) признать его власть и выплачивать дань в размере золотого солида за каждого жителя Римского дуката. После отказа папы и длительных дипломатических переговоров король угрожал силой захватить Рим. Не имея возможности противостоять лангобардам, папа обратился за помощью к франк. кор. Пипину Короткому. В авг. 754 г. франки вторглись в И., нанесли поражение лангобардам и осадили Тицин. Кор. Айстульф согласился заключить мир, признал верховную власть Пипина и обязался не только вернуть понтифику захваченные крепости в Римском дукате, но и освободить территорию бывш. Равеннского Экзархата, включая Пентаполь. Пипин Короткий передал эти земли Римскому папе. Впосл. дар Пипина рассматривался в качестве основы притязаний Папского престола на светскую власть над этими территориями, оформленных в т. н. *Константиновом даре*. Кор. Айстульф не собирался выполнять условия соглашения. После ухода франк. войска из И. он не только отказался передать папе Равенну, но и осадил Рим (января

756). Папа Стефан II (III) вновь обратился к Пипину Короткому. В мае 756 г. франки вернулись в И., разгромили лангобардское войско и вновь осадили Тицин, вынудив Айстульфа подтвердить заключенный ранее договор, передать Пипину треть казны, а также выплачивать ежегодную дань.

После кончины Айстульфа знать возвела на престол Дезидерия (756–774), бывш. герц. Тусции. Он стремился продолжать экспансионистскую политику своего предшествен-



Воскрешение Лазаря.
Блаженные Иероним Стридонский,
Августин и свт. Григорий I Великий.
Обратная сторона консульского диптиха
Бозция. VII в.
(Музей Санта-Джулия, Брешиа)

ника и после смерти папы Стефана II (III) (26 апр. 757) отказался соблюдать договор, заключенный с франками. Королю удалось наладить отношения с византийцами, что позволило ему укрепить контроль над Юж. Италией. Несмотря на напряженные отношения с Папским престолом, Дезидерий оказывал покровительство Церкви. В Бриксии король основал жен. бенедиктинский мон-рь Спасителя, подчинив ему др. монашеские обители в Сев. и Центр. Италии. Король посетил Рим и поклонился гробнице ап. Петра. Не желая отдавать Папскому престолу все земли, обещанные Айстульфом, Дезидерий тем не менее передал папе ряд городов. В 767 г. он попытался вмешаться в избрание папы, чтобы возвести на Римскую кафедру королевского капеллана Филиппа. Но Папский престол занял *Стефан III (IV)*

(768–772), чья кандидатура была выдвинута римской знатью.

Дезидерий добился того, чтобы Пипин Короткий более не вмешивался в итал. дела, поручив установление контактов с лангобардами своему представителю в Риме *Фульраду*, аббату мон-ря св. Дионисия (Сен-Дени). Не вступая в открытое столкновение, кор. Дезидерий постепенно устанавливал контроль над городами, принадлежавшими к папским владениям или формально присоединенными к ним по договорам 754 и 756 гг. Пытаясь предотвратить конфликт с франками, Дезидерий выдал дочь замуж за сына Пипина Короткого, кор. *Карла Великого* (768–814, император с 800). Однако во время смуты, последовавшей за кончиной Карломана, младшего брата Карла Великого (771), Дезидерий принял его вдову Гербергу и потребовал от папы совершить коронацию его сына Пипина. Эти события совпали с разводом Карла Великого и династическим кризисом в королевстве франков. Римский папа *Адриан I* (772–795) подтвердил отказ предшественника короновать Пипина и настаивал на соблюдении условий договоров 754 и 756 гг. Когда лангобардское войско стало разорять папские владения, Адриан I приказал убить сторонников Дезидерия из числа рим. знати. В кон. 772 г. лангобарды вторглись на территорию Римского дуката, после чего папа отлучил Дезидерия от Церкви и обратился за помощью к Карлу Великому. Несмотря на то что король франков был вовлечен в конфликт с саксами, он лично возглавил поход франков в И. Причиной поспешной реакции Карла было не только стремление оказать поддержку Римскому понтифику и т. о. подтвердить статус короля как защитника Папского престола, но и желание избавиться от сыновей Карломана, к-рые могли претендовать на часть Франкского королевства. Франки разбили войско кор. Дезидерия; король, покинутый герцогами, укрылся в Тицине. Опасаясь нападения франков, сполетийцы обратились к папе Адриану I, который принял их под свое покровительство и назначил нового герцога. Подобным образом под власть папы перешли и др. города Центр. Италии. В 774 г. пал Тицин, после чего плененный Дезидерий был вывезен в королевство франков и заточен в мон-рь.

Лит.: *Diehl Ch.* Études sur l'administration byzantine dans l'Exarchat de Ravenne (568–751). P., 1888; *Шаскольский П. Б.* Роль римской церкви в обороне Италии в эпоху нашествия лангобардов // К 25-летию учено-педагогической деятельности И. М. Гревса: Сб. ст. его учеников. СПб., 1911. С. 341–393; *Bertolini O.* Roma di fronte a Bisanzio e ai longobardi. Bologna, 1943; *idem.* Scritti scelti di storia medioevale / A cura di O. Banti. Livorno, 1968. 2 vol.; *idem.* Roma e i longobardi. R., 1972; *Удальцова З. В.* Прагматическая санкция Юстиниана об устройстве Италии // Сов. Арх. 1957. Т. 28. С. 317–322; *она же.* Политика визант. правительства в завоеванной Италии и результаты визант. завоевания // Вестн. МГУ. Ист.-филол. сер. М., 1958. № 3. С. 21–57; *Bognetti G. P.* L'età longobarda. Mil., 1966–1968. 4 vol.; *Simonini A.* Autocefalia ed esarcato in Italia. Ravenna, 1969; *Ruggiero B.* Principi, nobiltà e Chiesa nel Mezzogiorno longobardo: L'esempio di S. Massimo di Salerno. Naples, 1973; *idem.* Potere, istituzioni, chiese locali: Aspetti e motivi del Mezzogiorno medioevale dai longobardi agli angioini. Spoleto, 1991; *Лыс Д. П.* Рост политической роли римской церкви в период понтификата Григория I (590–604) // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков: Сб. ст. М., 1974. С. 79–121; *Сиротенко В. Т.* История международных отношений в Европе во 2-й пол. IV – нач. VI в. Пермь, 1975; *Guillou A.* Culture et société en Italie byzantine (VI^e–IX^e siècle). L., 1978; *Brown T. S.* Gentlemen and Officers: Imperial Administration and Aristocratic Power in Byzantine Italy, A. D. 554–800. L., 1984; *Guillou A., Burgarella F.* L'Italia bizantina: Dall'esarcato di Ravenna al tema di Sicilia. Torino, 1988; *Burns T. S.* A History of the Ostrogoths. Bloomington, 1991; *Storia di Ravenna.* Venezia, 1991–1992. Vol. 2: Dall'età bizantina all'età ottomaniana / A cura di A. Carile. 2 pt.; *Moorhead J.* Theoderic in Italy. Oxf.; N. Y., 1992; *Kohlhas-Müller D.* Untersuchungen zur Rechtsstellung Theoderichs des Grossen. Fr./M., 1995; *Кулаковский Ю. А.* История Византии. СПб., 1996. 3 т.; *Успенский Ф. И.* История Византийской империи, VI–IX вв. М., 1996. Т. 1; *Atory P.* People and Identity in Ostrogothic Italy, 489–554. Camb., 1997; *Бородин О. Р.* Равеннский экзархат: Византийцы в Италии. СПб., 2001; *Ravegnani G.* I bizantini in Italia. Bologna, 2004; *Ravenna da capitale imperiale a capitale esarcate.* Atti del XVII Congr. intern. di studio sull'alto Medioevo (Ravenna, 6–12 giugno 2004). Spoleto, 2005. 2 vol.; *Gentilini G.* Italia barbara: Un viaggio alle origini tra Goti e Longobardi: Il caso del Trentino e delle Venezie. Lavis, 2008; *Goltz A.* Barbar – König – Tyrann: Das Bild Theoderichs des Grossen in der Überlieferung des 5. bis 9. Jh. B.; N. Y., 2008; *Menestò E.* I Longobardi nell'epistolario di Gregorio Magno // Gregorio Magno e l'eresia tra memoria e testimonianza: Atti dell'incontro di studio delle Università degli studi di Perugia e di Lecce / A cura di A. Isola. Firenze, 2009. P. 131–146; *Deliyannis D. M.* Ravenna in Late Antiquity. Camb.; N. Y., 2010.

*Д. В. Зайцев, И. Н. Попов,
Э. П. К.*

2-я пол. VIII–IX в. Установив контроль над Павией и низложив кор. Дезидерия, Карл Великий вначале не принимал жестких мер: королевство лангобардов не было упразднено, но вошло в состав держа-

вы франков и со временем стало именоваться «королевство Италия». Сохранялись прежняя адм. структура, законы, большинство должностных лиц остались на своих постах. В июле 774 г. в Павии состоялась коронация Карла Великого как «Божией милостью короля франков и лангобардов» (per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum). Однако вскоре король покинул И., чтобы продолжить войну с саксами. В 776 г. несколько лангобардских герцогов во главе с Родгаудом Фриульским устроили заговор с целью свержения власти франков. После того как заговор был раскрыт, непосредственных участников лишили владений, но др. представители знати, которые сначала выражали готовность поддержать заговорщиков, сохранили имущество и привилегии. Для упрочения контроля над И. Карл Великий передал важные в стратегическом отношении альпийские долины Вальтеллина и Валь-Камоника крупным франк. мон-рям — св. Дионисия (Сен-Дени) близ Парижа и св. Мартина (Сен-Мартен) в Туре.

В 774 г. король прибыл в Рим, где папа даровал ему титул «патриций римлян». Беневентское герц-ство сохранило фактическую независимость, герц. Арихис II (758–787), зять кор. Дезидерия, вел себя как самостоятельный правитель. Герцог принял титул «принцепс» (князь) и издал ряд законов в дополнение к королевским законам лангобардов. В 787 г. по инициативе папы Адриана I Карл Великий возглавил поход против герцога, обратившегося за помощью к византийцам. После внезапной смерти Арихиса II Карл назначил преемником его сына Гримоальда III (787–806), к-рый находился у франков в качестве заложника. Впосл., несмотря на то что герцог признал главенство Карла Великого, он продолжал проводить самостоятельную политику, чеканил от своего имени монету и неоднократно вступал в конфликт с франками. Независимость от франков сохранили визант. владения в И., в т. ч. Неаполитанский дукат.

В годы правления Карла Великого большинство лангобардских герцогов вошли в состав королевской администрации в качестве графов (комитов), со временем на адм. должности стали назначаться также представители франк. и алеманнской знати. Мн. судебные должности занимали королевские (впосл. императорские)



Имп. Карл Великий и его сын Пипин.
Миниатюра из «Leges Barbarorum».
Между 829 и 836 гг.
(Modena. Biblioteca capitolare.
O.I.2. Fol. III)

чиновники — посланники (missi). Однако в целом основой политической элиты в королевстве оставалась лангобардская знать. В 781 г. Карл Великий передал титул короля лангобардов своему 4-летнему сыну Пипину (781–810), однако королевство, к-рым в это время управляли опекуны и воспитатели (baiuli) Пипина — сначала Адалард, аббат мон-ря Корби, затем Вальдон, аббат Райхенау, и дукс Ротхильд, осталось в составе державы франков.

Положение в И. изменилось при имп. Людовике Благочестивом (814–840). В соответствии с конституцией о неделимости империи «Ordinatio Imperii» (817) один из его сыновей, Лотарь I (817–855), как император-соправитель получил во владение И. Сын Пипина, кор. Бернард (812–817), не желая быть вассалом Лотаря, возглавил заговор с целью добиться независимости королевства И. После того как заговор был раскрыт, короля ослепили, и он скончался, а его сторонники подверглись репрессиям. Миланский архиеп. Ансельм I был низложен, приговорен к смерти и вскоре умер в заточении. От лица малолетнего имп. Лотаря I управление королевством принял прп. Вала, аббат мон-ря Корби (впосл. аббат Боббио). В 822 г. Лотарь I прибыл в И., и в апр. 823 г. был повторно коронован в Риме папой Пасхалием I (817–824). Обладая значительной независимостью в решении внутренних вопросов, Лотарь проводил са-

мостоятельную политику, назначая на руководящие посты франков, прибегая к конфискации земельных владений лангобардской знати, вмешиваясь в дела Папского престола.

В 774 г. Карл Великий передал Римскому папе Адриану I территорию, к-рая была значительно меньше владений, обещанных кор. Пипином Коротким папе Стефану II (III). Фактически под властью понтифика оказался лишь Римский дукат, к-рый он контролировал и ранее. Предоставив папе свободу в проведении внутренней политики, Карл не одобрял прямые контакты Рима с визант. императорами, полагая, что понтифик должен был прибегать при сношениях с иноземными правителями к его, как защитника Папского престола, посредничеству, отрицательно относился к переговорам папы с К-полем и к присутствию папских легатов на VII Вселенском Соборе в Никее (787). В противовес позиции Папского престола, утвердившего постановление Собора, по инициативе Карла Великого франк. богословы стремились доказать, что иконопочитание в том виде, в каком оно было подтверждено участниками VII Вселенского Собора, является идолопоклонством. Они одобрили умеренную иконоборческую политику визант. имп. *Михаила II Травла* (820–829), но, несмотря на поддержку со стороны имп. Людовика Благочестивого, не смогли склонить на свою сторону папу *Евгения II* (824–827). Другим предметом разногласий между Папским престолом и сторонниками религ. политики Каролингов стало добавление к Символу веры *Filioque*, к-рое было отвергнуто византийцами. Уже в VIII в. Символ веры с *Filioque* использовался в ряде североитал. еп-ств, затем на Соборе в Чивидале (796 или 797) он был утвержден Аквилейским патриархом *Павлином II*, а к кон. VIII в. получил признание франк. духовенства. Как указывал Павлин Аквилейский, введение *Filioque* было обусловлено необходимостью борьбы с адопцианством, которое проникло в державу франков из Испании. Одоблив в целом эту позицию, папа *Лев III* (795–816) вслед за Адрианом I не рекомендовал вводить *Filioque* в Символ веры. Подобные расхождения не привели к конфликту между Папским престолом и Каролингами, поскольку папы были заинтересованы в поддержке франк. правителей,

к-рые могли гарантировать стабильность положения в И. и способствовали укреплению авторитета Римской кафедры. В свою очередь франк. императоры нуждались в идеологической поддержке со стороны папы и не пытались навязывать ему свои решения, как это делали визант. императоры. Карл Великий и Людовик Благочестивый воздерживались от прямого вмешательства в конфликты между папой и рим. аристокра-



Ап. Петр, вручающий папе Льву III паллий, имп. Карлу Великому копье и стяг. Мозаика триклиния Льва III в Латеранском дворце, Рим. IX в.

цией, обеспечивая папу вооруженной поддержкой лишь при крайней необходимости. В связи с избранием папы Льва III было принято постановление о недопустимости участия мирян в избрании нового папы. Право голоса на выборах понтифика было закреплено за рим. клириками (кардиналами), пресвитерами и диаконами рим. церкви (титолов) и субурбикарными епископами. Рим. аристократия негативно отреагировала на попытку духовенства отстранить мирян от влияния на церковные дела. В 799 г. «римское воинство» (*exercitus romanus*) изгнало папу Льва III из Рима. Для его возвращения потребовалось вмешательство Карла Великого, который прибыл в Рим и на Рождество 800 г. был коронован императором Зап. Римской империи. Имп. коронация Карла была представлена как возрождение Римской империи (*renovatio imperii Romanorum*), папа Лев III подчеркивал роль Карла как «нового Константина», восстановившего христ. империю.

Папа Пасхалий I, пытаясь проводить независимую от франков политику, изгнал из Рима тех представителей рим. знати, к-рые были сторонниками имп. Людовика Благочестивого. Но в 824 г. имп. Лотарь I вернул в город изгнанных аристократов и добился возвращения им права одобрять избрание нового понтифика. В «Римском уложении» (*Constitutio Romana*, 824) Лотарь пытался выстроить отношения между Папским престолом и императором по визант. образцу: император через уполномоченных (*missi*) должен был надзирать за процедурой избрания папы, которому надлежало получить от него одобрение и принести ему клятву верности. Папе принадлежало право помазания нового императора, а тот обеспечивал защиту папы во время происходивших в Риме смут. Недовольство имп. политикой проявилось в янв. 844 г., когда на Папский престол без согласия императора был возведен *Сергий II* (844–847). Имп. Лотарь направил в Рим уполномоченных — своего сына, кор. И. Людовика II (844–875, император с 850), и Мецского еп. Дрогона, архикапеллана империи, к-рым надлежало выяснить подробности событий и организовать избрание нового папы. В ходе переговоров было достигнуто соглашение: папа поклялся императору в верности, а его избрание было признано законным. В связи с этими событиями в Риме состоялся Собор (лето 844), в работе к-рого приняли участие архиепископы Милана и Равенны и др. прелаты из Сев. Италии, постановивший, что папа должен приносить клятву верности только императору, тогда как др. итал. епископы — императору и королю лангобардов. Тогда же папа Сергий II совершил помазание на царство Людовика II, ставшего последним королем И., к-рый использовал титул «король лангобардов».

В крупных церковных центрах И., напр. в Милане и Равенне, не было такой тесной связи между местной аристократией и Церковью, как в Риме, поэтому франко-лангобардская знать не оспаривала право клириков избирать епископов. Нередко назначаемые франкскими императорами графы жили в укрепленных загородных резиденциях, а города находились под управлением епископов. Церковные структуры в И. в большей степени контролировались

центральной властью, а не местными магнатами, тогда как в Риме влияние местной аристократии во многом обуславливалось автономией, предоставленной Папской области Карлом Великим. В IX в. большинство итал. епископов были выходцами из среды чиновников имп. придворной капеллы. Поддерживая назначение своих ставленников, Каролинги стремились заручиться поддержкой епископов. При этом на должности епископов и аббатов избирались представители знатных родов. Так складывалась система т. н. *имперской Церкви*, когда духовенство активно вовлекалось в управление империей, следствием чего было сращение церковной и светской властей. Уже при Лотаре I и Людовике II мн. епископы выполняли обязанности городских графов (комитов) и вице-комитов. Так, Равеннский архиеп. Иоанн VIII, брат Григория, герцога (дукса) Эмилии, являлся и военным комендантом Равенны, подчинившим себе город и окрестные еп-ства. Речь шла не о церковной юрисдикции, к-рую Равеннская кафедра и прежде имела над ними, а именно о подчинении всех церковных институтов и церковного имущества Равеннскому архиепископу как светскому сеньору. Противодействовать процессу разложения Церкви и ее феодализации пытался папа Римский *Николай I* (858–867). Однако в кон. IX в. папы оказались втянуты не только в этот процесс, но и в борьбу за власть в И., что стало одной из причин уменьшения влияния Папского престола.

Внешняя политика Каролингов была нацелена на противостояние Византийской империи. Визант. императоры долгое время отказывались признавать имп. титул Карла Великого (признан в 812 визул. имп. *Михаилом I Рангаве*). Церковно-догматическая политика Карла Великого, направленная против VII Вселенского Собора и в значительной мере противоречившая позиции Римской кафедры, вероятно, была обусловлена напряженными отношениями императора с визант. правителями. При Людовике I Благочестивом и его преемниках в И., Лотаре I и Людовике II, противостояние сменилось союзническими отношениями.

В 840 г. Лотарь I, прежде уделявший в политике много внимания И. и использовавший ее в 833–836 гг. как плацдарм для борьбы с отцом, имп. Людовиком Благочестивым, объявил

королем И. старшего сына Людовика II, прозванного Добрым. Вступив в войну с братьями из-за раздела Франкской империи, Лотарь боролся за контроль над Рейнским регионом и в И. более не возвращался. Напротив, Людовик II был всецело поглощен делами в И. и не смог вмешаться в раздел королевства младшего брата Лотаря II (869), из владений к-рого он получил лишь Прованс. В 844 г. папа Сергей II помазал Людовика II на царство, а в 850 г. папа *Лев IV* (847–855) короновал его императором, соправителем отца, после кончины к-рого в 855 г. Людовик стал править самостоятельно. Имп. Людовик II вмешался в междоусобицу Сиконульфа, герц. (дукса) Салерно, правившего независимо после гибели беневентского кн. Сихарда (839), и захватившего Беневенто Радельхиса I. В 851 г. император заставил Радельхиса признать независимость Салерно. Однако основной заботой Людовика II стала защита И. от набегов пиратов-сарацин, в 846 г. напавших на Рим. В 847 г. военная экспедиция против арабов, к-рые захватили визант. г. Бари и основали эмират, не принесла успехов. В 871 г. совместными действиями франков и византийцев г. Бари был взят, а эмират пал. Визант. император отказался в пользу Людовика II от суверенитета над Беневенто и Салерно, к-рые фактически были подчинены франк. императору с 860 г. В 872 г. Людовик II подавил мятеж беневентского кн. Адельхиса и восстание жителей Капуи (в 866 город был передан в управление маркграфу Сполето Ламберту I). Эти мятежи продемонстрировали непрочность власти франк. императора в Юж. Италии. Последующие короли И. и императоры практически не вмешивались в дела в этом регионе.

В противостоянии с Каролингами и во внутренних конфликтах лангобардские правители Юж. Италии, а также и визант. дукс Неаполя нередко прибегали к помощи арабов. Заключение союзов с мусульманами вызывало протест Римских пап *Николая I* и особенно *Иоанна VIII* (872–882), который стремился объединить франков, владетелей Юж. Италии и византийцев в борьбе против сарацин. Он предпринял попытку создать собственный флот (*Classis Pontificalis*) на основе неск. хеландиев (тяжелых военных кораблей), посланных

визант. имп. Василием I Македонянином, и др. судов, построенных в Риме. После победы в морском сражении близ Неаполя (880) визант. флот появился в Римском Порте и взял город под защиту. В 883 г. арабы разорили монастырь Монте-Кассино (оставался в упадке до сер. XI в.), в 897/8 г. они вновь появились близ Рима и разграбили мон-рь Фарфа. При имп. Людовике II в И. впервые высадились норманны, которые напали на Пизу (860).

В 873 г. папа Иоанн VIII при одобрении итал. знати стал поддерживать кор. зап. франков Карла Лысого (843–877; император с 875, король И. с 876), к-рого рассматривал как преемника Людовика II, и отверг претензии на имп. корону кор. вост. франков Людовика Немецкого (843–876). Став императором и королем И., Карл Лысый не оправдал надежд Папского престола и жителей И., полагавших, что он защитит их от сарацин. После его смерти на имп. корону и на власть в И. стал претендовать сын Людовика Немецкого Карломан, кор. Баварии (876–880; король И. с 877), к-рого поддерживали маркграфы Тосканы и герцоги Сполето, основные противники папы, неоднократно нападавшие на папские владения (в 878 маркгр. Адальберт Тосканский и герц. Ламберт Сполетский захватили папу в плен). После долгих колебаний Иоанн VIII сделал выбор в пользу короля Алеманнии, младшего брата Карломана, Карла Толстого, к-рый в 879 г. в Равенне в присутствии папы был провозглашен королем И. (имп. коронация состоялась в 881). Однако больше внимания он уделял делам в Восточно-франкском королевстве, где в 882 г. стал единственным правителем, а также в королевстве зап. франков, которое он подчинил в 884 г. С отстранением имп. Карла III Толстого от власти (887) И. вступила в эпоху политической раздробленности.

Между 702 и 752 гг. арабы часто совершали грабительские набеги на Сардинию; иногда облагали местных жителей единовременной податью. Вероятно, уже тогда на Сардинии стали появляться небольшие изолированные араб. укрепления, поддерживавшие связь с мусульм. Африкой и Испанией только по морю. С нач. IX в. Сардинию неоднократно атаковал флот Аглабидов. Власть на острове принадлежала правителю г. Кальяри, к-рый считался

визант. наместником и носил титулы судьи (*iudex*), архонта и патрикия. Император *Константин VII Багрянородный* (913–959) упоминал о том, что архонты Сардинии признавали власть Византии. Нет сведений о том, как осуществлялось преемство власти на острове, но оно проходило без прямого вмешательства К-поля. Арабское завоевание Сицилии началось ок. 826 г., когда Евфимий, командующий визант. флотом на острове, восстал против визант. имп. Михаила II Травла и обратился за помощью к аглабидскому эмиру Туниса Зиядат-Аллаху I. Мусульмане высадились на юго-западе острова, захватили Палермо, сделав его центром мусульм. владений на острове (831), затем Мессину (843), но контроль над проливом сохранила Византия, флот к-рой базировался на др. берегу, в Реджо (ныне Реджо-ди-Калабрия). В 859 г. арабы захватили Энну (Кастроджованни), в 878 г. — Сиракузы, в 902 г. — крепость Таормина, в 965 г. — острова близ Сицилии.

Специфическое положение сложилось на др. территориях, формально признававших власть Византии. В Венеции и Неаполе властвовали бывш. визант. дуксы (дуки), управлявшие соответствующими округами: в IX–X вв. их часто выдвигало местное войско, а император только утверждал. После падения Равеннского Экзархата дуксы фактически приобрели независимость. Дуксы Венеции сохраняли более прочные связи с Византией, там сложилась система выборов дукса (дожа), поэтому смена власти происходила относительно мирно. Неаполь был втянут в местные южноитальянские распри с лангобардскими герцогами Беневенто и Салерно. На рубеже VIII и IX вв. в Неаполе шла борьба за власть, к тому же нек-рые входившие в дукат общины (Гаэта, Амальфи) стремились добиться независимости. В 840 г. в Неаполе был установлен династический принцип передачи власти, династия дукса Сергия I правила в городе до нач. X в. В 877 г. епископ Неаполя Афанасий II, принадлежавший к правящей династии, объявил себя дуксом и консулом.

Как и в др. регионах, входивших в державу Карла Великого, в И. 2-я пол. VIII — 1-я пол. IX в. были временем интеллектуального и культурного подъема (т. н. *Каролингское возрождение*), хотя здесь его результаты имели более скромный характер, чем



Заставка из рукописи Павла Диакона «Комментарии к Уставу прп. Венедикта Нурсийского» (Cassin. 175. Fol. 3)

в др. частях Франкской империи. Большинство итал. деятелей Каролингского возрождения были тесно связаны с двором Карла Великого в Ахене. Павел Диакон провел несколько лет при имп. дворе, но основные его исторические произведения — «Римская история» (*Historia Romana*) и «История лангобардов» (*Historia Langobardorum*) — были созданы в Юж. Италии. «Римская история», написанная между 766 и 771 гг. в Беневенто по просьбе Адальберги, жены герц. Арихиса II и дочери последнего короля лангобардов Дезидерия, представляет собой переработку «Бревиария» Евтропия, где повествование было доведено до 553 г., окончания войны между готами и византийцами. В соответствии с политическими взглядами, господствовавшими при беневентском дворе, Павел Диакон рассматривает историю И. в тесной связи с историей Византии. «История лангобардов» была написана между 787 и 799 гг. в мон-ре Монте-Кассино в лучших традициях «варварской» историографии (Павел Диакон был знаком с сочинениями *Григория Турского*, *Беды Достопочтенного*, *Исидора Севильского*). Много внимания уделено событиям, происходившим на Востоке, в частности в К-поле, а также деятельности Римских пап. Павел Диакон составил также Житие свт. Григория Великого, переработал Житие прп. Марии Египетской. Находясь в Монте-Кассино, он завершил работу над гомилиями, начатую еще при дворе Карла Великого, а также составил комментарии к Уставу прп. Венедикта Нурсийского. Исследователи, напр. В. Хафнер, высказывали

сомнения в том, что составителем комментариев был Павел Диакон, но изложенная в произведении аскетическая доктрина близка к идеям, развитым им в гомилиях (напр., утверждение о необходимости деятельного образа жизни и физического труда, а также тезис о «превосходстве» частной молитвы над общей). Павел Диакон был известен как знаток лат. словесности, ему принадлежит эпитома соч. «О значении слов» (*De significatione verborum*) Секста Помпея Феста. Поэтические произведения Павла Диакона выдержаны в духе античных традиций. Судьбе Павла Диакона близка судьба Гильдемара, франка по происхождению, монаха аббатства Корби. В 841 г. из-за распри между сыновьями Людовика Благочестивого (Гильдемар был сторонником Лотаря) ему пришлось уехать в И. Проживал в Брешии, затем в Вероне и Чивате (близ Комо), занимался поэзией и лат. грамматикой (известно послание Гильдемара к Урсу, еп. Беневентскому, о правилах чтения). Среди его сочинений — комментарий к Уставу прп. Венедикта Нурсийского и небольшой трактат о борьбе с 8 главными страстями, основанный на соч. «О правилах общежительных монастырей» (*De institutis coenobiorum*) прп. Иоанна Кассиана Римлянина.

Из поэтов каролингского времени известен Хильдерик, аббат Монте-Кассино, написавший оду в честь своего наставника Павла Диакона (ок. 834). Выдающимся представителем школы мон-ря Монте-Кассино был аббат Бертарий. Ему принадлежат сочинения по медицине и грамматике (не сохр.), аскетические («Как следует поститься в течение года» (*Quomodo per annum ieiunandum sit*)), экзегетические, агиографические (гомилия в прозе о св. Схоластике и поэма о чудесах прп. Венедикта Нурсийского) труды.

Развитие античных традиций на основе христ. вероучения и интерес к теории лат. словесности были характерны для всех авторов Каролингского возрождения, но в И. эти явления стали преобладающими. Среди прозаических трудов Аквилейского патриарха Павлина II, знатока лат. грамматики, выделяется «Книга увещаний» (*Liber exhortationis*), ему принадлежит ряд поэтических произведений. Важной была и деятельность Аквилейского патриарха Максенция (813–826), работавшего

над кодификацией литургических текстов и составившего сборник древних обрядов крещения. Видным представителем Каролингского возрождения был Туринский еп. *Клавдий* († 827), один из активных сторонников церковной, в т. ч. иконоборческой, политики Карла Великого и его преемников.

В IX в. были написаны истории отдельных епископских кафедр. Во 2-й пол. IX в. *Анастасий Библиотекарь* отредактировал рим. «Liber Pontificalis», а также перевел на латынь «Хронографию» греч. хрониста Феофана Исповедника. Исторические жизнеописания местных епископов составляются в Равенне и Неаполе. «Книга Равеннских понтификов» (Liber pontificalis ecclesiae Ravennatis; сер. IX в.) Агнелла Равеннского, монаха аббатства св. Андрея, представляет собой сборник биографий епископов Равенны. «Книга Неаполитанских понтификов» (Liber pontificalis ecclesiae Neapolitanae), известная также как «Деяния Неаполитанских епископов» (Gesta episcoporum Neapolitanorum) датируется временем между 834 и 849 гг. и приписывается Неаполитанскому еп. *Иоанну IV Книжнику*. В нач. X в. Иоанн Диакон из Неаполя довел повествование об истории и епископах Неаполя до 872 г. Для датировки он использовал годы правления визант. императоров, но в остальном произведение написано с позиций неаполитанского «патриотизма», история франков и Римских пап излагается только в связи с церковной историей Неаполя. Агиографические сочинения Иоанна Диакона посвящены прославлению местных святых. Кон. IX в. датируется составленная в Монте-Кассино «Хроника» (Chronica S. Benedicti Cassinensis) из 3 частей, написанных, вероятно, разными авторами. В 1-й части излагается история И.— от вторжения лангобардов в 568 г. до походов имп. Людовика II в Юж. Италию (866/7); во 2-й части описаны события, происходившие в Беневенто и в Юж. Италии,— от убийства кн. Сихарда (839) до 866/7 г.; 3-я часть посвящена истории аббатства Монте-Кассино. В «Салернской хронике» (Chronicon Salernitanum; кон. IX в.) собраны сведения о событиях сер. VIII — сер. IX в. в Салерно и Беневенто. В «Истории беневентских лангобардов» (Historia Langobardorum Beneventanorum) Эрхемперта рассказывается о собы-

тиях от появления в И. лангобардов до вторжения Карла Великого (1-я гл.), а затем в своем повествовании автор ограничивается историей Беневенто и доходит до 832 г. На фоне этих локальных историй общепитал. характером выделяется «История» (Historia) пресв. Андрея из Бергамо, близкого ко двору имп. Людовика II. Сочинение посвящено истории Каролингов в И. и событиям, происходившим в империи, и начинается с краткого пересказа «Истории лангобардов» Павла Диакона (от лангобардского завоевания И. до правления Карла Великого); далее повествование становится более подробным и доведено до смерти имп. Карла Лысого.

Значительное влияние на развитие монашеской культуры в И. оказал св. *Амвросий Аутперт* († 784). Франк по происхождению, он был монахом в мон-ре Сан-Винченцо-аль-Вольгурно; в 777 г. стал настоятелем мон-ря. В 778 г. братию изгнали из мон-ря лангобарды, и Амвросий бежал в Сполето. Выдающийся экзегет, богослов аскетического направления и проповедник Амвросий Аутперт был автором «Толкования на Апокалипсис» (Expositio in Apocalypsin), аскетических сочинений «Спор между пороками и добродетелями» (Libellus de conflictu vitiorum atque virtutum) и «Речь о семи грехах» (Oratio contra septem vicia); сохранилось также неск. его гомилий. Получив хорошее образование и будучи знаком с античной словесностью, Амвросий Аутперт отличался от мн. деятелей Каролингского возрождения, нацеленных на изучение античного наследия и увлекавшихся поэзией, тем, что, напротив, гордился плохим знанием светской науки. Встречающиеся в его сочинениях идеи античной философии (стоической этики) осмыслены с позиций христ. аскетизма. Центральной в его сочинениях является идея бесстрастия, развитая до призыва отвергать все внешние «устремления», в т. ч. те, к-рые с этической т. зр. могут считаться благородными. Всякое «устремление» искажает бесстрастие, являющееся, по его мнению, истинным природным состоянием человека. Тем не менее Амвросий защищает свободу воли человека, отмечая его природную способность к духовному совершенствованию, для которого необходимы уход от внешнего мира и погружение в созерцание мира внут-

реннего. Призывая подражать Христу, Амвросий подчеркивает практическую невозможность такого подражания для мирянина. В проповедях, обращенных к мирской аудитории, он указывает на важность милосердия и справедливости, хотя эти «мирские» добродетели для него второсортны, поскольку они в отличие от монашеского бесстрастия не ведут к очищению сердца. Учение Амвросия Аутперта, хотя и касалось прежде всего монашествующих, оказало сильное влияние на мирян и на клириков. Благочестие мирян стало рассматриваться сквозь призму монашеских идеалов. Для знати особую привлекательность получила возможность окончить жизнь в монашеском чине, что стало считаться лучшим способом заслужить милость Божию.

Вероятно, под влиянием подобных идей между сер. VII и сер. VIII в. получили развитие частные церкви и мон-ри (см. *Частной церкви право*). Хотя основание церкви и мон-ря традиционно мотивировалось «спасением души» (pro remedio animae), собственник имел право на взимание с прихожан *десятины*, распоряжался имуществом и всеми доходами своей церкви, имел право назначать на церковные должности (*Арнаутова*. 2011. С. 35–41). Собор в Павии (855) осудил злоупотребления в системе частных церквей, рассматривая их как одну из причин упадка приходской жизни и обмирщения духовенства.

Соборы в Чивидале (796 или 797), в Риме (826), в Павии (855) обязывали клириков воздерживаться от участия в мирских делах, запрещали духовным лицам носить мирскую одежду, участвовать в светских развлечениях. Духовенству предписывалось ограничиваться совершением богослужений, изучением Свящ. Писания и чтением проповедей. Тем не менее епископы активно участвовали в политической деятельности; в 1-й четв. IX в. еп. Клавдий Туринский отмечал, что вынужден проводить время при дворе и в армии, вместо того чтобы предаваться душеполезному чтению и размышлениям над Свящ. Писанием (*Claudius Taurinensis*. Ep. 1 // PL. 104. Col. 839).

На итал. монашество не оказала влияния реформа св. *Бенедикта Анцианского*. Тем не менее монашеская традиция в И. в большей степени была связана с бенедиктинской традицией, чем в других регионах Ка-



Базлика св. Колумбана в Боббио.
1456–1522 гг.

ролингской империи. В IX в. при всех соборах и крупных мон-рях в И. возникли школы и скриптории. Особую известность получил скрипторий монастыря Боббио. Преподавателями словесности во мн. соборных школах были образованные епископы, напр. патриарх Аквилеи Павлин II или ирландец *Донат*, еп. г. Фьезоле. Постановления Соборов IX в. обязывали епископов заботиться о просвещении духовенства. Римский Собор 826 г. призвал епископов не принимать в клир необразованных и безграмотных людей, объяснять клирикам смысл канонических постановлений и догматического учения Церкви. Соблюдение celibата в этот период не являлось обязательным для клира, но отношение Соборов к женатому духовенству во многом было негативным. Требования ввести безбрачие духовенства звучали все более настойчиво; celibат как каноническая норма был закреплен по решению Собора в Павии (1022).

Лит.: *Bullough D. A. The Counties of the Regnum Italiae in the Carolingian Period (774–888): A Topographical Study // Papers of the British School at Rome. L., 1955. Vol. 23. P. 148–168; Drew K. F. The Immunity in Carolingian Italy // Speculum. Camb. (Mass.), 1962. Vol. 37. P. 182–197; Wickham C. Early Medieval Italy: Central Power and Local Society, 400–1000. L., 1981; Feller L. Aristocratie, monde monastique et pouvoir en Italie centrale au IX^e siècle // La royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (début IX^e siècle aux environs de 920) / Éd. R. Le Jan. Villeneuve d'Ascq, 1998. P. 325–345; он же (Феллер Л.). Стратегии аристократических семейств в отношении Церкви в Центр. Италии (IX–XI вв.) // СВ. 2011. Вып. 72(1/2). С. 225–254; *Costambeys M. Power and Patronage in Early Medieval Italy: Local Society, Italian Politics and the Abbey of Farfa, c. 700–900. Camb., 2007; Арнаутова Ю. Е. Инвестира в Церкви: Идея, практика, значение // СВ. 2011. Вып. 72(1/2). С. 22–59.**

Д. В. Зайцев

Кон. IX–XI в. В условиях политической раздробленности Сев. и Центр. Италии правители мелких и крупных герцогств и графств ве-

ли постоянные войны друг с другом, стремясь не только включить в состав своих доменных владений земли противников, но также приобрести титулы короля И. и императора, дававшие номинальную верховную власть. Ситуацию усугубляли внешние факторы, прежде всего нашествия венгров. Борьба с кочевниками побуждала итал. правителей к объединению, но в то же время усиливала раздробленность — в междоусобицах князья нередко обращались к венграм за поддержкой. Римские папы, обладавшие в И. светской властью, оказывались втянутыми в войны между крупными светскими сеньорами, к-рых, однако, они рассматривали как политических союзников в борьбе с могущественной рим. знатью.

Во 2-й пол. IX в. в И. сложились крупные территориальные княжества — герцогство Сполето, маркграфства Тоскана, Фриуль, Иврея и Монферрато, поглотившие мелкие комитаты — городские округа, управлявшиеся графами. Правители этих княжеств принадлежали крупным аристократическим семействам. Они конкурировали с королевской властью на региональном уровне и претендовали в своих владениях на роль суверенов. После низложения имп. Карла III Толстого (887) основными противниками в борьбе за титулы короля И. и императора являлись маркгр. Фриуля Беренгар I (874–924) и герц. Сполето Гвидо III (883–894). В 887 г. Гвидо претендовал на корону Западнофранкского королевства, и Беренгар, по материнской линии внук имп. Людовика Благочестивого и племянник Карла Толстого, смог получить титул короля И. (888), принеся вассальную присягу восточнофранк. кор. Арнульфу Каринтийскому (887–899). Борьба Беренгара с Гвидо Сполетским (888–889) закончилась поражением Беренгара, установлением контроля Гвидо Сполетского над Центр. и Сев.-Зап. Италией и провозглашением его королем И. (889). В февр. 891 г. Гвидо III с помощью войска заставил папу *Стефана V (VI)* (885–891) короновать его императором. Королем И. был провозглашен сын Гвидо Ламберт, в окт. 892 г. состоялась его имп. коронация. Недовольные усилением Сполетского дома правители, в т. ч. Беренгар Фриульский и папа Римский *Формоз* (891–896), призвали Арнульфа Каринтийского свергнуть

Гвидо и Ламберта. Несмотря на то что 1-й итал. поход (893) Арнульфа закончился неудачно, в 896 г. он захватил Рим и короновался императором. В том же году он покинул И.

Осенью 896 г. Ламберт Сполетский и Беренгар Фриульский заключили перемирие: Ламберт восстановил свою власть над Центр. и Сев. Италией, а Беренгар сохранил владения на северо-западе И. Новый папа, *Стефан VI (VII)* (896–897), вероятно стремясь угодить находившемуся в Риме имп. Ламберту, провел посмертный суд над папой Римским Формозом, подвергнув осквернению останки покойного, но сам был свергнут римлянами и неск. месяцев спустя убит в темнице. При его преемниках *Романе* и *Теодоре II* приговор папе Формозу был аннулирован, его тело перезахоронили в базилике св. Петра, а рукоположенных Формозом клириков восстановили в должности. Собор, созданный папой Римским *Иоанном IX* (898–900), окончательно оправдал папу Формоза. Однако, нуждаясь для защиты Рима и Церкви в поддержке Ламберта Сполетского, этот папа признал его законным императором, замалчивая факт имп. коронации Арнульфа Каринтийского. В окт. 898 г. Ламберт погиб на охоте.

С кон. IX в. стали частыми набеги на И. кочевников-венгров: разбив войско Беренгара, они напали на Фриуль и обл. Венето, в 924 г. — на Ломбардию, разграбили Павию, Бергамо, Парму, Кортону и Аквилею. В 927 г. кочевники прошли через всю И. Лишь со 2-й пол. X в. (после поражения венгров на р. Лех в 955) набеги стали менее частыми. К внешней угрозе добавлялись непрекращающиеся междоусобицы. Маркграфы Тосканы и Ивреи, Римский папа *Бенедикт IV* (900–903) составили коалицию против Беренгара I и призвали Людовика, кор. Прованса и Н. Бургундии, к-рый как прямой наследник Каролингов по жен. линии претендовал на власть в И. и имп. корону (в февр. 901 состоялась имп. коронация). Однако в 902 г., не имея возможности противостоять мятежу маркграфа Ивреи, Людовик III заключил соглашение с Беренгаром I, по условиям к-рого он должен был покинуть И., сохранив титул императора.

В 904 г., после нового поражения от венгров, Беренгар I заключил с ними договор, по к-рому обязывался

выплачивать ежегодную дань. Недовольство участием в выплате дани правителей Тосканы и княжеств Центр. Италии, для которых набеги венгров не представляли непосредственной угрозы, спровоцировало бунт против Беренгара I. В И. был призван имп. Людовик III, который, прибыв в 905 г., захватил Верону, столицу наследных владений Беренгара I. Тот отвоевал город, пленил и ослепил Людовика III. Утратив титул короля И., Людовик сохранил титул короля Прованса и продолжал именовать себя императором (до 928). Беренгару I удалось достичь компромисса с итал. знатью и отразить вторжение войск маркгр. Гуго Арльского, приближенного кор. Прованса и имп. Людовика III Слепого. Вне сферы влияния Беренгара I оставалась Юж. Италия; он не принимал участия в ее освобождении от арабов (915), в течение 20 лет грабивших земли между Римом и Неаполем, но изгнанных усилиями папы Римского *Иоанна X* (914–928) и герц. Альбериха Сполетского. В 915 г. состоялась имп. коронация Беренгара I. Маркгр. Адальберт Тосканский и герц. Альберих Сполетский признали его титул законным. Вскоре из-за конфликтов нового императора с мелкими итал. правителями начался мятеж во главе с маркгр. Адальбертом Иврейским; восставшие провозгласили королем И. кор. Рудольфа II Бургундского (912–937). Беренгар I подавил мятеж при помощи венгров. В И. вторгся Рудольф II. Его власть признали Павия, Иврея и Милан, войска Беренгара I были разбиты. Правители заключили соглашение: Беренгар сохранил за собой Сев.-Вост. и Центр. Италию, Рудольф получил Сев.-Зап. Италию. В 924 г. Беренгар I снова при помощи венгров начал военные действия против Рудольфа, но был убит в Вероне в результате заговора городской знати (7 апр. 924).

Титул короля И. перешел к Рудольфу II и был признан Венецией и Византией. Однако правители Тосканы и Сполето не признали его королем, обратившись в начавшихся междоусобицах за помощью к гр. Гуго Арльскому. Гуго при поддержке маркгр. Гвидо Тосканского и Эрменгарды, правительницы маркграфства Иврея, изгнал Рудольфа II (926) и в том же году получил корону И. в Павии из рук Миланского архиеп. Ламберта. Став королем И., Гуго ре-

организовал королевскую канцелярию, назначил на все значительные гос. посты своих сторонников, улучшил дипломатические отношения с восточнофранк. кор. *Генрихом I Птицеловом* (919–936) и визант. имп. *Романом I Лакапином* (919–944). Но избежать усобиц ему не удалось: передача Петру, брату папы Иоанна X, герц-ства Сполето (926) вызвала недовольство вдовы герц. Альбериха I Сполетского, рим. «сенатриссы» Марозии, желавшей видеть правителем Сполето своего сына. При поддержке 2-го супруга, маркгр. Гвидо Тосканского, ей удалось изгнать Петра из Рима, затем он был убит (июнь 928); папу Иоанна X заключили в тюрьму, где он вскоре умер. Новым папой стал *Лев VI* (928–929), находившийся под влиянием Марозии и Гвидо Тосканского. Кор. Гуго не вмешивался в конфликт в Риме.

Об усилении власти кор. Гуго в И. свидетельствуют передача брату короля Тосканы (Ламберт, брат и наследник маркгр. Гвидо Тосканского, был арестован и ослеплен), а племяннику — герц-ства Сполето. В 931 г. с согласия крупнейших сеньоров Сев. Италии сын Гуго Арльского Лотарь был коронован как соправитель отца. Но в Риме, где Льва VI на Папском престоле сменил сын рим. «сенатриссы» Марозии папа *Иоанн XI* (931–936), из-за недовольства браком кор. Гуго и Марозии (932) начался мятеж, к-рый возглавил сын Марозии от 1-го брака Альберих II. Мятежники захватили замок Св. ангела, где находились королевская чета и папа Иоанн XI. Королю удалось бежать, Марозию и папу заключили в темницу (папа вскоре был освобожден и провел последние годы понтификата под домашним арестом). Утвердившись в Риме, Альберих II единолично правил городом до своей смерти (954).

Неудача Гуго Арльского в Риме подорвала его авторитет, побудив представителей итал. знати вновь обратиться к Рудольфу II Бургундскому. Гуго удалось заключить с ним договор, по к-рому Рудольф отказывался от И., но взамен получал владения в Провансе. Попытки кор. Гуго ослабить возросшее влияние Беренгара, маркгр. Ивреи, и передать герц-ство Сполето своему внебрачному сыну Губерту (939) привели к союзу Беренгара с герм. кор. *Оттоном I* (936–973, император с 962). В 947 г. кор. Гуго был вынужден от-

речься от престола в пользу своего сына Лотаря (947), попавшего под контроль Беренгара Иврейского. Церковная политика Беренгара вызывала общее недовольство: он сменял епископов по своему усмотрению, при назначении на кафедру требовал от них даров, открыто продавал не только придворные и государственные, но и церковные должности; жестоко подавил волнения в Милане. Тем не менее за пределами И. авторитет Беренгара Иврейского был велик. Визант. имп. Константин VII Багрянородный именно с ним, а не с Лотарем II вел переговоры о возобновлении союза И. и Византии. После скорострительной смерти Лотаря II (22 нояб. 950) Беренгар и его старший сын Адальберт были провозглашены в Павии королями И. (15 дек. 950).

Противники Беренгара II поддерживали вдову Лотаря II, кор. Адельгейду (Аделаиду). Беренгар II заключил Адельгейду в темницу, что стало поводом для вмешательства Оттона I в дела И. В сент. 951 г. он взял Павию и был признан королем И. без избрания и коронации; тогда же был заключен его брак с Адельгейдой. Но переговоры с папой *Аганитом II* (946–955) об имп. коронации Оттона I не состоялись из-за противодействия правившего в Риме Альбериха II. Оттон I не решился предпринять поход на Рим и покинул И., оставив наместником Конрада, герц. Лотарингии. Беренгару удалось добиться признания его правителем И. на условиях вассальной присяги Оттону I (952). Он получил в управление И. без Фриуля и Тренто, присоединенных к Баварии, и сразу начал репрессии против своих противников, гл. обр. из числа епископов, а также захватил Фриуль. В 956 г. Оттон I, подавив в герм. владениях мятеж знати и восстание полабских славян, послал в И. войско во главе со своим сыном Лиудольфом Швабским, которого он, вероятно, хотел видеть королем И. Беренгар бежал на юг, но после гибели Лиудольфа (957) вместе с сыном и соправителем Адальбертом вернулся в Павию. Проводимая ими политика была направлена на усиление своего влияния: Беренгар вмешался в дела Венеции, в 958 г. даровал особую привилегию Генуе с целью ослабить влияние маркграфа Тосканы, в чьей власти находился город. В 959 г. Беренгар начал военные действия против гер-

цога Сполето, сторонника нового папы Римского *Иоанна XII* (955–964), сына правившего Римом Альбериха II. Беренгар захватил Равенну, а Адальберт напал на Папскую область. В 960 г. папа Иоанн XII обратился за помощью к кор. Оттону I, к-рый возглавил поход в И. (осень 961). В кон. янв. 962 г. Оттон I при-



Кор. Оттон I
принимает вассальную
присягу Беренгара II.
Миниатюра из «Хроники»
Оттона Фрайзингенского.
Ок. 1200 г.
(Ambros. f. 129 sup.)

был в Рим, а в праздник Сретения Господня (2 февр. 962), после принесения королем клятвы соблюдать и защищать интересы римлян и Римской Церкви (текст клятвы сохр. у Бонизона Сутрийского — *Bonizonis episcopi Sutriani Liber ad amicum*. 4 // MGH. Lib. T. 1. P. 581) папа возложил на Оттона и его супругу Адельгейду имп. короны. После коронации состоялся Собор под председательством папы и императора, где среди проч. вопросов обсуждались принципы их взаимоотношений. 13 февр. 962 г. имп. Оттон I подписал грамоту с привилегией Римской Церкви («Privilegium Ottonianum»), подтвердив границы Папской области, установленные имп. Людовиком Благочестивым, сохранив все права папы и императора в Риме, оговоренные в Римском уложении 824 г., и гарантировав Римской Церкви свободное избрание папы, к-рый перед посвящением должен был в присутствии имперских легатов принести клятву о соблюдении условий соглашения с императором.

Под властью имп. Оттона I оказались Сев. Италия, Тоскана, Сполето, в вассальной зависимости от него находились Капуя и Беневенто; с этого момента имп. престол перешел в руки герм. королей (см. *Римско-Германская империя*). Коронация в Риме, совершаемая папой от лица «римского народа», являлась по традиции обязательным условием получения имп. титула. Им-

ператор считался верховным сеньором светских владений папы в И.

Союз папы и императора был недолгим. После ухода Оттона I на север И. для войны с укрепившимся там Беренгаром II папа Иоанн XII вступил в переговоры с Адальбертом, приглашая его вернуться в И. и обещая поддержать в борьбе с императором. Папа пытался заключить союз с Византийской империей и

с венграми, призывая их напасть на герм. владения императора в его отсутствие. Оттон I, узнав

о возвращении Адальберта, с небольшим отрядом прибыл в Рим и вынудил сторонников Иоанна XII и Адальберта бежать в Тиволи (или, по свидетельству *Liber Pontificalis*, в Кампанию) (окт. 963). В нояб. того же года император созвал Собор, который низложил Иоанна XII и избрал вместо него папу *Льва VIII* (963–965). Но в Риме усилились антиимперские настроения, началось восстание (3 янв. 964). После отъезда Оттона I из Рима туда вернулся с войском папа Иоанн XII (26 февр. 964). В Ватиканской базилике состоялся новый Собор, объявивший Собор 963 г. незаконным, Иоанн XII был восстановлен в сане, а папа Лев VIII низложен (MGH. Const. T. 1. P. 532–536). Лев VIII бежал к имп. Оттону I, который начал подготовку нового похода на Рим. 14 мая 964 г. папа Иоанн XII при загадочных обстоятельствах скончался. К этому времени имп. войска подавили сопротивление Беренгара II (он попал в плен и был выслан в Бамберг, где умер в 966). Войска Адальберта были разгромлены, его брат Гвидо погиб, 2-й брат, Конрад, перешел на сторону Оттона I. Адальберт, безуспешно пытавшийся заключить союз с Византией, умер в Бургундии (972/975).

Центр. Италия и Рим оказались во власти Оттона I. Византия, сохранявшая позиции в Юж. Италии, долгое время отказывалась признать его императором. Оттон I подчинил граничавшие с визант. владениями на

юге И. княжества Капуя, Беневенто и Салерно и заставил их правителей принести вассальную присягу. Территориальный спор с визант. имп. *Никифором II Фокой* после долгих переговоров был улажен в результате династического брака имп. *Оттона II* (967–983, правил самостоятельно с 973) с визант. принцессой Феофано (апр. 972). Византия отказалась от прав на Беневенто и Капуя, а также от притязаний на Центр. Италию и Рим, но сохранила за собой Апулию и Калабрию.

В 973 г. Оттону II пришлось вмешаться в конфликт в Риме: папа *Бенедикт VI* был свергнут рим. знатью и вскоре скончался в заточении, кардинал-диак. Франко Феруччи стал антипапой *Бонифацем VII*. Оттон II направил в Рим послом гр. Сикко, тот не смог добиться освобождения законного понтифика, но изгнал Бонифация VII, к-рый бежал в К-поль. На Папский престол был избран *Бенедикт VII* (974–983). Несмотря на политическую нестабильность в И., он правил твердо и властно, положил начало реорганизации Церкви, опираясь в основном на нем. духовенство. Преемником Бенедикта VII стал еп. Петр Павийский, архиканцлер И. (папа Римский *Иоанн XIV* (983–984)), к-рого на Папский престол назначил император. После внезапной смерти Оттона II рим. сенаторы помогли антипапе Бонифацию VII захватить власть в Риме (984) и сместить нового папу, вскоре умершего в темнице.

При малолетнем кор. *Оттоне III* (983–1002; правил самостоятельно с 995, император с 996) реальная власть принадлежала имп. Феофано (до 991). Папский престол с 985 г. занимал сторонник имперской политики папа *Иоанн XV* (985–996). Отсутствие сведений о к.-л. конфликтах в Риме в период его понтификата объясняется, по мнению Ф. Грегориуса, компромиссом между императрицей и рим. знатью.

Имп. Оттон III, проводя политику возрождения и христ. обновления Римской империи (*renovatio imperii Romanorum*), которую он представлял как совокупность самостоятельных христ. королевств, подчиненных власти императора, стремился сделать Рим столицей вселенской христ. империи: он устроил на месте бывш. дворца рим. императоров свою постоянную резиденцию, организовал имп. двор по визант. образцу. На развитие имперской идеологии

сильное влияние оказали канцлер *Гериберт*, архиеп. Кёльнский (999–1021), Лев, еп. Верчелльский (999–1026), Герберт Аврилакский (впосл. папа *Сильвестр II* (999–1003)).

В 1-й пол. X в. и светская, и духовная власть в И. переживали кризис: в королевстве И. шла непрерывная борьба за престол, а в папском Риме власть в течение неск. десятилетий находилась в руках представителей аристократии (развращенность римской знати и связанных с ней Римских епископов, вероятно, нередко преувеличивалась, как, напр., в соч. «Антаподосис» *Лиутпранда Кремонского*). Политическая стабильность, связанная с правлением в И. государей Саксонской династии, способствовала подъему образования и культуры, получившему название «Оттоновское возрождение». Политика *renovatio imperii Romanorum* привела к снижению местного партикуляризма, что нашло отражение в итал. агиографии и историографии сер. IX — сер. X в. Крупнейшими христ. писателями в И. были епископы *Ратгер Веронский* († 974) и *Аттон Верчелльский* († 960). Ратгер род. в Льеже (ныне на территории Бельгии), там получил образование в соборной школе, но как писатель и как церковный деятель был прочно связан с И., где трижды занимал епископскую кафедру Вероны и трижды ее лишался, вступая в конфликт как с местным духовенством, так и с королями Гуго и Лотарем. Среди его многочисленных (56 названий) сочинений — послания, напр. «О презрении к канонам» (*De contemptu canonum*), где осуждались нравы современного ему духовенства; проповеди, агиографические сочинения (Житие св. Урсмара, краткое Житие св. Донатиана), а также «Шесть книг предисловий, или Агонистик» (*Prae-loquiorum libri VI vel Agonisticum*) с описанием социальных и нравственных человеческих типов; «Извлечение из исповедного собеседования» (*Excerptum ex dialogo confessionali*) представляет собой первый после «Исповеди» блж. Августина опыт самоанализа. Пытаясь наставить современников на путь христ. добродетели, Ратгер Веронский был пессимистически настроен к политическим изменениям своего времени, не питая надежд на то, что имп. Оттон I сможет исправить Церковь в И. Еп. Аттон Верчелльский помимо 11 сборников посланий, 18 пропове-



Имп. Оттон III на троне
в окружении святи.

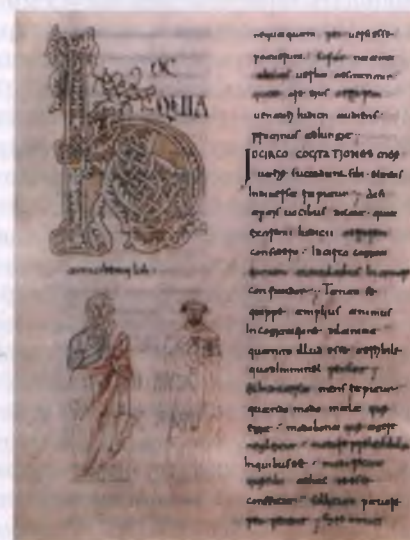
Миниатура из Евангелия Оттона III.
Ок. 1000 г. (Monac. Clm. 4453. Fol. 237)

дей и литургических текстов, связанных с почитанием свт. Евсевия Верчелльского, составил объемное толкование на послания ап. Павла (*Expositio Epistolarum Beati Pauli*), в котором продолжил традицию каролингских экзегетов, суммируя высказывавшиеся по тому или иному поводу мнения отцов Церкви. Известность принесли Аттону труды по каноническому праву. Трактат «Об обременениях Церкви» (*De pressuris ecclesiasticis*) написан в форме памфлета против вмешательства светской знати в церковные дела, причинявшего ущерб Церкви. В «Капитулярии» (*Capitulare*), посвященном дисциплине клира и мирян, автор ригористично подчеркивал неприемлемость женатого духовенства (николаитизма) и симонии (понимаемой в прямом смысле и нераспространяемой на практику *инвеституры*). Мн. идеи Оттона Верчелльского соответствовали духу реформ XI в., но влияние его сочинений было незначительным.

Наиболее заметным историком X в. стал еп. Лиутпранд Кремонский, тесно связанный со двором имп. Оттона I. В соч. «Антаподосис» (*Antapodosis* — Воздаяние) он представил историю И. от прихода к власти Гвидо Сполетского и Беренгара I Фриульского до правления Оттона I. Несмотря на тенденциозность, произведение Лиутпранда Кремонского являются ценным источником по истории папства сер. X в. и политики Оттона I по созданию имперской Церкви. Лиутпранд часто заимствовал сюжеты у античных авторов, модернизируя и встраивая их в современный ему контекст. В совершен-

стве владея греч. языком, он дважды ездил послом в К-поль, где представлял сначала интересы Беренгара II, затем Оттона I, на к-рого возлагал особые надежды, противопоставляя эпохе его правления развал, царивший до 962 г.

В агиографии этого периода намечается отход от местного партикуляризма, составляются жития неитал. святых. В сер. X в. апулийский автор Косма из Матеры написал поэму в честь древних вост. мучеников Феопомпа, Феоны и Синесия. По заказу имп. Оттона II Гумбольд, еп. Манту (966–981), составил Житие блгв. кн. Вячеслава (Вацлава) Чешского. Агиографическая традиция, сложившаяся в Монте-Кассино, была связана с почитанием прп. Венедикта Нурсийского. После того как аббатство разорили арабы, возрождению традиций монте-кассинской агиографической школы посвятил свою деятельность аббат Дезидерий (впосл. папа *Виктор III* (май–сент. 1087)). В подражание свт. Григорию Великому он составил соч. «Диало-



Иисус Христос. Свт. Григорий Великий.
Лист из рукописи «Толкование
на Книгу Иова» свт. Григория Великого
(Cassin. 82. Fol. 236)

ги», где рассказал о жизни и чудесах святых аббатства Монте-Кассино (прп. Венедикта Нурсийского, св. Схоластики и проч.).

На рубеже X и XI вв. в И. создается ряд хроник. В «Хронике» (*Chronicon*; кон. X в.) мон. Бенедикта из мон-ря св. Андрея на горе Соракта (ныне Соратте, близ Рима) представлен период с момента ухода св. Мартина Турского с военной службы и до смерти папы Римского Иоанна

XII (964). Заметно знакомство автора с трудами Григория Турского, Беды Достопочтенного, Эйнхарда, хронист использовал сведения из *Liber Pontificalis* и каролингских анналов (в частности, из Лоршских анналов). Вместе с тем в «Хронике» почти отсутствует влияние «Истории лангобардов» Павла Диакона, типичное для итал. хронистов IX в.; некоторые сюжеты (напр., рассказ о паломничестве Карла Великого в Св. землю) заимствованы, вероятно, из устной традиции. В приложении к «Хронике» Бенедикт написал «Книгу об императорской власти в городе Риме» (*De imperatoria potestate in urbe Roma libellus*), в к-рой отстаивал проимперскую позицию. Др. автор этого времени, Иоанн Диакон из Венеции, в большей степени находился под влиянием каролингской хронистики. Он занимал видное положение при доже Пьетро II Орсеоло (991–1009), интересы к-рого представлял при дворе Оттона III. Повествование в составленной Иоанном Диаконем «Хронике Венеции и Градо» (*Chronicon Venetum et Gradense*; нач. XI в.) начинается со времени военных действий, к-рые вел в И. визант. полководец Нарсес против лангобардов, и доводится до 1008 г. В отличие от «Хроники» мон. Бенедикта, посвященной в основном отношениям с франками, Иоанн Диакон больше писал об отношениях правителей И. с Византией.

После смерти имп. Оттона III (1002) начались мятежи под предводительством маркгр. Ардуина Иврейского против герм. кор. *Генриха II* (1002–1024, император с 1014). В 1013–1014 гг. Генрих II разбил Ардуина и занял Рим, где папа *Бенедикт VIII* короновал его имп. короной. В кон. 1021–1022 г. Генрих II совершил поход на юг И. с целью ослабить в этом регионе влияние Византии. На обратном пути император посетил Павию, где под его председательством прошел Собор, принявший решение о celibате духовенства. Восстание против герм. владычества в Ломбардии стало поводом для похода в И. нового герм. кор. Конрада II (1024–1039, император с 1027). Он не смог войти в Павию, где горожане закрыли перед ним ворота, поэтому его коронация была проведена в Милане. Подавив недовольство мятежных сеньоров в Сев. Италии, Конрад II прибыл в Рим, где состоялась его имп. коронация.

Активную политику по реформированию Церкви, в т. ч. в И., проводил герм. кор. *Генрих III* (1039–1056, император с 1046). Во время 1-го похода (1045–1047) король низложил Римских пап *Сильвестра III* (январь–март 1045), *Бенедикта IX* (март–май 1045) и *Григория VI* (май 1045 – дек. 1046), возведя на Папский престол своего ставленника Суитгера, еп. Бамбергского, под именем *Климента II* (1046–1047), к-рый провел имп. коронацию Генриха III (25 дек. 1046). Этот понтифик стал первым из череды «германских» пап, к-рых назначал непосредственно император (*Дамас II* (июль–авг. 1048), *Лев IX* (1049–1054) и *Виктор II* (1055–1057)). «Германские» папы, особенно Лев IX, проводили в жизнь идеи церковной реформы: боролись с симонией, с нарушениями соборных постановлений о celibате клира, с зависимостью церковных институтов от светской власти на местном уровне. Первый этап церковных реформ нашел отражение в решениях Соборов, созванных по распоряжению имп. Генриха III, — в Павии (1045), в Сутри и в Риме (дек. 1046) и во Флоренции (1055), где были рассмотрены насущные проблемы церковного управления, а также приняты меры против симонии. В отличие от своих преемников папы, возведенные на престол Генрихом III, не вступали в открытый конфликт с императором. Др. направлением политики Генриха III в И. стала борьба с норманнской экспансией в Юж. Италии: в 1047 г. император урегулировал отношения между ломбардскими и норманскими правителями, приняв от них вассальную клятву.

При герм. кор. *Генрихе IV* (1056–1106, император с 1084) отношения между Свящ. Римской империей и папством обострились. Требование независимости Церкви от светской власти, ранее реализовавшееся лишь на локальном уровне, теперь осмысливалось более широко — как независимость папства от любой светской власти, в т. ч. от императора. В Центр. Италии церковную реформу поддерживали сочетавшиеся браком маркгр. Беатриса Тосканская и герц. Годфрид Лотарингский. Их усилиями на Папский престол был избран *Николай II* (1058–1061). Созванный папой Латеранский Собор (апр. 1059) осудил симонию и передал прерогативу выборов Римского понтифика коллегии из 12 кардина-

лов, тем самым ограничив участие рим. знати в выборах; император как патриций Рима сохранил право утверждать уже избранного папу. При Николае II произошли изменения во взаимоотношениях с норманнами: гр. Рикард Капуанский при посредничестве мон. Гильдебранда (впосл. папа Римский *Григорий VII* (1073–1085)), помог Николаю II пленить антипапу *Бенедикта X* (1058–1059), а папа по Мельфийскому соглашению (авг. 1059) признал за норманнами все завоеванные ими территории в обмен на вассальную клятву.

Движение обновления монашества, начавшееся в X в. в рамках клю-



Греч. текст Литургии
свт. Василия Великого. XIII в.
(Mess. Salvad. gr. 175. Fol. 10)

нийской и лотарингской реформ, в И. распространилось только в XI в. В Юж. Италии (Калабрия, о-в Сицилия) сохранялась визант. монашеская традиция, влияние к-рой распространялось на север вплоть до Рима (число греч. монахов в Риме возросло в период иконоборческого кризиса в Византии, когда многие бежали с Востока в И.). Известностью пользовался рим. мон-рь святых Алексия и Вонифатия, основанный бежавшим с Востока в 977 г. Сергием, митрополитом Дамасским. Здесь проживали и лат. монахи, из этого мон-ря вышли миссионеры святые *Адальберт* и *Бруно Кверфуртский*. Греч. монахи пользовались расположением имп. Феофана, жены имп. Оттона II, по распоряжению к-рой был основан мон-рь Спасителя (989). Наибольшую известность приобрел Кристоферратский мон-рь (*Проттаферрата*),

основанный в 1004 г. св. Нилом Росанским и его учеником, прп. *Варфоломеем*. Греч. обители существовали в районах И., традиционно связанных с Византией, — близ Неаполя, Амальфи, Гаэты.

При папе Григории VII более радикальное толкование ключийских принципов свободы Церкви (*libertas ecclesiae*) воплотилось в *григорианской реформе*, когда консолидирующаяся вокруг папства католич. Церковь стремилась освободиться от любых форм вмешательства в ее жизнь мирян. Столкновение светской и духовной властей приняло форму борьбы за инвеституру епископов и аббатов — со 2-й пол. XI в. назначение и введение в должность церковных иерархов светскими правителями стали рассматриваться папами как симония (подробнее см. *Инвеститура*). В 1083 г. кор. Генрих IV захватил Рим и осадил папу в замке Св. ангела, а весной 1084 г. созванный им Собор низложил Григория VII и избрал вместо него антипапу *Климента III*, который провел имп. коронацию Генриха IV (март 1084). Однако, когда к Риму с большой армией подошел вассал папы Григория VII норманнский герц. Роберт Гвискар, император поспешил отступить, а норманны разграбили город. Григория VII они с почестями вывезли из Рима и предоставили ему убежище в Салерно, где он скончался в 1085 г. После смерти Григория VII в Риме развернулась борьба между антипапой Климентом III и папой *Урбаном II* (1088–1099).

Активную поддержку Римским папам Григорию VII и Урбану II в их

также Мантуей, Пармой, Реджо, Пьяченцей, Феррарой, Моденой, герцогством Сполето, частью Папской области и Анконской маркой. Все эти земли, «наследство Матильды Тосканской», она передала по завещанию Римской Церкви; позднее они стали предметом спора между императорами и папами.

В XI в. возросло значение городов Сев. Италии и Тосканы как торговых и ремесленных центров — Милана, Павии, Бергамо, Модены, Кремоны и др. В итал. городах развивались товарно-денежные отношения; в Лукке и Павии с IX в. чеканили монету. С расширением торговых связей возникала экономическая специализация разных областей И., а ярмарки приобретали общеевроп. значение. Развивались города Ломбардии, расположенные на торговых путях в долине р. По. Главные торговые города И. — Анкона, Пиза, Генуя и Венеция торговали с Византией и Левантом, основывали там фактории. Через южноитал. порты — Амальфи и Бари — велась посредническая торговля: в Византию экспортировались зерно, оливковое масло, оружие, в И. ввозились вост. товары.

С XI в. в И. городские общины начали борьбу за право на самоуправление, адм., судебную и финансовую независимость (т. н. коммунальное движение); его расцвет приходится на XII в.). На этом этапе коммунальное движение часто сочеталось с борьбой за реформу Церкви против ее обмирщения, роста богатств, отхода от раннехрист. идеалов. В Милане в 30–70-х гг. XI в. произошло неск. восстаний против власти архиепископа, под управлением к-рого находился город. Объединение сторонников церковной реформы получило название «па-

ника целибата католич. духовенства. В 1057 г. мон. Гильдебранд (впосл. папа Григорий VII) поддержал миланских патаренов, требовавших «свободных выборов» епископов. Папа Николай II отправил в город делегацию во главе с Петром Дамиани и Ансельмом да Баджо (впосл. папа *Александр II* (1061–1073)), которые принудили Миланского архиепископа подчиниться решениям Латеранского Собора 1059 г. Позднее папа Александр II оказывал патаренам поддержку. Действия патаренов способствовали ослаблению власти архиепископа над городской общиной и подготовили провозглашение миланской коммуны в 1097 г.

С ростом городов связано распространение в И. мн. еретических движений: *катаров*, арнольдистов — последователей учения *Арнольда Брешианского*, вальденсов и др. В нач. XI в. катары распространились в Пьемонте, а в XII в. они создали на севере И. собственную религ. организацию с разветвленной структурой во мн. ломбардских городах — Милане, Брешии, Вероне, Виченце и Флоренции.

В X в. в Юж. Италии и на Сицилии существовали мусульм. эмираты (Барийский, Сицилийский), угрожавшие визант. власти в этих регионах. Папе Римскому Иоанну X, объединившему силы Византии и нек-рых правителей Центр. и Юж. Италии, удалось нанести неск. поражений арабам (915). Наиболее долговременным (с IX по XI в.) было мусульм. присутствие на Сицилии. Остров находился под властью суннитской династии Аглабидов, затем шиитской династии Фатимидов и фактически независимой династии сицилийских эмиров Кальбитов. Население Сицилии было разнородным: мусульмане, прибывшие из Сев. Африки, обращенные в ислам местные жители, христиане — католики и правосл. греки, иудеи. Немусульм. подданные Сицилийского эмирата могли сохранять свою веру, являясь *зиммиями* с более низким правовым статусом, чем у мусульм. населения: они платили подушную подать (джизью) и поземельный налог (харадж). Эмиры способствовали росту городов и развитию сельского хозяйства на Сицилии, покровительствовали наукам и искусствам. Кальбитский эмир Абу аль-Касим (969–982) попытался расширить свои владения за счет Калабрии. Против него выступил герм.



Фасад собора
Сан-Джорджо-Мартире
в Ферраре. XIII в.

противостоянии имп. Генриху IV и его сыну Генриху V (1106–1125, император с 1111) оказывала маркгр. Матильда Тосканская († 1115), владевшая к нач. XII в. помимо Тосканы

кубината в среде католич. духовенства. После смерти Миланского архиеп. Ариберта да Интимьяно (1045) миланцы не приняли назначенного императором архиепископа, против-

имп. Оттон II, но потерпел поражение близ г. Кротоне в Калабрии (982). Потери императора составили ок. 4 тыс. чел., среди к-рых были князь Беневенто и мн. представители нем. знати (Аугсбургский епископ, маркграф Мерзебурга и др.). Арабы не смогли развить наступление и вернулись на Сицилию. В XI в. на острове начались внутренние междоусобицы, но арабы продолжали совершать набеги на побережье Юж. Италии. В 1038 г. на острове высадились экспедиция визант. полководца Георгия Маниака, к к-рому за помощью в борьбе с братом обратился эмир аль-Акаль. За 2 года византийцам удалось освободить от арабов вост. часть Сицилии, но в 1040 г., воспользовавшись тем, что Георгий Маниак был отозван в К-поль по обвинению в измене, арабы восстановили власть над островом.

В нач. XI в. в Юж. Италии значительно ослабла власть Византии; против визант. господства неоднократно восставали апулийские лангобарды (крупнейшее восстание произошло в 1009–1018). Визант. катепану (наместнику) Василию Боианнесу некоторое время удавалось противостоять лангобардам. После его смещения (1028) Византия окончательно утратила свое влияние в регионе, вскоре он был завоеван норманнами. Один из норманнских отрядов сражался в Апулии на стороне византийцев. В 1030 г. их предводитель Райнульф Дренго стал правителем графства Аверса. Как союзников норманнов использовали и лангобардские правители Юж. Италии. Так, князь Салерно Гаймар IV (1027–1052) пожаловал др. предводителю норманнов, Вильгельму де Отвилю, титул графа Мельфи и предоставил право создавать новые баронства на отвоеванных у Византии землях. Позже гр. Дрого (1046–1051), брат и преемник Вильгельма де Отвила, присягнул на верность имп. Генриху III, что узаконило власть норманнов в Юж. Италии. В 1047 г. Дрого, приняв титул «герцог и магистр Италии, граф норманнов всей Апулии и Калабрии» (*dux et magister Italiae comesque Normannorum totius Apuliae et Calabriae*), захватил Беневенто, а барон Рикард Дренго, единолично правивший графством Аверса, — Капую (1062). В Юж. Италии сложилось 2 норманнских государства: династия Дренго утвердилась в графстве Аверса, а динас-

тия Отвиль — в герцогстве Апулия и Калабрия.

Возросшее могущество норманнов, разорение ими мон-рей и грабежи населения на землях, относившихся к Папской области, привели к конфликту с Римскими папами. Папа Лев IX заключил союз с визант. катепаном Аргиром, но ему не удалось привлечь на свою сторону лангобардского правителя Салерно Гизульфа II (1052–1077), не желавшего конфликтовать с норманнами; в результате папская армия была



Интерьер
ц. Санта-Мария-дель-Лаго
в Москуфо. 1159 г.

разбита (июнь 1053), Лев IX попал в плен, из к-рого был освобожден весной 1054 г. Во 2-й пол. XI в. отношения между Римскими папами и норманнскими правителями улучшились. В 1059 г. папа Николай II признал гр. Аверсы Рикарда I (1049–1078) князем Капуанским, а Роберта Гвискара, к-рый к тому времени захватил власть в Апулии и Калабрии, — герцогом Апулии, Калабрии и еще не завоеванной Сицилии. Норманнские правители принесли папе вассальную присягу. При поддержке Римских пап Роберт Гвискар упрочил свое положение на юге Апеннинского п-ова. Женившись на сестре правителя Салерно Гизульфа II, он мог претендовать на владения последнего лангобардского княжества в Юж. Италии. После того как Роберт Гвискар захватил Салерно (1076), Гизульф II капитулировал, передав герцогу почитавшуюся в Салерно реликвию — зуб ап. Матфея. Салерно стал новой столицей герцогства Апулия, в к-рой по приказу Роберта Гвискара было начато строительство собора в честь ап. Матфея.

После захвата Салерно Рикард I Дренго и Роберт Гвискар напали на Беневенто, князь которого был вассалом папы Римского. Папа Григо-

рий VII отлучил норманнских правителей от Церкви. После скоропостижной смерти Рикарда I его сын Иордан (Журден) снял осаду с Неаполя и принес вассальную присягу папе, а Роберт Гвискар отказался идти на уступки. Из-за угрозы очередного вторжения герм. императора папа был вынужден примириться с Робертом Гвискаром, приняв от него вассальную присягу (1080) и признав присоединение Салерно и Амальфи к владениям герцога в Апулии и Калабрии. После смерти Роберта Гвискара (июль 1085) между его законным наследником Рожером I Борсой и сыном-бастардом Боэмундом (см. *Боэмунд Тарентский*) на-

чалась борьба за власть в Юж. Италии. Боэмунду удалось создать из уступленных ему в Апулии земель Тарентское княжество. Вместе с племянником

Танкредом Боэмунд принял участие в 1-м крестовом походе, в 1098 г. стал 1-м правителем Антиохийского княжества. Он способствовал избранию Пизанского архиеп. *Дауберта* лат. патриархом Иерусалима. В 1106 г. Боэмунд женился на дочери франц. кор. Филиппа I Констанции и вернулся в Тарент после поражения от визант. имп. Алексея I Комнина.

В 50–70-х гг. XI в. норманны вытеснили арабов с Сицилии. Младший брат и вассал герц. Роберта Гвискара Рожер де Отвила, воспользовавшись распрями между сицилийскими эмирами, в 1060/61 г. вторгся на Сицилию и захватил Мессину, разбив арабов в битве при Каср-Янна (Кастроджованни, ныне Энна). Из-за недостаточной помощи Роберта Гвискара и малочисленности войска Рожера де Отвила завоевание острова заняло 30 лет. Вражда среди эмиров и поддержка христианского населения способствовали успеху норманнов; в 1072 г. они захватили Палермо. Получивший титул графа Сицилии Рожер I подчинил эмира Ибн Хамуда (1087), к-рый стал его вассалом и принял христианство, как и мн. представители араб. элиты, переходившие на сторону нового графа Сицилии. В 1091 г. норманны



Базлика Санта-Мария-Маджоре
в Сипонто. 1023–1050 гг.

захватили последние мусульм. центры на Сицилии, а также о-в Мальта. 5 июля 1098 г. гр. Рожер I за успехи в войне с сарацинами получил от папы Римского Урбана II наследственную привилегию — «Сицилийскую легацию», дарующую правителям Сицилии в их владениях полномочия папского легата, представителя высшей духовной власти. Папа обязывался не отправлять на Сицилию легатов без согласия графа; Рожер и его наследники сами определяли, кто из епископов будет присутствовать на созываемых папой Соборах. Папа *Пасхалий II* (1099–1118) попытался ограничить эту привилегию в булле, адресованной гр. Рожеру II (1117), но папа *Адриан IV* (1154–1159) признал привилегию правителей Сицилии (отменена папой *Иннокентием III* (1198–1216)).

В Калабрии последняя византийская крепость Реджо была захвачена норманнами в 1060 г. Однако в том же году войска визант. имп. *Константина X Дуки* (1059–1067) отвоевали большую часть Апулии: до 1068 г. в противостоянии византийцев и норманнов сохранялся паритет. Лишь при имп. *Романе IV Диогене* (1068–1071) из-за угрозы в М. Азии со стороны турков-сельджуков часть визант. войск была переправлена из И. на Восток, и Роберту Гвискару удалось восстановить власть над Апулией. После 3-летней осады (1069–1071) он захватил г. Бари, что означало утрату Византийской империей всех владений в Юж. Италии. Завоевание норманнами визант. владений в Юж. Италии сопровождалось изменениями в церковной структуре. В Апулии и Калабрии *византийский обряд* повсеместно вытеснялся рим. обрядом (в отдельных анклавах визант. обряд сохр. до XVII в.); после кончины греч. епископов вакантные кафедры занимали лат. прелаты. До XI в. гречес-

кими оставались кафедры Джераче, Кротоне, Санта-Северина, Оппидо, Бова и Россано. Лат. митрополия была основана в Салерно, в 1078 г. еп. Реджо Василий был смещен по указанию Роберта Гвискара. Герцог поощрял создание в Юж. Италии лат. монашеских общин — он основал в Калабрии аббатство св. Евфимия, сделал значительные пожертвования мон-рю. Политика Роберта Гвискара и папы Григория VII, поддерживавшего насильственную латинизацию греч. мон-рей в Юж. Италии, способствовала оттоку греч. монахов на Сицилию, где отношение к ним норманнских правителей было более терпимым.

В XI в. были составлены анонимные «Барийские анналы» (*Annales Barenses*), охватывающие период с нач. VII в. до 1043 г., и «Хроники» Лупа (*Annales Lupi protospatrii*), бывш. визант. протоспафария, а вполсл., вероятно, монаха в Матере, где описаны события с 860 по 1102 г. (утверждение норманнов в Апулии). Хроники написаны на латыни, но принадлежат к традиции визант. историографии.

Лит.: *Amari M.* Storia dei Musulmani di Sicilia. Firenze, 1854. Vol. 1; *Грегоровиус Ф.* История города Рима в средние века: От V до XVI ст. СПб., 1904. М., 2008; *Gay J.* L'Italie méridionale et l'Empire Byzantine. P., 1904; *Chalandon F.* Histoire de la domination normande en Italie et en Sicilie. P., 1907; *Fedele P.* Ricerche per la storia di Roma e del papato nel sec. X // Archivio della società romana di storia patria. R., 1910. Vol. 33. P. 177–247; *Curtis E.* Roger of Sicily and the Normans of Lower Italy. N. Y., 1912; *Bossi G.* I Crescenzi: Contributo alla storia di Roma e dintorni dall 900 al 1012. R., 1915; *Kölmel W.* Rom und der Kirchenstaat im 10. und 11. Jh. B., 1935; *White L. T.* Latin Monasticism in Norman Sicily. Camb. (Mass.), 1938; *Cahen Cl.* Le Régime féodal de l'Italie normande. P., 1940; *Brezzi P.* Roma e l'Impero medioevale. Bologna, 1947; *Fasoli G.* I re d'Italia (888–962). Firenze, 1949; *Waley D.* «Combined Operations» in Sicily 1060–1078 // Papers of the British School in Rome. L., 1954. Vol. 22. P. 118–125; *Northwich J.* The Normans in the South, 1016–1130. L., 1967; *Krueger H. C.* The Italian Cities and the Arabs before 1095 // A History of the Crusades / Ed. K. M. Setton. Madison, 1969². Vol. 1. P. 40–53; *Menager L.-R.* Hommes et institutions de l'Italie Normande. L., 1981; *Wickham C.* Early Medieval Italy: Central Power and Local Society (400–1000). L., 1981; *Cowdrey H. E. J.* The Age of Abbot Desiderius: Montecassino, the Papacy, and the Normans in the 11th and Early 12th Cent. Oxf., 1983; *Formazione e strutture dei ceti dominanti nel medioevo: Marchesi, conti e visconti nel regno italico (sec. IX–XII).* R., 1988. Vol. 1: Atti del primo Convegno di Pisa, 10–11 maggio 1983; *Tabacco G.* The Struggle for Power in Medieval Italy. Camb.; N. Y., 1989; *Kreutz B.* Before the Normans: Southern Italy in the 9th and 10th Cent. Phil., 1991; *Taviani-Carozzi H.* La Principauté Lombarde de Salerne. R., 1991.

2 vol.; *Martin J.-M.* La Pouille du VI et XII siècle. R., 1993; *idem.* Italies normandes (X^e–XII^e siècles). P., 1994; *Takayama H.* The Administration of the Norman Kingdom of Sicily. Leiden; N. Y., 1993; *Les Normands en Méditerranée* / Ed. P. Bouet, F. Neveux. Caen, 1994; *Christie N.* The Lombards. Oxf., 1995; *Skinner P.* Family Power in Southern Italy: The Duchy of Gaeta and its Neighbours, 850–1139. Camb.; N. Y., 1995; *Loud G. A.* Continuity and Change in Norman Italy: The Campania in the 11th and 12th Cent. // J. of Medieval History. Amst., 1996. Vol. 22. P. 313–343; *idem.* The Age of Robert Guiscard: Southern Italy and the Norman Conquest. Harlow; N. Y., 2000; *Rosenwein B.* The Family Politics of Berengario I, King of Italy (888–924) // Speculum. Camb. (Mass.), 1996. Vol. 71. P. 247–289; *Kennedy H.* Sicily and al-Andalus under Muslim Rule // The New Cambridge Medieval History / Ed. T. Reuter. Camb., 1999. Vol. 3. P. 646–669; *Italy in the Early Middle Ages, 476–1000* / Ed. C. La Rocca. Oxf., 2002; *Brown G. S.* The Norman Conquest of Southern Italy and Sicily. L., 2003; *Italy in the Central Middle Ages, 1000–1300* / Ed. D. Abulafia. Oxf.; N. Y., 2004; *Феллер Л.* Беренгарий I у власти: Король Италии (888–915), император (915–924) // СВ. 2010. Вып. 71(1/2). С. 10–30; *Арнаутова Ю. Е.* Инвестиатура в церкви: идея, практика, значение // СВ. 2011. Вып. 72(1/2). С. 22–59.

Д. В. Зайцев, Ф. М. Панфилов,
Э. П. К.

XII в. В Сев. Италии в нач. XII в. статуса коммуны (путем получения коммунальной хартии от императора или папы) добились общины Флоренции, Венеции, Генуи, Падуи, Сиены, Лукки, Болоньи, Мантуи, Пизы, Кремоны, Феррары и др. Законодательная власть в коммуне принадлежала собранию горожан (*arengo*, *parlamento*). Исполнительные функции делегировались коллегии консулов. Число консулов, обычно избираемых от каждого из районов города, варьировалось от 2 до 12 чел. Свидетельства о должности консулов в Асти относятся к 1093 г., в Павии — к 1105 г., в Болонье — к 1123 г., в Брешии — к 1127 г. Консулам подчинялись новые магистратуры — судьи, нотариусы, камерарии и др. Власть консулов ограничивалась Генеральным советом или Советом доверия (*Креденца*), их членами были представители влиятельных семейств (*патрициата*) в городе. Этим советам постепенно переходили функции, к-рые ранее принадлежали общему собранию горожан, — издание законов и выбор магистратов. Вместе с системой коммунального самоуправления оформлялось и городское право, в к-ром сочетались нормы рим. права (*Кодекс Юстиниана*), укоренившегося в городах Сев. Италии *лангобардского права* («*Эдикт Ротари*») и местного обычного права (*consuetudines, usus*), к-рое час-

тично восходило к Кодексу Феодосия, частично — к отдельным статутам лангобардов. В XII в. возникли и активно развивались такие формы городского права, как статуты, при-



*Подеста Генуи
Друд Марцеллин
с консулами и советниками.
Миниатюра из кн. «Annales
Januenses». 1189–1196 гг.
(Paris. lat. 10136. Fol. 114v)*

нимаемые общим собранием или сенатом городской коммуны, и формулы клятв, которые произносили должностные лица (*brevia, breve communis*).

Вплоть до Констанцкого соглашения 1183 г. городские коммуны не обладали офиц. юридическим статусом и действовали через посредство местных светских или церковных сеньоров, имевших право заключать договоры и вершить правосудие. С этим не в последнюю очередь связано сращение прежней адм. верхушки с институтами городской коммуны в Генуе, Флоренции, Пизе и Милане. Необходимость обеспечить города продовольствием, а горожан — относительно спокойным существованием способствовала росту территориальной экспансии коммун и подчинению городу обширной территории (контадо, дистретто), включавшей не только сельские поселения, но и десятки крепостей, а иногда и мелкие города. Субъектом права, управлявшим присоединенными территориями, также становился сеньор города, как, напр., архиепископы Пизы и епископы Сиены. Отношения коммун с местными сеньорами сопровождалась конфликтами за политическое влияние между коммунальными и сеньориальными структурами, между группировками знатных семейств, между знатью и народом, позже между сторонниками Римских пап (гвельфами) и сторонниками императоров (гибеллинами). Эти конфликты, развиваясь почти во всех городах, приводили к разным результатам: в Аквиле и в Тренто прочно утвердилась власть местных церковных иерар-

хов; в Милане победу одержала городская коммуна — с 1117 г. власть в городе окончательно закрепилась за коллегией консулов; иногда борьба затягивалась и приводила к печальным последствиям. Так, г. Асти по призыву местного епископа в 1155 г.

был разрушен **Фридрихом I Барбароссой** (1152–1190, император с 1155). Мн. городские коммуны

долгое время не могли добиться автономии: в Вероне правили графы Гандольфини, в Эсте — маркизы д'Эсте, в Падуе и Тревизо — епископы, во главе объединившихся Фриуля и Аквилеи стоял патриарх Аквилеи, в обширном диоцезе Тренто власть принадлежала епископу. В Венеции в ходе реформ 1172–1173 гг. демократическая форма правления сменилась олигархическим устройством.

Усиление независимых и богатых городов-коммун в Сев. и Центр. Италии имело следствием ослабле-



*Имп. Фридрих I Барбаросса.
Миниатюра из «Иерусалимской
истории» Роберта Реймского.
1188–1189 гг. (Vat. lat. 2001. Fol. 1)*

ние власти и влияния герм. императоров на итал. территориях, входивших в состав Свящ. Римской империи. Городские коммуны узурпировали права, изначально принадле-

жавшие центральной власти, т. н. *regalia*, — чеканку монеты, сбор дани и различных пошлин. При имп. Генрихе V в Сев. Италии начались войны за влияние и территорию между городами. Постепенно Сев. и Центр. Италия превращалась в конгломерат мелких княжеств, враждовавших между собой. Милан боролся за преобладание в Ломбардии (1118–1129) с Комо, Кремоной и Павией; к 40-м гг. XII в. Милану были подчинены территории до юж. склонов Альп. В Пьемонте важнейшими городами стали Асти, где продолжалась борьба между коммуной и епископом, и Турин. В Лигурии доминировала Генуя, на суше соперничавшая с Савоной, а на море — с Пизой и Луккой (поводом для конфликтов стал вопрос о контроле над островами Сардиния и Корсика, важными пунктами средиземноморской торговли). В Анконской марке и герцогстве Сполето, находившихся в стороне от главных торговых путей, развитие городов не было столь бурным как на севере И. В этом регионе конфликты случались в основном из-за пахотных земель. Города, расположенные вдоль крупных дорог, объединялись в союзы, в герцогстве Сполето центрами таких союзов были Перуджа и Сполето.

Политические события в И. определяло противостояние папства и Свящ. Римской империи, проявлявшееся в избрании антипап и церковных схизмах, которые ослабляли власть законных понтификов и авторитет католич. Церкви, способствовали распространению ересей и обостряли раскол внутри монашеских орденов.

«Спор об инвеституре», достигший апогея в период правления имп. Генриха IV, в XII в. был в основном решен. Кор. Генрих V предпринял неск. походов в И. с целью подчинить Папский престол и заключить окончательное соглашение в вопросе об инвеституре. В 1111 г. в Риме состоялась имп. коронация Генриха V. Тогда же папа Римский Пасхалий II подписал документ, подтверждавший право светских правителей совершать инвеституру церковных иерархов до их рукоположения в сан («*Pravileg*»), что вызвало недовольство среди кардиналов и франц. католич. духовенства. Одним из главных противников «*Pravileg*» стал архиеп. Гвидо Вьеннский (вплосл. папа *Каллист II* (1119–1124)). Заняв

Папский престол, Каллист II вновь начал борьбу против вмешательства императора в дела католич. Церкви, требуя отказаться от инвеституры церковных иерархов светскими правителями как от еретической практики. Собор в Реймсе (1119) одобрил подобную политику: имп. Генрих V и избранный при его поддержке антипапа Григорий VIII (1118–1121) были отлучены от Церкви. В 1121 г. под давлением герм. духовенства императору пришлось начать переговоры, завершившиеся заключением *Вормского конкордата* (1122). Согласно этому компромиссному решению, империя условно делилась на 3 части в соответствии с возможностями императора влиять на выборы и инвеституру церковных иерархов: в И. и в Бургундии правитель должен был провести церемонию инвеституры в течение 6 месяцев после избрания епископа.

Вормский конкордат означал завершение противостояния Римских пап и императоров в вопросе об инвеституре, формальная победа осталась за папами, но вполн. их авторитет был подорван церковными схизмами 1130–1138 гг. и 1159–1177 гг. После смерти *Гонория II* (1124–1130) на Папский престол были избраны сразу 2 кандидата. Большинство кардиналов выступили за кандидатуру Пьетро Пьерлеони (антипапа *Анаклет II* (1130–1138)), прочие при поддержке рим. семейства Франджипани избрали понтификом Григорио Папарески ди Гвидино (папа *Иннокентий II* (1130–1143)). Анаклет II захватил Рим и вынудил Иннокентия II бежать сначала в принадлежавшую его семье крепость в Трасевере, а затем через Пизу и Геную во Францию. Путем дипломатических переговоров Иннокентий II добился того, что законность его прав на Папский престол признали англ. и франц. короли, североитал. коммуны, а также избранный герм. кор. Лотарь III (1125–1137, император с 1133). Показав себя активным приверженцем григорианской реформы, папа Иннокентий II заручился поддержкой монашеских орденов, в первую очередь Клунийской конгрегации, регулярных каноников, цистерцианцев (сторонником папы был католич. св. *Бернард Клервоский*). Союзником антипапы Анаклета II, под властью к-рого находился Рим, стал Рожер II, гр. Сицилии, объединивший всю Юж. Италию



Иисус Христос коронует Рожера II. Мозаика ц. Санта-Мария-дель-Аммиралео (Марторана) в Палермо. 1146–1151 гг.

(в 1130 Анаклет II признал его королем Сицилии). В 1132 г. кор. Лотарь III, желая получить имп. корону, совершил поход в И., что позволило папе Иннокентию II на некоторое время установить частичный контроль над Римом и провести имп. коронацию Лотаря III. Папа отказался в пользу Лотаря от прав на земли, входившие в «наследство Матильды Тосканской» (император получил их от понтифика в качестве фьефа и потому считался его вассалом). Но сразу после имп. коронации Лотаря III, вернувшегося в Германию, Иннокентий II был вынужден покинуть Рим, где власть по-прежнему удерживал антипапа Анаклет II, и укрыться в Пизе. В 1136 г. Лотарь III предпринял новый поход в И., но схизма завершилась только после смерти Анаклета II и отречения его преемника антипапы *Виктора IV* от Папского престола (1138). На *Латеранском II Соборе*, созванном папой Иннокентием II весной 1139 г., Анаклет II и Виктор IV были осуждены и официально признаны антипапами, их союзник, сицилийский кор. Рожер II, отлучен от Церкви. Собор также признал еретическими учения Петра де Брейса и Арнольда Брешианского, ученика Петра *Абеляра* и активного сторонника радикального реформирования католич. Церкви.

Несмотря на преодоление схизмы, Иннокентию II и его преемникам не удалось добиться признания папской власти в Риме. В 1143 г. в

городе началось восстание. Мятежники укрепились на Капитолийском холме, где был учрежден центральный орган управления городом — сенат. При попытке штурма Капитолия папа *Луций II* (1144–1145) был убит попавшим ему в голову камнем. В Рим прибыл Арнольд Брешианский. Заняв главенствующее положение среди сопротивлявшихся папе горожан, он возглавил Римскую республику (1145–1155), выступая за лишение Римского понтифика светской власти при сохранении за ним верховенства над католич. Церковью. Восставшие безуспешно пытались наладить отношения с кор. Конрадом III (1138–1152), а после его смерти — с кор. Фридрихом I Барбароссой.

Церковная схизма 1159–1177 гг. развивалась в иной политической ситуации. С одной стороны, правители Сицилийского королевства к этому времени стали рассматриваться как главные союзники Римских пап (в 1156 было заключено Беневентское соглашение). С др. стороны, заинтересованность североитал. городов в исходе противостояния законных понтификов и «императорских» антипап способствовала тому, что влияние городов на церковную политику возросло. Кроме того, если в схизме 1130–1138 гг. новые институты католич. Церкви (в первую очередь монашеские ордены) поддерживали законного папу Иннокентия II, то теперь раскол произошел и в самих орденах. В результате схизма 2-й пол. XII в. не завершилась после смерти одного из избранных пап, а продолжалась более 20 лет. Она была тесно связана с итал. политикой герм. кор. Фридриха I Барбароссы и с новым этапом противостояния Свящ. Римской империи и папства. В 1153 г. папа Римский *Евгений III* (1145–1153) заключил с герм. королем Констанцкий договор, согласно к-рому Фридрих I (ему был обещан имп. титул) должен был содействовать восстановлению папской власти в Риме и в Папской области. В 1155 г. папа Адриан IV наложил на Рим интердикт, и Арнольд Брешианский был вынужден покинуть город. Он попал в плен к Фридриху Барбароссе, который выдал его папе. Арнольд Брешианский был повешен как еретик. В июне 1155 г. в Ватиканской базилике состоялась имп. коронация Фридриха I Барбароссы, но, нарушив условия Кон-

станцского договора, он отказался сражаться с римлянами и восстановить власть папы над городом. Противоречия между императором и папой, а также пошатнувшееся господство императора в Сев. и Центр. Италии определили направления итал. политики Фридриха Барбароссы. Его 2-й поход в И. был совершен с целью укрепить имп. власть над североитал. городами. В 1158 г. на Ронкальском сейме были приняты разработанные болонскими легистами, которые выступали в качестве советников Фридриха Барбароссы, т. н. Ронкальские законы, подтвердившие право на имп. регалии (*lex regalia*) — адм., судебные и финансовые prerogatives, находившиеся в распоряжении городских коммун. Согласно Ронкальским законам, отсылавшим к рим. праву, за императором признавалось верховенство над законами коммун (*lex omnis iurisdictio*), ему возвращались имп. регалии, предоставлялось право на строительство замков в любом месте (*lex palaci et pretoria*) и на взимание податей в И. (*lex tributum*). Решения Ронкальского сейма стали причиной недовольства североитальянских городов, к-рое Фридрих I жестко и решительно подавил: в 1159 г. был разрушен г. Крема, в 1162 г. — Милан (после взятия города император переправил в Кёльн мощи «трех царей» (см. *Волхвы*)).

После смерти папы Адриана IV в 1159 г. в коллегии кардиналов произошел раскол — большинством голосов папой был избран советник умершего понтифика и противник Фридриха I кард. Роландо Бандинелли, принявший имя Александр III (1158–1181), но проимперски настроенные кардиналы и рим. знать признали папой кард. Оттавиано Кресценция (антипапа Виктор IV (V) (1159–1164)). Фридрих Барбаросса, опираясь на традиции имперской Церкви, предусматривавшие право императора выступать посредником и решать споры, связанные с избранием Римского понтифика, созвал Собор в Павии (1160), который подтвердил законность избрания Виктора IV, а Александра III объявил антипапой. Однако Франция, Англия, Сицилийское королевство, многие североитальянские коммуны выступили на стороне Александра III. Виктор IV (V) не был признан законным понтификом, а оставался «германским» папой. Еще меньшей поддержкой пользовались антипа-

пы Пасхалий III (1164–1168) и Каллист III (1168–1178).

После смерти сицилийского кор. Вильгельма I, союзника Римских пап, имп. Фридрих Барбаросса предпринял новый поход в И., чтобы укрепить там свою власть и захватить в Риме папу Александра III. В 1167 г. император взял Рим, папа бежал в Беневенто, однако из-за начавшейся в герм. армии эпидемии чумы Фридриху Барбароссе пришлось отступить на север. Неудачный военный поход и разграбление Рима имп. войсками способствовали складыванию союза североитал. коммун против императора — Ломбардской лиги городов во главе с Кремоной (1167). В состав лиги вошла Веронская лига во главе с Венецией, созданная в 1164 г. Для координации военных действий был организован регулярно собиравшийся совет лиги, к-рый состоял из ректоров — представителей городов, как правило консулов. Ломбардскую лигу поддерживали папа Александр III, визант. императоры и правители Сицилийского королевства. Союз с папой был подтвержден строительством в Пьемонте крепости Александрии, названной в честь понтифика. Создание Ломбардской лиги, а также угрозы со стороны папы Александра III передать имп. титул и имп. инсигнии в Византию, если Фридрих I, отлученный на тот момент от Церкви, не покается, стали причинами нового похода императора в И. (1174–1178). Фридриху I Барбароссе не удалось захватить Александрию, а 29 мая 1176 г. он потерпел поражение от войск Ломбардской лиги в битве при Леньяно. В 1177 г. в Венеции император провел переговоры с папой Александром III и представителями лиги: было заключено перемирие сроком на 6 лет, законность избрания Александра III официально признавалась Фридрихом I. В 1178 г. антипапа Каллист III отрекся от престола в пользу Александра III, а избранный после этого в Риме антипапа Иннокентий III (1179–1180) не имел реальной поддержки. В 1183 г. в Констанце был заключен окончательный договор между императором, представителями городов и папой Римским: на территории Сев. Италии отменялось действие Ронкальских законов 1158 г., император подтверждал передачу регалий коммуна́м, но обязал города участвовать в формировании император-

ского войска, а консулов коммун — приносить присягу верности императору.

Несмотря на укрепление папской власти над Римом в понтификат Адриана IV, во время схизмы в 1159–1180 гг. папы — как законный понтифик Александр III, так и поддерживаемые императором антипапы Виктор III, Пасхалий III, Каллист III и Иннокентий III — лишь эпизодически бывали в Риме, где в этот период утвердилось коммунальное правление. Относительно прочный контроль над городом установил лишь папа Климент III. В 1188 г. он заключил договор с городской коммуной, по к-рому папа признавался правителем Рима, ему на верность присягал сенат, обладавший верховной властью в коммуне. Папе были возвращены его прежние владения в Риме, взамен он обещал финансировать восстановление городской стены. Вопрос о праве сената самостоятельно объявлять войну и заключать мир не оговаривался, однако, судя по всему, рим. коммуна сохранила за собой это право.

К сер. 80-х гг. XI в. Юж. Италия была практически вся завоевана норманнами, к-рые вытеснили арабов, лангобардских князей и византийцев. Специфика развития Юж. Италии под властью норманнов определялась политической раздробленностью, преобладанием сепаратистских тенденций среди феодальной знати, усиливаемых факторами полиэтничности и поликонфессиональности населения этого региона. Проживавшие там лангобарды, греки, норманны принадлежали к разным конфессиям, арабы исповедовали ислам, каждый из народов имел собственные законы. Политическое объединение большинства земель Юж. Италии в правление Роберта Гвискара было непрочным и распалось после его смерти (1085). Южноитал. гос-ва были вновь объединены под властью сицилийского гр. Рожера II (1105–1154, король с 1130). Присоединение герцогств Калабрии и Апулии к владениям графа Сицилии стало возможным при слабом правителе герц. Вильгельме II (1111–1127), к-рый сначала заложил, а в 1122 г. передал в управление Рожеру II Калабрию и ряд др. территорий. В 1125 г. в обмен на финансовую помощь он признал Рожера II Сицилийского своим наследником, однако в завещании не упомянул об

этом. Это осложнило вступление Рожера II во владение герц-ством Калабрия. Жители Салерно отказались открыть ему ворота, когда он с войском прибыл к стенам города. Но уже в 1128 г., когда Рожеру II удалось закрепиться в Юж. Италии, а его владения граничили с Капуанским княжеством и Папской областью, папа Гонорий II был вынужден признать объединение Сицилии, Апулии и Калабрии. Тогда же, не оставив наследников, скончался тарентский кн. Бозмунд II. В следующем году знать Апулии и Калабрии в г. Мельфи присягнула на верность новому герцогу, а антипапа Анаклет II признал законность владений Рожера II. На Рождество 1130 г. Рожер II был коронован в Салерно как король Сицилии. В 1136 г. во владения Рожера II в Юж. Италии вторгся имп. Лотарь III и захватил мн. крупные города (Салерно, Бари и др.). Лишь после возвращения императора в Германию Рожер II, укрывавшийся на Сицилии, вновь прибыл в Юж. Италию и в 1137–1138 гг. восстановил там свою власть. Папа Иннокентий II отказывался признавать королевский титул Рожера II и в 1139 г. предпринял попытку вторгнуться в Юж. Италию, но папские войска потерпели поражение в битве при Галлуччио, а сам папа попал в плен. По итогам переговоров Иннокентий II признал права Рожера II на Калабрию, Апулию, Сицилию и Капую, а тот объявил себя папским вассалом. В 1140 г. были приняты т. н. Арианские ассизы, к-рые определяли принципы отношений между государем и подданными в Сицилийском королевстве: устанавливалось верховенство монарха и назначенных им чиновников; гос. измена приравнивалась к святотатству и каралась смертной казнью; определялись права Церкви в стране; подробно рассматривались наказания за уголовные преступления. Чтобы доказать прочность своей власти в Юж. Италии, Рожер II распорядился отчеканить новую монету, единую для всей державы, — серебряный дукат. Денежная реформа оказалась неудачной: крупный размер монеты делал ее неудобной для мелкой торговли, и за последующие 10 лет серебряный дукат исчез из оборота. Рожеру II удалось создать централизованное гос-во, управляемое королевскими чиновниками, с единым правовым и экономическим полем, достичь могуще-

ства на море и начать экспансию в Юж. Средиземноморье (были захвачены Триполи и Буна-эль-Хадида (ныне Аннаба, Алжир)), а также принять участие во 2-м крестовом походе.

Начало правления сына Рожера II, Вильгельма I Злого (1154–1166), совпало с периодом кризиса в Сицилийском королевстве. В среде родовой аристократии, особенно во владениях знатного семейства Отвилей, нарастали сепаратистские настроения. Сохранялась напряженность в отношениях между разными народами королевства — арабами, греками, норманнами и итальянцами. В 1155 г. визант. войска высадились в Апулии, захватили Бари и соседние с ним города, разбив армию кор. Вильгельма I. В то же время наступление на сев. владения Сицилийского королевства начал папа Римский Адриан IV (1155), вторгшись в Кампанию. В 1156 г. кор. Вильгельму I удалось подчинить себе Юж. Италию и заключить с папой Римским договор в Беневенто (1156): король Сицилии признавал себя папским вассалом, а папа отказывался от вмешательства в вопрос о наследовании королевского престола; король получил также право утверждать епископов на территории Сицилийского королевства.

После смерти Вильгельма I (1164) корону унаследовал его 12-летний сын Вильгельм II (1166–1189), при дворе к-рого продолжалась борьба за власть. От регентства была отстранена мать короля, Маргарита Наваррская, а к управлению пришла партия под рук. Ричарда Палмера, епископа Сиракуз (1169–1182), а затем архиепископа Мессины (1182–1190). Установление относительной внутренней стабильности королевства позволило Вильгельму II вести активную внешнюю политику, хотя ни одно из его начинаний не было успешным. В 1174 г. сицилийской армии под командованием Танкреда из Лечче не удалось захватить егип. Александрию, к-рую отстоял егип. султан Салах-ад-Дин (Саладин), разгромивший норманнов. В 1185 г. предпринималась попытка вторжения на Балканы. В начале военной кампании сицилийцам удалось захватить г. Дураццо (ныне Дуррес, Албания) и г. Фессалоники, но потом они потерпели поражение от византийцев при Димитрице. Кор. Вильгельм II принял участие в подготовке 3-го крестового похода.



Норманское завоевание Сицилии.
Миниатюра из кн. Петра Эболийского
«Liber ad honorem Augusti».
1196 г. (Bern. Burgerbibliothek.
Cod. 120 II. Fol. 138)

Итал. политика кор. Вильгельма II до 80-х гг. XII в. имела традиционный для норманнских правителей характер: король заключил союз с Ломбардской лигой, оказал поддержку папам Римским в период борьбы с имп. Фридрихом I Барбароссой. После подписания Констанцкого



Пресв. Богородица и кор. Вильгельм II.
Мозаика Палатинской капеллы
в Палермо. 1146–1151 гг.

договора (1183) отношения между королем Сицилии и императором улучшились: вероятно, Вильгельм II надеялся на помощь Фридриха I в войне с Византией, рассчитывая

скрепить союз Сицилийского королевства и Свящ. Римской империи браком своей тети Констанции (после смерти бездетного Вильгельма II она могла претендовать на королевский престол) с сыном и наследником Фридриха I Барбароссы, герм. кор. Генрихом VI (1169–1197, император с 1191). Но вслед мятежа сицилийской знати после смерти Вильгельма II королем стал Танкред из Лечче (1190–1194), к-рый смог на короткое время консолидировать власть в королевстве, подавив мятежи на Сицилии, и закрепить свои права на престол, получив признание от пап *Целестина III* (1191–1198) и *Климента III*, а также отразить угрозу со стороны Свящ. Римской империи (1191). Его наследник Вильгельм III был разбит имп. Генрихом VI в 1194 г. при помощи генуэзцев и пизанцев. Имп. Констанция была признана законной наследницей сицилийского престола; Генрих VI был коронован в Палермо (на Рождество 1194), а на следующий день родился наследник — кор. и буд. имп. *Фридрих II*.

В XII в. в Сев. и Центр. Италии большое влияние на церковную организацию оказало развитие морских республик и превращение их в важные церковные центры. В 1092 г. папа Урбан II придал Пизанскому диоцезу статус архиеп-ства (до этого, как и др. еп-ства в Тоскане, Пиза была подчинена непосредственно Папскому престолу), включив в юрисдикцию нового архиеп-ства о-в Корсику и часть о-ва Сардинии. В 1105 г. патриарх Градо Джованни III Градениго перенес резиденцию в Венецию. В 1133 г. архиеп-ством стала Генуя (ранее входившая в церковную провинцию Милана); к архиеп-ству Генуя была отнесена часть о-ва Сардинии. На севере И. главенствовали Милан, Аквилея и Градо (в 1180, после острых споров и военных конфликтов, папа Александр III окончательно определил границы митрополий). В центральной части полуострова кафедры традиционно подчинялись архиепископу Равенны или папе Римскому. В Апулии и Калабрии на рубеже XI и XII вв. латинизации подверглись большинство правосл. греч. епархий (Реджо, Козенца, Отранто, Никастро, Турси). Нек-рые еп-ства в Юж. Италии остались православными (Кротоне и Сан-Северино (ныне Сан-Северино-Лукано)).

На захваченной арабами Сицилии церковная иерархия была почти полностью уничтожена, диоцез Палермо оставался единственным, где епископское преемство не прерывалось. Новая система еп-ств, сложившаяся гл. обр. в правление Рожера I



Коронация Генриха VI.
Миниатюра из кн. Петра Эболойского
«Liber ad honorem Augusti».
1196 г. (Bern. Burgerbibliothek.
Cod. 120 II. Fol. 105)

и Рожера II, во многом отличалась от античной и византийской. Иногда новые еп-ства основывались на месте старых, иногда — на месте крупных араб. поселений. Кафедрой 1-го основанного норманнами епископства стала Тройна (1080), временная столица христ. части острова, в юрисдикции Тройны была сев. часть острова. В 1096 г. кафедру перенесли в более укрепленную Мессину. В 1091–1093 гг. епископские кафедры были основаны в Сиракузах и в бывших араб. поселениях — в Агридженто, Катании, Мадзаре (ныне Мадзара-дель-Валло), был подтвержден архиепи-



Церковь
Санта-Мария-д'Англона
близ Турси. XI–XII вв.

Несмотря на широкое распространение ереси, написанных в И. антикатарских трактатов известно немного. Наиболее

скопский статус Палермо. В 1131 г. кор. Рожер II при поддержке антипапы Анаклета II учредил ряд новых еп-ств: в Чефалу, Патти, на Липарских о-вах и Мальте, а также архиеп-ство с кафедрой в Мессине, но папа Иннокентий II и его преемники отказались узаконить новую церковную организацию на о-ве Сицилии; это было сделано только в 1166 г. Последним этапом в формировании церковной организации Сицилии стало создание кор. Вильгельмом II еп-ства (1176, с 1183 архиеп-ство) с центром в мон-ре Монреале с кафедрами-суффраганами в Сиракузах и Катании. К Монреальскому архиеп-ству относилась большая часть горной территории острова, долгое время оставшаяся под властью мусульман.

Норманские правители содействовали сохранению и распространению греч. мон-рей на Сицилии. В Палермо и Мессине было основано неск. греч. обителей. Кор. Рожер II даровал мон-рю Спасителя в Мессине статус архимандрии, который предполагал главенство над прочими сицилийскими мон-рями, однако король сохранил за собой право утверждать настоятеля.

С 70-х гг. XII до сер. XIII в. большое распространение на севере (прежде всего в Милане, Брешии, Вероне и Виченце), а также в Центр. Италии (во Флоренции) получила ересь катаров. Одним из их центров стал г. Конкореццо, отсюда происходит лат. вариант соч. «Вопрошание Иоанна» (Interrogatio Iohannis; текст изначально богомильского происхождения). Др. произведением катаров, сохранившимся до настоящего времени, является «Книга о двух началах» (Liber de duobus principis), созданная, вероятно, в 20–40-х гг. XIII в. Получившую распространение в И. ересь часто

называли «патаренской» по аналогии с радикальными реформаторами из городских низов, действовавших в Милане в XI в.

популярным рассуждением о катарской ереси является «Объяснение катарской веры, сделанное Бонакурсом» (*Manifestatio haeresis catharorum quam fecit Bonacursus*, 1176–1190). Большая часть подобных сочинений датируется XIII в., как, напр., «Диспут между католиком и патаренским еретиком» (*Disputatio inter catholicum et paterinum hereticum*, 1-я пол. XIII в.). К 70-м гг. XII в. относится рост популярности движения *гумилиатов*, нищенствующих монахов и мирян преимущественно из городских низов. Гумилиатов традиционно считают предшественниками нищенствующих орденов, оформившихся в XIII в., — францисканцев и доминиканцев. Отношение пап к гумилиатам было неоднозначным. Так, папа Александр III поддерживал их стремление вернуться к идеалам апостольской жизни, однако запретил участникам движения проповедовать (1179), папа Луций III на Веронском Соборе (1184) осудил учение гумилиатов как ересь, а папа Иннокентий III в 1201 г. даровал гумилиатам устав, т. о. придав движению офиц. характер. В 70-х гг. XII в. получило известность учение Гуго Сперони, сторонника Арнольда Брешианского. Вслед за своим наставником Гуго Сперони отрицал священный характер церковных таинств и власть Церкви. Против ереси Гуго было направлено соч. «Против антихриста» (*Adversus antichristum*, до 1177) юриста Вакария. К кон. XII — нач. XIII в. получила распространение в И. секта пассаджини, адепты которой отрицали учения о Св. Троице и о Божественной природе Христа, придерживались иудейской системы кашрута, практиковали празднование субботы и обрезание.

К XII в. на волне реформистского движения в И. появляются новые монашеские ордены — *камальдулы* и валломброзиане (действовали в основном в Тоскане и Романье). Оформилась жен. ветвь ордена камальдулов; 1-й жен. монастырь основан в 1086 г. близ Борго-Сан-Лоренцо. Складывалась характерная для последующего времени система «двойных» мон-рей, предполагавшая совместное проживание монахов и не принявших всех монашеских обетов светских членов ордена. Ок. 1038 г. католич. св. Иоанн Гуальберт основал монастырь Пресв. Девы Марии в Валломброзе (близ Реджелло, Тос-

кана) и стал его 1-м настоятелем. В XII в. вокруг него сложился новый орден, вполн. ставший одной из ветвей ордена бенедиктинцев. Валломброзианский устав предполагал более строгое следование Уставу прп. Венедикта Нурсийского: монахам надлежало хранить обет молчания, вести созерцательный образ жизни, запрещался ручной труд, выход за стены аббатства. При мон-рях жили общины *конверсов*, к-рым поручались все хозяйственные дела, им разрешалось трудиться и вести переговоры за пределами обители; попытки создать жен. общины конверсов не получили развития. Орден валломброзиан пользовался поддержкой со стороны пап (буллы Пасхалия II (1115), Анастасия IV (1153) и Адриана IV (1156)). В XII в. количество валломброзианских мон-рей в И. увеличилось с 15 до 60. Распространению ордена *цистерцианцев* в И. способствовала политика папы Иннокентия II и католич. св. Бернарда Клервоского. Цистерцианские обители появились в крупных городах Сев. Италии и в Апулии и Калабрии (на о-ве Сицилии распространение католич. монашеских орденов было ограничено главенствовавшими в это время в регионе традициями греко-визант. монашества).

К кон. XI в. относится появление в И. специальных юридических школ, к XII в. — ун-тов. Важнейшим центром изучения рим. права становится *Болонья*. Основоположником правовой школы глоссаторов, принесшей известность Болонскому ун-ту, стал Ирнерий Болонский († после 1125), занимавшийся толкованием рим. права — Кодекса Юстиниана — с использованием методов библейской экзегезы и схоластической философии. Ученки Ирнерия, «4 учителя» — Булгар, Мартин Госиа, Уго и Якоб — способствовали складыванию в 40-х гг. XII в. классических методов университетского образования в форме лекций и диспутов. Создание школы изучения и глоссирования рим. права, ставшей вскоре наиболее авторитетной в И. и в целом в Европе, сделало Болонью влиятельным субъектом в итал. политике. В 1155 (или 1158) г. права болонских «сообществ» (*societas*) студентов и преподавателей были закреплены грамотой Фридриха I Барбароссы «Authentica «Habita»». «4 учителя» сформулировали теорию королевских прав (*регалий*), которая легла

в основу Ронкальских законов 1158 г. В 1-й пол. XII в. в Болонье был составлен «Декрет Грациана», важнейший средневек. памятник зап. канонического права. Его авторство приписывается монаху ордена камальдулов *Грациану* (подробности биографии неизвестны). «Декрет Грациана» представлял собой согласование различных канонов, созданное по образцу «Декрета» *Иво Шартрского*. Он состоит из 3 частей и содержит в общей сложности 3848 канонов. В 1-й части излагается учение об источниках права и норм, регулирующих рукоположение и назначение на церковные должности, во 2-й части рассматриваются 36 правовых казусов, в 3-й части собраны каноны, регламентирующие совершение церковных таинств, соблюдение постов и проч. Использование «Декрета Грациана» в преподавании способствовало развитию болонской школы канонистики. В 70–80-х гг. XII в. декрет был признан Папским престолом как офиц. собрание канонов.

Преподаватели Болонского ун-та были обязаны приносить присягу коммуне, им запрещалось иметь учеников в др. городах. В XII в. это условие неоднократно становилось причиной конфликтов между университетскими сообществами и городом, что в итоге привело к возникновению правовых школ в др. североитал. городах — в Виченце, Ареццо, Падуе. Вероятно, болонские юристы приняли участие и в создании юридической школы в Реджо (ныне Реджонель-Эмилия), в XIII в. получившей статус ун-та.

Лит.: *Seppelt F.-X.* Das Papsttum und Byzanz. Breslau, 1904; *Chalandon F.* Histoire de la domination normande en Italie et en Sicile. P., 1907. 2 vol.; *Fabre P.* Le Liber Censuum de l'église romaine. P., 1910–1952. 3 vol.; Cambridge Medieval History / Ed. J. R. Tanner, D. Litt et al. N. Y., 1926. Vol. 5: Contest of Empire and Papacy. P. 208–241, 360–380, 413–452, 658–762; *Dunken G.* Die politische Wirksamkeit der päpstlichen Legaten in der Zeit des Kampfes zwischen Kaisertum und Papsttum in Oberitalien unter Friedrich I. B., 1931; *Güterbock F.* Kaiser, Papst und Lombarden nach dem Frieden von Venedig // QFIAB. 1933/1934. Bd. 25. S. 158–191; *Edelsbrunner G.* Arnold von Brescia: Untersuchungen über die weltliche Herrschaft der Kurie und die häretische Bewegung in Rom um die Mitte des 12. Jh.: Diss. Graz, 1965; *Hoffman H.* Die Anfänge der Normannen in Süditalien // QFIAB. 1969. Bd. 49. S. 95–144; *Абрамсон М. Л.* Южная Италия, XI–XIII вв. // История Италии / Под ред. С. Д. Сказкина. М., 1970. Т. 1. С. 130–199; *Баткин Л. М.* Период городских коммун // Там же. С. 200–272; *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI*

sec.: Atti del Conv. intereclesiale (Bari, 1969). Padova, 1972–1973. 3 vol.; *Cracco G. Pataria: Opus e nomen (tra verità e autorità)* // Rivista di storia della Chiesa in Italia. R.; Mil., 1974. Vol. 28. P. 357–387; Le istituzioni ecclesiastiche della «Societas Christiana» dei sec. XI–XII: Diocesi, pievi e parrocchie. Mil., 1977; *Pennington K. Pope and Bishops: The Papal Monarchy in the 12th and 13th Cent.* Phil., 1984; *Dameron G. W. Episcopal Power and Florentine Society, 1000–1320.* Camb. (Mass.), 1991; *Miller M. C. The Formation of a Medieval Church: Ecclesiastical Change in Verona, 950–1150.* Ithaca; L., 1993; *Vedovato G. Camaldoli e la sua congregazione dalle origini al 1184: Storia e documentazione.* Cesena, 1994; *Paravicini Bagliani A. Il trono di Pietro: L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII.* R., 1996; *Goetz W. Über die Mathildischen Schenkungen an die Römische Kirche* // Frühmittelalterliche Studien. B., 1997. Bd. 31. S. 158–196; *Blumenthal U.-R. Papal Reform and Canon Law in the 11th and 12th Cent.* Aldershot, 1998; *Lansing C. Power and Purity: Cathar Heresy in Medieval Italy.* N. Y.; Oxf., 1998; Il monachesimo italiano nell'età comunale: Atti del IV Conv. di studi storici sull'Italia benedettina (Bergamo, 1995) / Ed. F. G. Trolese. Cesena, 1998; L'«Ordo Vallisumbrosae» tra XII e XIII sec.: Gli sviluppi istituzionali e culturali e l'espansione geografica (1101–1293): 2. Colloquio vallombrosano (1996) / Ed. G. Monzio Compagnoni. Vallombrosa, 1999; *Enzensberger H. Die lateinische Kirche und die Bistumsgründungen in Sizilien zu Beginn der normannischen Herrschaft* // Rassegna storica online. 2000. N 2 (<http://www.storiaonline.org/mi/rassegna.2.htm> [Электр. ресурс]); Il monachesimo benedettino in Friuli in età patriarcale: Atti del Conv. intern. di studi (Udine-Rosazzo, 18–20 nov. 1999) / A cura di C. Scalon. Udine, 2002; Das Papsttum in der Welt des 12. Jh. / Hrsg. E.-D. Hehl, I. H. Ringel, H. Seibert. Stuttgart, 2002; The Society of Norman Italy / Ed. G. A. Loud, A. Metcalfe. Leiden; Boston; Köln, 2002; *Deus non voluit: I lombardi alla prima crociata (1100–1101): Dal mito alla ricostruzione della realtà: Atti del Conv. (Milano, 1999)* / Ed. G. Andenna, R. Salvarani. Mil., 2003; Itineranza pontificia: La mobilità della Curia papale nel Lazio (sec. XII–XIII) / Ed. S. Carocci. R., 2003; *Beccaria S. Associazioni laicali a enti monastici tra XI e XIII sec. in area subalpina: Conversi, oblati, renduti, prebendari, richieste di sepoltura e di partecipazione ai benefici monastici: Una ricerca sul campo: Diss. Torino, 2004; Норвич Д. Расцвет и закат Сицилийского королевства: Нормандцы в Сицилии, 1130–1194: Пер. с англ. М., 2005; он же. История Венецианской республики: Пер. с англ. М., 2009; *Thompson A. Cities of God: The Religion of the Italian Communes, 1125–1135.* Univ. Park (Pennsylv.), 2005; *Loud G. A. The Latin Church in Norman Italy.* Camb., 2007; *New Cambridge Medieval History* / Ed. D. Abulafia, M. Brett et al. Camb., 2008. Vol. 4. Pt. 2. P. 422–474; Vol. 5. P. 419–524.*

XIII в. Политическое устройство городов-коммун в Сев. и Центр. Италии в этот период определялось не столько противостоянием коммун и феодальных сеньоров, сколько противоречиями в самих коммунах. Рост влияния знатных семейств горожан, торговых и ремесленных корпораций, территориальных объединений, переезд из округа в город крупных

землевладельцев, к-рые имели собственные вооруженные отряды, — все это становилось катализатором ожесточенной борьбы за власть, охватывавшей значительные группы населения. Начавшееся в XII в. противостояние городского патрициата — знатных семейств, члены к-рых традиционно занимали высшие должности в коммуне, и пополанов — «народа», представителей более низких социальных слоев, в нач. XIII в. привело к смене консульского правления системой подестата. Подеста являлся выборным должностным лицом, к-рого, как правило, приглашали из др. города, поэтому он не был вовлечен во внутригородские конфликты. В отличие от коллегии консулов у подеста была исполнительная и судебная власть, но его деятельность, особенно в законодательной сфере, ограничивалась коммунальными советами. Развитие цехов, «соседств», религ. братств и др. форм организации пополанской части горожан способствовало появлению «малой коммуны», объединявшей только пополанов, — системы управления городской общиной, дублировавшей коммунальные институты и часто конкурировавшей с ними. С ростом влияния пополанства во 2-й пол. XIII в. возникла новая должность — капитан народа (*capitano del popolo*), возглавлявший «малую коммуну». Борьба между группами городского населения приводила к изменению конституций и к утверждению в городах таких форм правления, к-рые более соответствовали интересам ремесленных цехов и торгово-банковских компаний (во Флоренции), торговой верхушки города (в Сиене и Венеции) или патрициата (в Риме). Вместе с тем к кон. XIII в. формируется система единоличного наследственного правления коммуной. Так, представители династии Эццелино да Романо, будучи крупными землевладельцами в Тревизской марке в Венето, постепенно подчинили соседние коммуны. Эццелино II († 1235) был избран подеста в Тревизо, затем в Вероне и Виченце; в 1221 г. он отрекся от власти и постригся в монахи. Его сын Эццелино III († 1259) при поддержке имп. Фридриха II Штауфена (1220–1250) распространил власть на Верону, Падую, Виченцу и ряд др. городов. Будучи гибеллином (сторонником императора), Эццелино III проводил жесткую политику, изго-

няя из подчиненных ему городов гвельфов (сторонников Римских пап). В 1254 г. папа *Иннокентий IV* отлучил его от Церкви, а папа *Александр IV* в 1256 г. начал против него крестовый поход. Несмотря на победы Эццелино III, к-рому удалось захватить Брешиа, противостояние с папами и гвельфскими городами закончилось его поражением в битве при Кассано и гибелью в 1259 г. Др. влиятельной династией в Сев. Италии были Паллавичино. Уберто (Оберто) Паллавичино († 1269) принадлежал к партии гибеллинов и был одним из главных союзников Фридриха II в регионе. В 50–60-х гг. XIII в. под властью Уберто находились Кремона, Пьяченца, Крема, Брешиа, Александрия, Павия и Милан. Наряду с правителями, которые объединили под своей властью неск. городов, мн. влиятельные семейства узурпировали власть в отдельных итал. коммунах: напр., да Камино — в Тревизо (кон. XIII в.), да Полента — в Равенне (с 1275), Малатеста — в Римини (с 1295), д'Эсте — в Ферраре и Модене (2-я пол. XIII в.), Бонакольси — в Мантуе (с 70-х гг. XIII в.). Во 2-й пол. XIII в. единоличное правление утвердилось в Милане, где с 40-х гг. XIII в. доминировал гвельфский род делла Торре. В 1277 г. войска Наполеоне делла Торре были разбиты Миланским архиеп. Оттоном Висконти (1262–1295), к-рый затем правил городом, заложив основы могущества династии Висконти.

В развитии городов-республик — Генуи, Пизы, Венеции — также прослеживаются общие для итал. коммун тенденции. В кон. XII в. в Генуе и Пизе появились первые подеста, которые конкурировали с местными консулами в борьбе за власть. В Венеции продолжилось становление олигархической республики. С 1229 г. венецианские дожи при вступлении в должность обязаны были приносить клятву (*promissione*), во многом ограничивавшую свободу их действий. Вместе с тем Венеция в это время представляла собой намного более устойчивое в политическом отношении образование, чем другие морские республики в И. Росту влияния Венеции в Вост. Средиземноморье способствовало участие республиканского флота в 4-м крестовом походе (1202–1204), после которого Венеция получила право вести торговлю в Византийской империи и значительные владения

на Балканах. Впосл. республика отказалась от территориальных приобретений в обмен на места для торговых баз в Латинской империи и стратегически значимые острова. После объединения Византийской империи имп. *Михаилом VIII Палеологом* (1261) привилегии в торговле на Балканах и на черноморском побережье получила и Генуя. На первые десятилетия XIII в. приходятся военные конфликты Венеции и Генуи, состоявшей в союзе с Пизой, за преобладание в Сев. Африке. Несмотря на успехи Венеции в военных действиях, Сев. Африка стала зоной влияния Генуи и Пизы. Борьба за колонии и право торговать в регионах Средиземноморья приводила к частым конфликтам между республиками, наиболее затяжными были войны в 1261–1270 и 1294–1299 гг.

Конфликты между морскими республиками побуждали их принимать ту или иную сторону в противостоянии имп. Фридриха II и городов Сев. Италии, выступавших в союзе с Рим-

В 1197 г. на съезде в Сан-Дже-незико представители крупнейших тосканских городов — Флоренции, Сиены, Лукки, Сан-Миниато, Вольтерры, Ареццо — заключили соглашение о создании Тосканской лиги, чтобы противостоять, с одной стороны, императору, а с другой — Римскому папе, который, ссылаясь на завещание маркгр. Матильды Тосканской, претендовал на Тоскану. Имперское маркграфство Тосканское было поделено между городами, значительную часть Тосканы захватила Флорентийская республика. Однако территориальные и политические споры привели к многочисленным конфликтам между городами. Главными противниками выступали Флоренция и Сиена, наиболее могущественные в политическом и экономическом отношении коммуны. В 30–40-х гг. XIII в. имп. Фридриху II удалось подчинить себе практически всю Тоскану, передав власть над гвельфской Флоренцией своему сыну Фридриху Антиохийскому (1248–1250). После смерти императора гвельфам удалось из-

гвельфов на «черных» — сторонников союза с папой Римским и «белых» — сторонников сотрудничества с гибеллинскими городами И. Раскол в кон. XIII в. и противостояние 2 партий стали причинами кризиса Флорентийской республики в нач. XIV в.

Владения Сиены, важного экономического центра до сер. XIII в., контролировавшего юж. часть Тосканы, граничили с Папской областью и Флорентийской республикой. Традиционно выступая на стороне гибеллинов, Сиена получала поддержку Штауфенов и предоставляла убежище изгнанным из Флоренции гибеллинам; это, а также конфликт из-за г. Монтепульчано стали причинами вооруженных столкновений (1229–1235, 1251–1255, 1258–1260). Сиена, как правило, проигрывала Флоренции в военных конфликтах; исключением была война 1258–1260 гг., когда при поддержке Манфреда Сицилийского на короткое время Сиена установила господство в Тоскане, утвердив власть гибеллинов во всех городах региона. После того как Манфред был разбит Карлом Анжуйским, в Сиене к власти пришли гвельфы. Последовавшие за этим многочисленные столкновения и конфликты между партиями в городе постепенно ослабили республику. В XIII в. власть нобилитета ослабла: в 1236 г. был создан Совет двадцати четырех, высший орган исполнительной власти, в котором знать и пополены были представлены поровну; в 1292 г. установилось «правление девяти», избираемых из неск. купеческих семейств.

В XIII в. началось оформление Папской области в том виде, в каком это гос-во просуществовало до эпохи Рисорджименто. В начале века основные территории Папской области (Анконская марка, Пентаполь, Равенна, Умбрия, Юж. Тоскана, Лацио и часть Кампании) были заняты герм. войсками, поэтому восстановление папской власти на этих землях и их юридическое оформление стали важнейшими задачами папы Римского Иннокентия III (1198–1216) и его преемников. Папа подчинил своей власти Анконскую марку, Сполето, Ассизи и Юж. Тоскану, назначив туда кардиналов-ректоров. Законность притязаний Римских понтификов на основной комплекс земель Папской области, включая владения Матильды Тосканской, была подтверж-



Монета Генуи.
Аверс, реверс. 1139–1252 гг.

скими папами. Пиза традиционно поддерживала императора, тогда как Генуя и Венеция вошли в состав 2-й Ломбардской лиги городов.

На рубеже XII и XIII вв. была проведена кодификация местного права в Венеции, где в отличие от правовых систем др. итал. городов влияние Кодекса Юстиниана было весьма ограничено. Итогом стал кодекс «*Usus Venetorum*» (Обычай венецов), к-рый после неоднократных редакций послужил основой городских статутов дожа Джакомо Тьеполо (1242; определяли устройство республики до XVIII в.). Оформившееся в XII в. пизанское городское право было дополнено рядом статутов о морской торговле (*Breve curie maris*; ок. 1215–1220). В 1286 г. клятвы должностных лиц и описание их обязанностей были объединены в «*Breve Pisani communis*» и «*Breve Pisani populi*». К 20-м гг. XIII в. относится кодификация генуэзских статутов; впосл. они были сильно изменены.

гнать гибеллинов из Флоренции и создать Первое народное правление (*Primo Popolo*; 1250–1260). После крупного поражения Сиены в битве при Монтаперти (1260) власть гвельфов во Флоренции была свергнута, и до 1267 г. город находился под управлением партии гибеллинов. В 70-х гг. XIII в. гвельфская Флоренция сохраняла коммунальную автономию. В этот период возросло экономическое могущество города, постепенно превращавшегося в общеевроп. банковский центр; увеличилось влияние структур пополанской «малой коммуны» и цехов в управлении Флорентийской республикой. В 1293 г. было принято новое законодательство — «Установления справедливости» (*Ordinamenti delle giustizia*), согласно к-рому гранды почти полностью отстранялись от управления республикой и сохраняли членство лишь в Совете коммуны. Политические реформы и рост нестабильности на Апеннинском п-ове в связи с войнами за Сицилию способствовали разделению флорентийских

дена Нойсским соглашением, под-
писанным в 1201 г. Иннокентием III
и претендентом на герм. престол От-
тоном IV Вельфом. Впосл. условия
этого соглашения были подтвержде-
ны «Золотой буллой» от 1209 г. и
изданной после вступления Фридриха II на герм. престол эгерской
«Золотой буллой» от 1213 г. Несмот-
ря на юридическое урегулирование
вопроса о статусе земель Центр.
Италии, власть папы в этих владениях
носила скорее номинальный
характер. Отношения между понти-
фиком и коммунами на территории
Папской области определялись систе-
мой договоров: города проводили
относительно самостоятельную по-
литику, могли создавать союзы с ком-
мунами за пределами Папской об-
ласти и даже воевать друг с другом
(традиционным было противостояние
Рима и Витербо). Папа имел
формальный сюзеренитет над горо-
дами, обладал правом постоя, осо-
бенно актуальным в связи с постоян-
ными беспорядками в Риме в XIII в.,
правом ежегодного получения от го-
родов денежных выплат и военной
помощи. За пределами земель, подчи-
ненных городам-коммунам, господ-
ствовали местные феодалы, могуще-
ство которых ограничивало политику
пап. Герм. государи, формально при-
знав в нач. XIII в. права папы Рим-
ского на Равеннский Экзархат, про-
должали назначать туда своих пра-
вителей. В 1278 г. соглашением папы
Николая III (1277–1280) с герм. кор.
Рудольфом I Габсбургом был ут-
вержден статус Романьи как пап-
ской провинции.

К нач. XIII в. отношения между
папами и римской коммуной опре-
делялись договором, заключенным
Климентом III с рим. сенатом (1188).
Иннокентий III пересмотрел усло-
вия договора в сторону усиления
контроля папы над коммуной: пап-
ский посредник утверждал верхов-
ного правителя города — сенатора,
функции которого были близки к
обязанностям подеста в городах
Сев. Италии (рим. сенатор, однако,
не был иностранцем по происхож-
дению); понтифик признавался вер-
ховным сюзереном Рима. Однако,
несмотря на укрепление власти па-
пы над Римом при Иннокентии III
и Гонории III, их преемники предпо-
читали более спокойные резиденции
за пределами Рима — Ананьи, Ви-
тербо, Риети и Орвието, где в XIII в.
были возведены папские дворцы.



ным папой Иннокентием III принципам управ-
ления Римом на корот-
кое время удалось папе
Николаю III. По догово-

*Бастيون Сан-Джовенале
в Орвието. XIII–XIV вв.*

Крупное восстание против власти
папы, связанное также с попытками
расширить границы Римской респуб-
лики, вспыхнуло в городе в 1232–
1235 гг. Подъемом коммунального
движения отмечено правление се-
натора Бранкалеоне дельи Андало
(1252–1258), гибеллина и сторон-
ника веронского правителя Эццели-
но III. Опираясь на партию попо-
ланов, Бранкалеоне усилил нек-рые
коммунальные структуры, противи-
поставив их римской аристократии,
в первую очередь семействам Орси-
ни и Колонна. Относительная ста-
билизация отношений между папа-
ми и рим. общиной установилась

в И. Римским папам пришлось
вновь покинуть Рим и отказаться от
претензий на власть в городе.

Сицилийское королевство в Юж.
Италии, несмотря на централиза-
торскую политику норманнских ко-
ролей, оставалось конгломератом
экономически и культурно разроз-
ненных регионов: Апулия, где пре-
обладали небольшие прибрежные
торговые города Бари, Бриндизи,
Отранто, сохраняла тесные отноше-
ния с греч. и араб. гос-вами Вост.
Средиземноморья; Калабрия и Си-
цилия были скорее земледельчески-
ми регионами. Главными городски-
ми центрами Юж. Италии оставались
Палермо и Неаполь.

Имп. Генрих VI, придя в кон. XII в.
к власти в Сицилийском королев-
стве, рассматривал его не как часть
Свящ. Римской империи, а как имп.
домен. Он, вероятно, хотел использо-
вать владения сицилийской коро-
ны и флот королевства как базу для
завоевания визант. владений и орга-
низации нового крестового похода,
однако эти планы не были реализо-
ваны. Его вдова, имп. Констанция,
стремясь заручиться поддержкой ка-
толич. Церкви, отказалась от притязаний
своего сына Фридриха II на имп.
корону и от права назначать епископов
в Сицилийском королевстве. После
смерти матери (1198) Фридрих взял
под опеку папа Римский Иннокентий III,
сюзерен Сицилийского королевства.
При малолетнем короле центральная
власть заметно ослабла — возрос сепа-
ратизм местных баронов, борьбу за
власть вели прибывшие на Сици-
лию вместе с императором немцы,
в частности трухзес Генриха VI Мар-
квард фон Анвайлер, герц. Романьи
и маркгр. Анконы, регент королев-
ства в 1197–1202 гг.; на Сицилии
начался мятеж мусульман; Генуя за-
хватила сицилийские форпосты на



*Имп. Фридрих II Штауфен
прибывает в Палермо.*

*Миниатюра из кн. Петра Эболийского
«Liber ad honorem Augusti». 1196 г.
(Bern. Burgerbibliothek. Cod. 120 II. Fol. 138)*

в период правления Карла Анжуй-
ского, который формально в 1263–
1278 гг. занимал должность сенато-
ра и управлял городом через намест-
ников. Вернуться к сформулирован-

соседних островах, прежде всего на Мальте. Слабыми оказались позиции Фридриха II и в Германии. В 1208 г. при поддержке папы Римского Иннокентия III герм. королем был избран Оттон IV Вельф. В 1210–1211 гг. он захватил всю И., включая Калабрию и Сицилию, попытался установить здесь свою власть и пленить Фридриха II. Имп. политика в И., а также нарушение прежних договоренностей с папой (в частности, отказ признать папский сюзеренитет над спорными владениями маркгр. Матильды Тосканской) привели к тому, что папа Иннокентий III, изначально настроенный благожелательно к Оттону IV, отлучил его от Церкви; тот, обеспокоенный слухами о готовящемся мятеже герм. баронов, покинул И.

В дек. 1212 г. герм. королем был избран Фридрих II. В 1220 г. он был коронован в Риме как император при условии участия в крестовом походе. Фридрих II силой восстановил свою власть на Сицилии (1220), изгнал генуэзцев и их союзников из Сиракуз и с Мальты, подавил мусульм. мятежи. Большая часть мусульм. населения была депортирована с о-ва Сицилии в Лучеру (Сев. Апулия); колония мусульман в Лучере существовала до 1300 г. и была уничтожена по распоряжению кор. Карла II Анжуйского (1285–1309). Вступив на престол, Фридрих II начал консолидацию королевского домена, вернув себе часть земель, отошедших в нач. XIII в. католич. Церкви, проводил политику усиления контроля над торговлей. Изданные им Капуанские ассизы (1220) позволили упрочить королевскую власть и вернуться к порядкам, установленным нор-



участии североитал. городов в крестовом походе и о борьбе с еретика-

Имп. Фридрих II Штауфен и султан аль-Малик у стен Иерусалима. Миниатюра из «Хроники» Джованни Виллани (Vat. Chigi. LVIII. 296 (Cat. XI 8). Fol. 42)

манскими королями: объявлялись недействительными все привилегии, дарованные местным сеньорам после смерти кор. Вильгельма II (1189); король Сицилии получил право вмешиваться в наследование фьефов; баронам запрещалось иметь собственные гербы; отменялись налоги и пошлины, введенные после смерти имп. Генриха VI и Констанции, за исключением подтвержденных Фридрихом II; судопроизводство провозглашалось королевской прерогативой; утверждалось право королевских представителей назначать городские магистраты. Мессинские ассизы (1221) были направлены на реформирование общественной морали и религ. норм в духе решений *Латеранского IV Собора*.

Данное Фридрихом II обещание принять участие в крестовом походе определило имп. политику. В 1223 г. император, папа *Гонорий III* и регент Иерусалимского королевства *Иоанн Бриенний* договорились о браке Фридриха II с кор. Изабеллой (Иолантой) Иерусалимской. После заключения брака (1225) Фридрих II объявил себя регентом Иерусалимского королевства и отстранил от власти Иоанна Бриенния, хотя формально на престол Иерусалимского королевства мог претендовать лишь сын от брака императора

ми. Недовольные политикой Фридриха II городские коммуны Сев.

Италии вновь объединились в Ломбардскую лигу и отказывались участвовать в крестовом походе. Лишь по настоянию папы Гонория III коммунам пришлось обещать, что они за свой счет снарядят отряд крестоносцев. В авг. 1227 г. армия крестоносцев должна была отправиться на Св. землю из Бриндизи, однако Фридрих II, сославшись на состояние здоровья, неожиданно покинул войско. Папа *Григорий IX* (1227–1241) отлучил его от Церкви, что вновь обострило отношения между императором и папой. Годами уклонявшийся от данного обета Фридрих II был вынужден принять участие в 6-м крестовом походе (1228–1229). В Палестине он, воспользовавшись конфликтом между мусульм. правителями Египта и Дамасского султаната, без единого сражения добился выгодного мира. По соглашению, заключенному на 10 лет с султаном Египта аль-Маликом аль-Адилем Сейф ад-Дином, города Иерусалим, Вифлеем, Яффа, Назарет и Сидон возвращались правителю Иерусалимского королевства. В Иерусалиме Фридрих II самовольно принял титул короля, что вызвало возмущение папы Григория IX и Иоанна Бриенния. Папские войска во главе с бывш. регентом Иерусалимского королевства вступили в южноитал. владения императора. В июне 1229 г. Фридрих II вернулся в И. и разбил папскую армию. Папе пришлось заключить с императором мирные соглашения в Сан-Джермано (ныне Кассино) и в Чепрано, а также снять с него церковное отлучение; в свою очередь Фридрих II пообещал не нарушать границ Папской области. Урегулировав отношения с папой Римским, Фридрих II провел реформы в Сицилийском королевстве. В 1229 г. была начата работа над новым кодексом законов, общим для



Замок имп. Фридриха II Штауфена в Урсино, Сицилия. 1239–1250 гг.

с Изабеллой — Конрад. На имперском сейме в Крэмоне (1226), где обсуждались претензии Фридриха II на восстановление имп. власти в Сев. Италии, речь также шла об

всего королевства. В состав кодификационной комиссии вошли лучшие юристы королевства: архиеп. Иоанн Капуанский, глава королевской канцелярии Петр Винецкий и др. Мельфийские конституции (*Constitutiones Regni Siciliae*, также *Liber augustalis*) были обнародованы на лат. и греч. языках в 1231 г. В этот сборник законов вошли отдельные положения Капуанских и Мессинских ассиз, а также ассизы сицилийских королей Рожера II и Вильгельма II. Сборник состоит из пролога и 3 книг, в общей сложности включает 253 статьи. В 1-й книге собраны статьи о гос. устройстве, а также законы против еретиков, во 2-й книге — процедурное законодательство, в 3-й книге описаны права и привилегии короля и его подданных. Согласно Мельфийским конституциям, Сицилийское королевство было разделено на 10 провинций во главе с юстициариями, к-рые подчинялись 2 высшим юстициариям, управлявшим соответственно островной и материковой частью королевства и подчиненным высшему придворному юстициарию. Власть короля объявлялась божественной, а сопротивление королевской воле приравнивалось к ереси. Мельфийские конституции устанавливали новый юридический статус Сицилийского королевства, освобождая короля от вассальных обязательств по отношению к папе Римскому. Новые законы регулировали судопроизводство, социальную и экономическую жизнь общества. Законы о торговле, вошедшие в сборник, были направлены прежде всего на приращение королевской казны. В этих же целях Фридрих II ввел большие налоги на экспорт товаров ремесленного производства, в первую очередь тканей и зерна. В некоторых случаях король монополизировал право торговли. Так, в 1239–1240 гг. он запретил частным лицам торговать зерном с Сев. Африкой, где разразился голод, что принесло казне огромный доход.

В 1-й пол. 30-х гг. XIII в. конфликт Фридриха II и его сына Генриха отвлек императора от проблем в И., к их решению он вернулся лишь после подписания на сейме в Майнце «всеобщего мира» (1235). В 1236–1250 гг. обострилось противостояние императора, городов Ломбардии и Римских пап. Располагая большой армией и значительными материальными ресурсами, в 1236–1241 гг.

Фридрих II удерживал инициативу в своих руках; после битвы при Кортенуова (1237) он почти полностью подчинил себе Ломбардию. В 1239 г. император заявил о намерении захватить Сардинию, поддержал римлян, восставших против папы, что



говли. В Апулии был основан порт Манфредония. Путем династической политики Манфред подчинил ряд островов и торговых форпостов у западного побережья Балканского п-ова — о-в Корфу, Дураццо и проч. Политика короля в Сев. Ита-

лии была традиционной для Штауфенов: опираясь на гибеллинские го-

*Династия Штауфенов.
Рельеф амвона в соборе
Сан-Валентино в Битонто.
Сер. XIII в.*

привело к повторному отлучению Фридриха II от Церкви. В 1240 г. войска императора подошли к Риму, но отступили. Перелом в отношениях императора с выступавшей в союзе с Римскими папами Ломбардской лигой произошел в понтификат Иннокентия IV. Начатые с ним переговоры о мире не принесли результата. Опасаясь возобновления военных действий на территории Папской области, Иннокентий IV бежал в Лион. *Лионский I Собор* (1245) подтвердил отлучение императора от Церкви, что способствовало росту влияния в Германии соперников Фридриха II, в то время как на Сицилии началось восстание (1246). Императору удалось восстановить и укрепить свою власть, но его неожиданная смерть повлекла за собой ослабление позиций династии Штауфенов в И. Сын Фридриха II, кор. Конрад IV (1250–1254), подавил мятеж на юге И., но не смог добиться от папы признания за собой титула короля Сицилии. После смерти Конрада королевством управлял др. сын Фридриха II, Манфред: с 1254 г. — как регент при сыне Конрада IV, с 1258 г. — как король. Смерть Иннокентия IV и менее активная в отношении Сицилии политика папы Александра IV способствовали временной консолидации королевства. Манфред провел реформы, направленные на укрепление королевской власти, отменил привилегии городов, полученные при Конраде IV и в период относительного безвластия сразу после его смерти. Эти меры сочетались с активным поощрением тор-

рода, Манфред пытался распространить свое влияние в Ломбардии и Пьемонте. Сиенские гибеллины, выиграв при его поддержке битву при Монтаперти (1260), временно стали доминировать в Тоскане.

Усиление власти Манфреда в Центр. и Сев. Италии, а также узурпация им королевского титула привели к обострению отношений с Папским престолом. В 1265 г. папа *Климент IV* передал права на сицилийский трон Карлу, гр. Прованса, Анжу и Мена. В 1266 г. коронованный в Риме Карл Анжуйский одержал победу над войсками Манфреда в битве при Беневенто. После гибели Манфреда Карл почти беспрепятственно захватил Сицилийское королевство. Но его власть оставалась нестабильной: на Сицилии и в Лучере началось восстание, поддержанное мусульманскими правителями Сев. Африки и гибеллинской Пизой. В свою очередь восстание в Риме вынудило папу Климента IV, союзника Карла, бежать из города. Слабостью Карла Анжуйского и папы Римского пытался воспользоваться внук Фридриха II, Конрадин. В 1268 г. он вступил в И. и при поддержке гибеллинских родов быстро достиг Рима. Однако в битве при Тальякоццо его войско было разбито, Конрадин попал в плен и вскоре был казнен в Неаполе. Эта победа упрочила положение Карла Анжуйского в Сицилийском королевстве и способствовала установлению гегемонии гвельфов в И.

В 70-х гг. XIII в. политика Карла Анжуйского была направлена на расширение влияния за пределами Апеннинского п-ова. Внутренняя

структура Сицилийского королевства и способы управления остались прежними, но социальный и этнический состав чиновников изменился: в 1-й пол. XIII в. чиновничество состояло в основном из уроженцев континентальной И., с приходом к власти Карла Анжуйского среди должностных лиц увеличилось число выходцев из Юж. Франции и Сев. Италии. Политический центр королевства сместился из Палермо в Неаполь. Военные действия, которые Карл Анжуйский вел за пределами И., вызвали усиление налогового гнета и рост недовольства королевской политикой, что стало причиной мятежа сицилийской знати — т. н. Сицилийской вечерни (30 марта 1282). Восставшие бароны и горожане предложили престол Сицилийского королевства кор. Педро III Арагонскому (1282–1285), который благодаря браку с дочерью кор. Манфреда, Констанцией Сицилийской, мог претендовать на корону. Ни Карл Анжуйский, к-рый в это время вел военные действия на Балканах, ни папа *Мартин IV* (1281–1285) не смогли подавить восстание. В сент. 1282 г. Педро III высадился на Сицилии. После коронации в Палермо он, надеясь окончательно вытеснить Карла Анжуйского из И., переправился в Калабрию. Для ослабления позиций Педро III папа Мартин IV предложил корону Арагона (арагонские правители были вассалами папы Римского) 14-летнему сыну французского короля Карлу Валуа и объявил крестовым поход Карла Валуа в Испанию. Успешные действия арагонской армии и флота в И. и Испании привели к тому, что Педро III сохранил власть на Сицилии, а наследник Карла, буд. Карл II, оказался в плену. Континентальная часть Сицилийского королевства по-прежнему подчинялась ему, но до его освобождения из плена (1289) находилась под управлением гр. Робера II Аргуа.

После смерти Педро III (1285) Сицилия была выделена в отдельное королевство и отдана его 2-му по старшинству сыну Хайме. Подчинение Сицилии Арагонской короне не сопровождалось введением на острове арагонских порядков или привлечением испанского чиновничества; Педро III сохранял на Сицилии относительно низкие налоги, несмотря на многочисленные военные кампании, к-рые ему пришлось вести.

Ситуация начала меняться после смерти Альфонсо III (1291), преемника Педро III на арагонском престоле. Занявший престол кор. Хайме II объединил Сицилию и владения Арагонской короны в единое гос-во, передав Сицилию в управление младшему брату Федерико (Фадрике). Попытка Хайме II передать Сицилию и Калабрию Карлу II Анжуйскому в обмен на признание со стороны папы Римского своих прав на престол Арагона, а также на острова Сардиния и Корсика (Ананьинский договор, 1295) вызвала возмущение и новое восстание на Сицилии (1296). Королем Сицилии провозгласили Федерико, что привело к войне с Хайме II и Карлом II. В 1302 г., после продолжительных военных действий, был заключен договор в Кальтабеллоте, по которому Федерико был признан королем Сицилии (Тринакрии), а после его смерти остров должен был перейти наследникам Карла Анжуйского.

В континентальной части Сицилийского королевства все большую роль играли папы Римские. В 1285 г. папа *Гонорий IV* издал «Положение об устройстве королевства Сицилии» (*Constitutio super ordinatione regni Siciliae*) с целью смягчить противоречия в гос-ве: ограничивалось ис-



Замок в Салеми на Сицилии.
Сер. XII — 1-я четв. XIV в.

пользование королем экстраординарного налога (*subventio generalis*), уменьшались регулярные налоги и повинности, снимались нек-рые ограничения на наследование фьефов, определялись обязанности вассалов и проч. Политику, направленную на консолидацию королевства, проводил после восшествия на престол

и Карл II Анжуйский. Он начал гонения на евреев, приказал уничтожить мусульм. поселение в Лучере. Более активно, чем раньше, стала действовать в И. инквизиция.

В XIII в. церковная структура в И. существенно не изменилась: были созданы еп-ство Ноли (выделено в 1239 из диоцеза Савоны и подчинено архиепископу Генуи), еп-ство Реканати (1239) и еп-ство Л'Акуила (1257), еп-ство Чезена было подчинено Папскому престолу. Избрание епископов и их деятельность в Сев. и Центр. Италии в основном контролировались коммунами и городским патрициатом, несмотря на попытки Римских пап вмешиваться в эти процессы. На юге И. определяющую роль в церковной политике играли светские правители — Фридрих II, затем представители Анжуйской и Арагонской династий.

В церковной истории И. важное место занимали нищенствующие ордены, прежде всего францисканцы и доминиканцы. Главными принципами нищенствующих орденов, создание к-рых стало одной из основных мер в папской политике по искоренению ересей, были отказ от имущества и следование идеалам Христовой бедности, строгое соблюдение монашеских обетов и подчинение папе Римскому. До кон. XII в. католическая проповедь возлагалась гл. обр. на епископов и священников; в XIII в. в связи с ростом городов и широким распространением среди горожан еретичес-

ких учений усилий прежних проповедников было недостаточно. Члены нищенствующих орденов, проповедовавшие, как правило, в городах, должны были решить эту задачу. Кроме того, проповеди епископов и клири-

ков, имевших обыкновенно неплохое образование, нередко оставались не понятыми необразованным городским населением.

В 1209 г. католич. св. *Франциск Ассизский* получил папское дозволение проповедовать, используя избранную им форму проповеди. Популярность католич. святого и папская

поддержка его деятельности способствовали быстрому распространению францисканцев в И. Структура ордена оформилась при жизни Франциска Ассизского. Муж. ветвь францисканцев (т. н. первую) возглавлял Франциск Ассизский, женскую (вторую) — католич. св. *Клара Ассизская*. Тогда же появился «третий орден» (терциарии); в нем состояли миряне, к-рые вели образ жизни, ориентированный на монашеские идеалы, трактуемые в духе учения Франциска Ассизского, но не принимали монашеских обетов. При католич. св. *Бонавентуре*, к-рый возглавлял орден францисканцев в 1257–1274 гг., все установления ордена были объединены в «Нарбоннские конституции» (*Constitutiones Narbonnenses*, 1260). Фактором внутренней дестабилизации францисканского ордена в XIII в. было несогласие членов ордена по нек-рым вопросам: должны ли францисканцы принимать папские привилегии, если они приводят к злоупотреблениям; следует ли считать устав францисканского ордена неприкосновенным и выполнять его буквально; нужно ли исполнять все евангельские заветы или только те, что перечислены в уставе; является ли частью устава принцип «бедного пользования» (лат. *usus pauper*). Необходимость развивать францисканские научные и богословские центры для подготовки католич. преподавателей, проповедников и миссионеров требовала смягчить отдельные положения орденского устава и установления, определявшие формы совместной жизни францисканцев в городах. Конвентуалов, сторонников реформы ордена, поддержали папы Римские (прежде всего Григорий IX, Иннокентий IV, Николай III). Спиритуалы требовали возвращения к первоначальному принципам ордена, к аскетизму, к нищенствующему образу жизни членов ордена, выступали против богатств и светских притязаний католич. Церкви, против расширенного толкования учения Франциска Ассизского о бедности, смирении и покаянии и, следов., отрицали возможность внесения к.-л. изменений в устав. Конфликты между спиритуалами и конвентуалами стали причиной неурядиц в ордене, особенно после *Лионского II Собора* (1274). Среди францисканцев-спиритуалов, не признавших решения Собора, были историк *Ангел Кларенский* († 1337), *Убертино да Касале*



Католич. св. Франциск Ассизский, с житием. Сер. XIII в.
Мастер св. Франциска Барди
(ц. Санта-Кроче, Флоренция)

(† 1329), поэт *Якопо да Тоди* († 1306). Большим влиянием среди спиритуалов пользовалось учение *Иоахима Флорского*.

Деятельность католич. св. *Доминика де Гусмана* и его приверженцев изначально ограничивалась Лангедоком на юге Франции, где проповедники боролись с ересью *альбигойцев*. В 1215 г. папа Иннокентий III взял под покровительство основанный Домиником монастырь в мест. Пруй близ Фанжо. Устав ордена доминиканцев утвердил папа Гонорий III в 1216 г., на 1-м генеральном капитуле в Болонье были приняты конституции, дополнившие устав: доминиканцы отказывались от владения собственностью и принимали обяза-

тельство жить за счет подаяний, постулировались проповедническая и просветительская деятельность ордена. В крупных городах (в И. прежде всего в Болонье и Риме) были созданы доминиканские мон-ри, к-рые предоставляли кров странствующим и учащимся монахам и обладали обширными б-ками. С 1220 г. в каждом мон-ре ордена были организованы школы под руководством доктора богословия, где велось обучение не только монахов, но и секулярного духовенства (общий курс обучения занимал от 6 до 13 лет). Главными учебными центрами стали т. н. *studia generalis* — высшие школы, на базе к-рых со временем сформировались университетские фак-ты. После 1233 г. доминиканцам было передано монопольное право на ведение инквизиционных процессов. Видную роль в И. сыграли инквизиторы и проповедники Петр Веронский, Ансельм Александрийский, Монета Крестомонский, Райньеро Саккони и проч. К доминиканскому ордену принадлежал выдающийся богослов XIII в. католич. св. *Фома Аквинский*.

В XIII в. в И. появились и др. монашеские конгрегации и ордены, некоторые из них в посл. приобрели черты, характерные для нищенствующих орденов. Орден вильгельмитов (назывались также еремитами св. Вильгельма) был основан католич. св. Вильгельмом (Гийомом) из Малавалле († 1157). В 1229 г. орден был утвержден папой Григорием IX, хотя у вильгельмитов так и не появилось единого устава: нек-рые орденские мон-ри следовали уставу прп. Венедикта Нурсийского, другие — уставу блж. Августина. С созданием ордена *августинцев-еремитов* (1256) основная часть мон-рей вильгельмитов, следовавших августинскому уставу, вошла в его состав, прочие продолжали существовать са-

мостоятельно до XVII в., пока не были формально включены в орден бенедиктинцев. Орден еремитов св. Дамиана, или мо-



Базилика Сан-Франческо в Ассизи. 1228–1253 гг.

ронитов (в посл. *целестинцы*), основанный в 1244 г. Пьетро Мороне (в посл. папа Римский *Целестин V*), стал новым ответвлением ордена бенедиктинцев.

В 1264 г. устав нового ордена был утвержден папой Римским *Урбаном IV*; устав целестинцев предусматривал дополнительные ограничения в приеме пищи и более строгую регламентацию постов. К кон. XIII в. целестинцам принадлежало 36 монастырей, а в нач. XIV в. орден имел членов и за пределами И. В понтификат Целестина V миряне получили разрешение вступать в орден. Во 2-й пол. XIII в. в Центр. Италии (в Анконской марке, Умбрии, Тоскане и Лацио) действовал орден сальвестринцев, основанный в 1231 г. бенедиктинским монахом Сальвестро Гуццоллини († 1267). За основу орденского устава был взят устав прп. Венедикта Нурсийского, однако в деятельности сальвестринцев акцент делался на стремлении к бедности и строгости исполнения устава. В 1247 г. орден был признан папой Римским Иннокентием IV, в 1255 г. состоялся 1-й генеральный капитул. В XIII в. оформилась женская ветвь ордена. В И. и других странах Европы получил распространение возникший в XII в. в Палестине орден *кармелитов* (в XIII в. ордену принадлежало ок. 130 конвентов). Устав, составленный в нач. XIII в. лат. патриархом Иерусалимским Альбертом Верчелли, предписывал монахам вести уединенный и созерцательный образ жизни. В 1226 г. папа Гонорий III утвердил орден, в 1247 г. в устав были внесены изменения в соответствии с характерными для Европы формами католического монашества, и кармелиты были признаны одним из нищенствующих орденов. Орден августинцев-еремитов, созданный буллой папы Александра IV, объединил группы аскетов и ерemitов, гл. обр. из Сев. Италии (джанбонитов, бреттинцев, вильгельмитов, католич. бедняков Ломбардии и др.), и быстро распространил свое влияние в И. (к кон. XIII в. здесь существовало 10 орденских провинций). Постепенно орден, подчиненный непосредственно папе Римскому, приобрел черты нищенствующего ордена — создавались конвенты в городах, основными направлениями деятельности августинцев-еремитов стали проповедничество и преподавание богословия. В орден вошли женские монастыри августинцев. Орден *сервитов*, созданный в 1233 г. «7 святыми основателями»-флорентийцами, следовал уставу блж. Августина. В 1252 г. папа Иннокентий IV утвердил орден,

в 60-х гг. XIII в. в И. существовало 4 орденские провинции (Сев. и Центр. Италия), но в соответствии с решением II Лионского Собора, к-рый утвердил 4 нищенствующих ордена — францисканцев, доминиканцев, августинцев-еремитов и кармелитов, орден сервитов был распущен.

Возникновение новых орденов и новых форм монашеской жизни было связано с оформлением в XIII в. нового понимания религ. жизни и с более активным участием мирян в делах католич. Церкви, что нашло отражение и в подъеме светских религ. движений. Так, в 30-х гг. XIII в. появился новый тип религ. организаций — городские братства мирян, посвященные к.-л. св. покровителю. Члены таких братств боролись с распространением среди горожан еретических учений, совместно совершали религиозные обряды (покаянные процессии, самобичевание, общие молитвы на улицах и площадях городов и проч.), занимались благотворительностью. С активностью городских братств было связано движение «Аллилуия» (Alleluia), представляющее собой региональную форму движения «Божий мир» и тесно связанное с движением добровольной бедности. Горожане устраивали процессии с пальмовыми ветвями, пели церковные гимны, призывая правителей к примирению и справедливости. Движение достаточно быстро распространилось в городах Сев. и Центр. Италии (Болонья, Падуя, Виченца, Верона и проч.). Под влиянием проповедей францисканцев и доминиканцев оно приобрело ярко выраженный покаянный характер. Др. важной целью участников движения «Аллилуия» была борьба с еретиками. Там, где сторонники движения «Аллилуия» были допущены к городскому самоуправлению (напр., доминиканец *Иоанн из Виченцы* в Болонье, Вероне и Виченце, францисканец Герхард из Модены в Парме), принимались меры против еретиков, а также вводились законы, направленные на уменьшение социального неравенства. Кульминацией движения стал т. н. Пакуарский мир, когда в авг. 1233 г. в Пакуаре близ Вероны был заключен «вечный мир» между ломбардскими городами. Вскоре после этого Иоанн из Виченцы был арестован, а движение к 1234 г. сошло на нет, но городские братства мирян продолжали существовать, по-

степенно институционализируясь. К 1244 г. относится 1-й известный статут подобного братства — конгрегации св. Доминика в Болонье. Братства, как правило, дистанцировались от политической деятельности и ставили своей целью взаимопомощь членов, организацию богослужений, сбор средств на строительство церквей и т. п. Мн. религ. братства в И. в той или иной степени контролировались нищенствующими орденами. В Милане, во Флоренции (под влиянием инквизитора-доминиканца Петра Веронского), в Болонье, Парме и Бергамо возникли об-ва для борьбы с еретиками альбигойцами и патаренами, важную роль в таких объединениях играли, как правило, доминиканцы. В кон. 50-х гг. XIII в., когда непрекращавшаяся борьба гвельфов и гибеллинов, эпидемия чумы в 1259 г. и получившие широкую известность предсказания Иоахима Флорского о наступлении в 1260 г. «новой эпохи» привели к росту эсхатологических ожиданий, в И. распространилось движение *флагеллантов*. Оно зародилось в Перудже, где процессии бичевавших себя флагеллантов проходили в покаянной атмосфере и могли объединять тысячи горожан. В некоторых городах (Перуджа, Сиена, Прато и др.) ситуацию взяли под контроль монахи нищенствующих орденов, однако в большинстве случаев движение имело стихийный характер. Опасаясь политических последствий, в 1261 г. папа Урбан IV запретил движение флагеллантов и их покаянные практики как угрожавшие авторитету католич. Церкви. В том же году в Болонье был основан орден гаудентов (*frati gaudenti*, также орден воинов Пресв. Девы Марии), сообщество мирян, имевших право на ношение оружия и использование его во имя католич. Церкви и живших вместе в соответствии с августинским уставом. Члены нового ордена должны были поддерживать порядок среди горожан и защищать социальную справедливость. Гауденты были близки к доминиканскому ордену, подчинялись папе Римскому или местному епископу.

С 1-й четв. XIII в. усилиями Римских понтификов в И. действовала инквизиция — судебный институт, занимавшийся выявлением и искоренением еретиков. Инквизиция пришла на место традиц. надзору епис-

копов за диоцезами. В 1233 г. папа Григорий IX поручил руководство инквизицией доминиканцам, с 1254 г. к инквизиционной деятельности были допущены францисканцы (доминиканцы расследовали дела на севере полуострова, францисканцы — в Центр. и Юж. Италии). Инквизиция в И. опиралась на светскую власть: в 1231 г. Фридрих II ввел инквизиционные комиссии на Сицилии, в 1268 г. инквизиция была учреждена в Неаполитанском королевстве, в 1288 г. — в Венеции.

Значительное влияние на еретические группы XIII в. оказало творчество Иоахима Флорского († 1202). Ему принадлежат по меньшей мере 3 крупных богословских трактата — «Книга согласования Нового и Ветхого Заветов» (*Liber de concordia Novi ac Veteris Testamenti*), «Толкование на Апокалипсис» (*Expositio in Apocalypsim*) и «Десятиструнная Псалтирь» (*Psalterium decem cordatum*), в которых он сформулировал свое учение о Боге и Св. Троице, о смысле истории и об аскетической жизни. Учение Иоахима Флорского было настороженно встречено католич. богословами и папами Римскими, но до 1260 г. не подвергалось офици. осуждению. В нач. XIII в. сначала в И., а затем и за Альпами распространению учения Иоахима Флорского, которое благодаря эсхатологическим пророчествам стало весьма популярным, способствовали цистерцианцы, а внутри ордена — монахи, принадлежавшие к т. н. флоринам. Среди францисканцев труды Иоахима Флорского получили известность в 40-х гг. XIII в. По словам хрониста Салимбене, стимулом к изучению итал. францисканцами сочинений Иоахима Флорского стало прибытие в Пизу «аббата» т. н. флорского ордена — в 1247 г., страшая войск имп. Фридриха II, он покинул монастырь, находившийся между Луккой и Пизой, и взял с собой все книги «пророка». Особый интерес вызывала идея о господстве в предрекаемую Иоахимом Флорским «третью эпоху» некоего нового монашеского ордена (францисканцы считали, что этим «новым орденом» является орден св. Франциска Ассизского). Распространению иоахимизма способствовало соч. «Введение в вечное Евангелие», автор которого долго оставался неизвестен, однако в наст. время идентифицирован с францисканским мон. Герар-

дом или Герардино из Борго-Сан-Доннино (ныне Фиденца), студентом фак-та теологии Парижского ун-та (см. ст. «Евангелие вечное»). В 50–60-х гг. XIII в. последователи Иоахима Флорского среди францисканцев подверглись преследованиям (на короткое время орден лишился папских привилегий, был уличен в ереси бывш. генеральный магистр ордена *Иоанн Пармский*). В 80-х гг. XIII в. среди спиритуалов популярностью пользовалось учение Иоахима Флорского, развитое Петром *Оливи*. Идеи Оливи были осуждены в 1299 г., но нашли отражение в соч. «Древа распятой жизни Иисуса» (1305) Убертино да Касале. Эти учения были оппозиционны католич. Церкви, их сторонники объявляли «антихристами» Римских пап *Бонифация VIII* (1295–1303) и *Бенедикта XI* (1303–1304).

В XIII в. в И. продолжали существовать ереси катаров и апостоликов («Апостольских братьев»). Учение секты апостоликов, основанной Герардо Сегарелли, крестьянином из округа Пармы, оформилось под влия-



Студенты
Болонского университета.
Рельеф. Кон. XIV в.
Скульпторы Пьетро Паоло
и Якобелло делле Масенье
(Городской музей
средневековья, Болонья)

нием иоахимизма и эсхатологических ожиданий кон. XII в. Сегарелли проповедовал общность имущества и всеобщее равенство. После его казни в 1300 г. лидером апостоликов стал *Дольчино*, развивавший идеи Сегарелли и организовавший оборону сектантов от войск епископа Верчелли, в окрестностях этого города апостолики организовали поселение. В 1305–1307 гг. еретикам удавалось удерживаться на горе Цебелло (позднее Рубелло) и отбивать направленные против них войска крестоносцев. Лишь в 1307 г. последователи Дольчино были разбиты, ересиарх взят в плен и сожжен.

Большую роль в культуре И. стали играть ун-ты, где руководство перешло к преподавателям из доминиканского и францисканского орденов. В 1-й пол. XIII в. крупные центры изучения права и богословия появились в Сев. Италии — в Виченце (1204), Арrezzo (1215), Падуе (1222), Верчелли (1228). Несколько позже хартии получили ун-ты в Сиене (1246) и Пьяченце (1248). Папа Иннокентий IV основал ун-т при папской курии, специализировавшийся гл. обр. в области гражданского и канонического права. В 1224 г. Фридрих II учредил ун-т в Неаполе (новый ун-т должен был составить конкуренцию ун-ту в гвельфской Болонье). Ун-т в Неаполе получил особый статус, поданным Фридриха II запрещалось учиться и преподавать в др. учебных заведениях, кроме учебных заведений Неаполя. При поддержке императора ун-т стал центром изучения «искусства переписки» (Никола делла Рокка, Петр Виренейский) и «науки о природе» (Петр Ирландский), а в посл. одним из богословских центров (Эразм из Монте-Кассино, Фома Аквинский). Поддерживая ун-т в Неаполе, Фридрих II

прибегал к репрессивным мерам против североитал. школ (были закрыты ун-т в Болонье, школы в Милане, Мантуе, Вероне, Виченце и проч.). В XIII в. неоднократно предпринимались попытки создать ун-т в Салерно, медицинская школа которого была одной из наиболее авторитетных. По Мельфийским конституциям Салернской школе было предоставлено монопольное право обучать врачей. В 1252 г. Конрад IV уравнил школу с Неаполитанским ун-том. В 1280 г. Карл Анжуйский присвоил Салернской школе статус медицинского *studium generale*. Однако полноценный ун-т в Салерно не возник, а с угасанием араб. медицинской традиции к кон. XIII в. школа потеряла значение важнейшего в Европе центра врачебного искусства.

XIII век стал временем развития *декретального права* (см. также ст. *Декреталия*). Возросло значение Римских пап как третейских судей в общевроп. масштабе, что требовало появления новых правовых сводов. В кон. XII — 1-й четв. XIII в. усилиями болонских юристов были созданы т. н. 5 древних компиляций, предназначенных для преподавания права в ун-тах (2 из них — *Compilatio III* и *Compilatio V* — получили папское одобрение). Развивалась практика глоссирования компиляций (см. ст. *Glossa ordinaria*). Впрочем, большое количество сводов осложняло процесс обучения. В 1234 г. под контролем Папского престола был составлен свод декреталий «*Liber Extra*» (см. *Декреталии Григория IX*). Преемники папы Римского Григория IX вносили дополнения в «*Liber Extra*», называвшиеся Новеллами по аналогии с Новеллами Юстиниана. Параллельно с официальными сводами декретального права в ун-тах использовались также не признанные официально сборники-экстраваганты. В 1298 г. по распоряжению папы Бонифация VIII был создан новый свод декреталий — «*Liber Sextus*».

В нач. XIII в. вернакулярная культура была представлена произведениями, созданными гл. обр. на североитал. диалектах под большим влиянием франц. языка (на франко-венетском и франко-миланском диалектах). На франц. языке написаны «Книга о сокровище» Брунетто Латини и «Книга о разнообразии мира» Марко Поло. Важную роль играла провансальская лит-ра. Под влиянием провансальских трубадуров, прибывших в И. после Альбигойских войн, сформировалась итальянская традиция провансальской поэзии (в основном в Генуе). С 30-х гг. XIII в. начинается подъем литературы на итальянском языке, появились поэтические сочинения на южноитальянском (Чьело д'Алькамо) и среднеитал. диалектах (в Сиене — Чекко Анджелиери, во Флоренции — Гвидо Орланди, Рустико ди Филиппо); сильный импульс к развитию национальной традиции стихосложения придало движение флагеллантов, которые популяризировали религ. гимны, написанные на итал. языке.

Подъему культуры в Сицилийском королевстве способствовала политика Фридриха II. Император получил хорошее образование, знал греч.,

араб. и лат. языки, переписывался с араб. и европ. богословами, интересовался медициной и науками о природе (в 40-х гг. XIII в. Фридрих II составил трактат «О соколиной охоте»). По его протекции на латынь с араб. языка были переведены сочинения Авиценны, Аристотеля. При дворе Фридриха II сформировалась самостоятельная школа итальяноязычной поэзии. В Центр. Италии складывалось особое лит. направление «сладостного стиля», его центрами стали Болонья (Гвидо Гвиничелли) и Флоренция (Гвидо Кавальканти).

Лит.: *Vitale V.* Il dominio della parte guelfa in Bologna, 1280–1327. Bologna, 1901; *Chone H.* Die Handelsbeziehungen Kaiser Friedrichs II. zu Seestädten Venedig, Pisa, Genua. B., 1902; *Luchaire A.* Innocent III. P., 1905–1908. Farnborough, 1969². 6 vol.; *Hessel A.* Geschichte der Stadt Bologna von 1116 bis 1280. B., 1910; *Sthamer E.* Dokumente zur Geschichte der Kastellbauten Kaiser Friedrichs II. und Karls I. von Anjou. Lpz., 1912–1926. 2 Bde; *Abbe E.* Die Politik Mailands in den ersten Jahrzehnten des 13. Jh. Lpz., 1918; *Hampe K.* Papst Innocent IV. und die sizilische Verschwörung von 1246. Hdlb., 1923. (SHAW; 8); *Hagemann W.* Die Entstehung der Scaligersignorie in Verona (1259–1304). B., 1937; *Scivoletto N.* Fra Salimbene da Parma e la storia politica e religiosa del sec. XIII. Bari, 1950; *Pontieri E.* Ricerche sulla crisi della monarchia siciliana nel sec. XIII. Napoli, 1958; *Gracco G.* Società e stato nel medioevo veneziano: Sec. XII–XIV. Venezia, 1965; *idem.* La chiesa di Venezia nei sec. XI–XIII / Ed. F. Tonon. Venezia, 1988; *Cognasso F.* Il Piemonte nell'età sveva. Torino, 1968; *La guerra del Vespro siciliano* / Ed. M. Amari, F. Giunta. Palermo, 1969; *Абрамсон М. Л.* Южная Италия, XI–XIII вв. // История Италии / Под ред. С. Д. Сказкина. М., 1970. Т. 1. С. 130–199; *она же.* Сицилийское королевство как особый вариант гос. структуры в Зап. Европе // СВ. 1994. Вып. 57. С. 3–16; *Баткин Л. М.* Период городских коммун // История Италии. М., 1970. Т. 1 С. 200–272; *Kamp N.* Kirche und Monarchie im staufischen Königreich Sizilien. Münch., 1973. Bd. 1: Prosopographische Grundlegung: Bistümer und Bischöfe des Königreichs, 1194–1266; *idem.* Der Episkopat und die Monarchie im staufischen Königreich Sizilien // QFIAB. 1984. Bd. 64. S. 84–115; *Paolini L., Orioli R.* L'eresia a Bologna fra XIII e XIV sec. R., 1975. 2 vol.; *Bowsky W. M.* A Medieval Italian Commune: Siena under the Nine, 1287–1355. Berkeley, 1981; *Housley N. J.* The Italian Crusades: The Papal-Angevin Alliance and the Crusades against Cristian Lay Powers, 1254–1343. Oxf., 1982; *Cioffari G.* Storia dei domenicani in Puglia (1221–1350). Bari, 1986; *Vaini M.* Dal comune alla signoria: Mantova dal 1200 al 1328. Mil., 1986; *Baaken G.* Ius Imperii ad Regnum: Königreich Sizilien, Imperium Romanum und Römisches Papsttum vom Tode Kaiser Heinrichs VI. bis zu den Verzichtserklärungen Rudolfs von Habsburg. Köln, 1993; *Friedrich II.* Tagung des Deutschen historischen Instituts in Rom im Gedenkjahr 1994 / Hrsg. v. A. Esch, N. Kamp. Tüb., 1996; *Paravicini Bagliani A.* Il trono di Pietro: L'universalità del papato da Alessandro III a Bonifacio VIII. R., 1996; *Storia di Tori-*

no / Ed. R. Comba. Torino, 1997. Vol. 2: Il basso Medioevo e la prima età moderna (1280–1536); *Dunbabin J.* Charles I of Anjou: Power, Kingship and State-Making in 13th-Cent. Europe. L., 1998; *Federico II e la Sicilia* / Ed. P. Toubert, A. Paravicini Bagliani. Palermo, 1998; *Federico II e la civiltà comunale nell'Italia del Nord: Atti del conv. intern. promosso in occasione dell'VIII centenario della nascita di Federico di Svevia* / Ed. C. D. Fonseca. R., 1999; *Hermes R.* Totius libertatis patrona: Die Kommune Mailand in Reich und Region während der ersten Hälfte des 13. Jh. Fr./M., 1999; *Storia di Cuneo e delle sue valli.* Cuneo, 1999. Vol. 2: Fra Asti e Milano: Origini e primi sviluppi di Cuneo comunale nel declino della potenza sveva, 1198–1259 / Ed. G. Comba; *Ortalli G.* Venezia nel sec. di Federico II: Modelli statuali e politica mediterranea // Atti / Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Cl. di Scienze Morali, Lettere ed Arti. Venezia, 1999. Vol. 157. P. 409–447; *Guidoni E., Zolla A.* Progetti per una città: Bologna nei sec. XIII e XIV. R., 2000; *Beccaria S.* Associazioni laicali a enti monastici tra XI e XIII sec. in area subalpina: Conversi, oblati, renduti, prebendari, richieste di sepoltura e di partecipazione ai benefici monastici: Una ricerca sul campo. Torino, 2001; *Bologna, Re Enzo e il suo mito: Atti della Giornata di studio (Bologna, 11.06.2000)* / Ed. A. I. Pini, A. L. Trombetti Budriesi, F. Rovarsi Monaco. Bologna, 2001; *Ezzelini: Signori della Marca nel cuore dell'Impero di Federico II* / Ed. C. Bertelli, G. Marcadella. Mil., 2001; *Grillo P.* Milano in età comunale (1183–1276): Istituzioni, società, economia. Spoleto, 2001; *Abulafia D.* Frederick II: A Medieval Emperor. L., 2002; *Maccioni M.* Il grifo e l'aquila: Genova e il Regno di Sicilia nell'età di Federico II (1150–1250). Genova, 2002; *Guzzo C.* Templari in Sicilia: La storia e le sue fonti tra Federico II e Roberto d'Angiò. Genova, 2003; *Воскобойников О. С.* Итальянские города между империей и папством: 1150–1250 гг. // Город в средневековой цивилизации Зап. Европы. М., 2004. Т. 4: Extra muros: Город, общество, гос-во. С. 167–184; *он же.* Душа мира: Наука, искусство и политика при дворе Фридриха II (1200–1250). М., 2008; *он же.* Некоторые особенности гос. управления в Юж. Италии // Властные институты и должности в Европе в Средние века и раннее Новое время / Отв. ред.: Т. П. Гусарова. М., 2011. С. 254–279; *Bus Э.* Фридрих II Гогенштауфен. М., 2005; *Terra di pievi: Storia, arte e spiritualità nelle pievi del territorio di Parma nel XIII sec.* / Ed. M. Calidoni, C. Rapeti, L. Ughetti. Parma, 2006; *Gatto L.* Il pontificato di Gregorio X (1271–1276). Napoli, 2007; *New Cambridge Medieval History* / Ed. D. Abulafia, M. Brett et al. Camb., 2008. Vol. 4. Pt. 2. P. 422–474; Vol. 5. P. 419–524.

Э. П. К.

XIV–XV вв. В И. существовало неск. десятков относительно самостоятельных гос. образований (к кон. XV в. более 50), крупнейшие из них вели войны за передел территорий: морские республики Венеция и Генуя имели колонии за пределами И. и даже за пределами Европы; республика Флоренция подчинила себе большую часть обл. Тоскана; Милан, сначала коммуна, позднее герц-ство, владел практически всей Ломбардией. Земли на юге Апеннинского п-ова и периодически о-в Сицилия

ИТАЛИЯ В XIV в.

входили в состав Неаполитанского королевства. Обширные территории принадлежали папам Римским, владения в средней части И. (прилегающие к Риму земли, Кампания, Беневенто и Сполето, Римини, Анконская марка, Романья) составляли Папскую область.

Благодаря интенсивности торговли и накоплению капиталов в И. возникли элементы мануфактурного производства: формы рассеянной мануфактуры развивались в сукноделии (Флоренция, Сиена, Лукка, Болонья) и в шелкоткачестве (Лукка, Венеция), централизованной мануфактуры — в судостроении (Пиза, Венеция), в производстве артиллерийского вооружения, в типографском деле. Итал. купцы занимали лидирующее положение в европ. торговле. Филиалы крупных торговых домов Венеции, Генуи, Флоренции, Милана, Сиены находились во мн. странах Европы, в Византии, в Сев. Африке, на Ближ. Востоке. Мн. компании совмещали торговую и финансовую деятельность, кредитовали не только торговлю, ремесленное производство и сельское хозяйство, но и гос. власть и католич. Церковь. Особую известность в XIV в. имели флорентийские компании Барди и Перуцци, а в XV в. — банк Медичи. Именно в И. впервые появились векселя и двойная бухгалтерия (со строгим учетом дебета и кредита), монеты нек-рых итал. гос-в (напр., золотые флорентийский флорин и венецианский дукат) были мировыми валютами. Специфика И. — наличие городских республик, где за власть боролись разные общественные группы: феодальная и торговая знать, цеховая верхушка, городские низы. В XIV–XV вв. власть в итал. городах переходила к единоличным правителям.

В XIV в. в И. продолжился конфликт из-за распределения полномочий духовной и светской властей. В этом противостоянии, где главными противниками Римских пап выступали императоры Свящ. Римской империи, Папский престол поддерживали франц. короли. В нач. XIV в. франц. кор. Филипп IV Красивый стал взимать в своих владениях налоги с католич. духовенства и подчинять его своей юрисдикции. В ходе конфликта король подверг папу Римского Бонифация VIII аресту. Избранный в 1305 г. на Папский престол француз Климент V через



неск. лет перенес папскую резиденцию из Рима в г. Авиньон (владение неаполитанских королей, в посл. выкупленные папами) (см. «Авиньонское пленение пап»). Отсутствие Римских пап в И. способствовало нарастанию политических конфликтов, в т. ч. из-за Сицилии, на которую претендовали владевшие Неаполем короли Анжуйской династии, формальные вассалы Папского престола (их поддерживали итал. гвельфы), и представители испан. Арагонской династии (на их стороне выступали гибеллины).

Последним крупным столкновением Свящ. Римской империи и папства историки называют конфликт папы Иоанна XXII (1316–1334) с герм. кор. Людовиком IV Баварским (1314–1347, император с 1328). В 1314 г. на германский престол были одновременно избраны и коронованы Людовик IV Баварский и Фридрих Австрийский. Папа не признал законным королем ни одного из кандидатов. Заявив, что на основании вассальной клятвы, которую

император приносит папе, в период междуцарствия власть в Свящ. Римской империи должна перейти к папе как к сеньору империи и викарию Христа (MGH. Const. T. 5. P. 340–342), он назначил Роберта Анжуйского, кор. Неаполя, викарием И.

В этот период получил развитие конфликт внутри францисканского ордена между конвентуалами и спиритуалами. Осенью и зимой 1317/18 г. папа принял меры, направленные против движения спиритуалов в целом, прежде всего изолировав одного из лидеров движения, Убертино да Касале (он был переведен в бенедиктинское аббатство Жамблу, однако не поехал туда и оставался в Авиньоне до 1322). Согласно папской булле «Quorumdam exigit» от 7 окт. 1317 г., простые члены ордена были обязаны беспрекословно подчиняться решениям провинциальных министров и гвардианов. Некоторые спиритуалы отказались признать законность буллы; их действия были расценены как посягательство на папскую власть, по делу

спиритуалов было начато инквизиционное расследование. Ссылаясь на решения IV Латеранского Собора, согласно к-рым не разрешалось создавать новые ордены, а всем желающим предписывалось вступить в уже существующие, папа принял решение запретить движения бегинов (см. ст. *Бегинки*), спиритуалов и терциариев и отлучать как еретиков от Церкви всех, кто осмелятся к ним примкнуть. Несмотря на репрессии со стороны инквизиции, в 20–30-х гг. XIV в. число приверженцев спиритуалов в И. выросло. Впосл. папа Иоанн XXII не раз вмешивался во внутренние дела ордена францисканцев, прежде всего в вопросе о собственности нищенствующих орденов. Францисканцы настаивали на том, что, поскольку Иисус Христос и апостолы ничем не владели, они не обладали правами собственности на используемое имущество. Папа в ряде документов разъяснил понятие «евангельская бедность» (спиритуалы настаивали на еретическом характере папских утверждений) и буллой «Ad conditorem sanonum» (1322) закрепил за орденом права собственности на используемое имущество. Это решение вызвало возмущение тем, что стирало различия между монашескими орденами. Позиция папы подтолкнула генерального министра францисканцев Михаила из Чезены обратиться за помощью к кор. Людовику IV Баварскому, при дворе к-рого нашли убежище отлученные папой от Церкви спиритуалы Убертино да Касале, Уильям *Оккам*, а впосл. и сам Михаил из Чезены.

К этому времени Людовик Баварский предъявил претензии на владения Свящ. Римской империи в И. и оказал военную поддержку правителю Милана Галеаццо Висконти и др. лидерам гибеллинов. 8 окт. 1323 г. папа Иоанн XXII потребовал от Людовика Баварского отречься от управления империей, а после отказа отлучил его от Церкви. Конфликт папы и герм. короля нашел отражение в ряде полемических сочинений, посвященных проблеме взаимоотношений светской и духовной властей, напр. в трактате итал. мыслителя *Марсилия Падуанского* «Защитник мира» (*Defensor pacis*, 1324), где отрицалось верховенство папы над светскими государями и заявлялось о необходимости подчинить Церковь светской власти. В нач. 1327 г. герм. король прибыл в Милан, где он был



Франциск Ассизский собирает кровь Иисуса Христа. 1490–1500 гг.
Худож. Карло Кривелли
(Галерея Пальди-Пеццолли, Милан)

коронован рим. королем, а в нач. 1328 г. вступил в Рим, к-рый с апр. или мая 1327 г. находился во власти горожан, восставших против кор. Роберта Анжуйского. 17 янв. от имени «римского народа» сенатор Рима Шарра Колонна возложил на Людовика Баварского имп. корону (согласно традиции, проводить имп. коронацию имел право только папа Римский), а 18 апр. собравшимся на площади перед базиликой св. Петра мирянам и римским клирикам он объявил, что папа Иоанн XXII низложен из-за его еретических воззрений. 12 мая папой был провозглашен францисканец Пьетро Райнальдуччи из Корваро (см. *Николай V*, антипапа). Однако, когда в нач. 1330 г. вследствие военных неудач и развала коалиции гибеллинов Людовик Баварский покинул И., большинство городов Папской области (в т. ч. Рим) объявили о покорности Иоанну XXII, а антипапа обратился в Авиньон за

прощением и отпущением грехов. Ситуацией в Сев. Италии, раздираемой противостоянием гвельфов и гибеллинов, воспользовался кор. Богемии Иоанн I Люксембургский. В дек. 1330 г. он оказал помощь жителям Брешии, осажденной сторонниками императора, в следующем году подчинил Бергамо, Павию, Верчелли и Новару и города на границах Папской области — Парму, Реджо и Модену; после переговоров с Папским престолом Иоанн I Люксембургский передал эти города под власть папы, а затем вновь получил их уже как папское держание. Папа Иоанн XXII одобрял проект создания в Ломбардии гвельфского (пропапского) государства под властью Иоанна Люксембургского. Противниками этого плана были кор. Неаполя Роберт Анжуйский и городские коммуны Ломбардии, объединившиеся в т. н. Феррарскую лигу. В 1332 г. Бергамо, а затем и др. города (Брешиа, Модена, Павия) оказались под властью миланских правителей из рода Висконти; Иоанн Люксембургский покинул И. (1333).

В отсутствие Римских пап власть в Риме и др. городах Папской области фактически принадлежала крупным знатым семьям: в Риме правили враждовавшие между собой семейства Орсини и Колонна, в Урбино — графы Монтефельтро (с сер. XV в. они стали герцогами), в Римини — род Малатеста. В мае 1347 г. в Риме началось восстание во главе с Колой ди Риенцо, стремившимся к восстановлению былой славы Римской империи и к объединению И. В городе была провозглашена республика, а Кола ди Риенцо объявлен «трибуном свободы, мира и справедливости». Находившийся в Авиньоне папа *Климент VI* (1342–1352) призвал к борьбе с еретиком и узурпатором. В дек. 1347 г. папа и рим. знать вернули себе власть, Кола ди Риенцо бежал. Позднее для восста-

новления своей власти в Риме папа *Иннокентий VI* (1352–1362) хо-



План Рима.
Роспись Палаццо Комунале
в Сиене. 1414 г.
Худож. Таддео ди Бартоло

тел воспользоваться популярностью рим. трибуна. При поддержке папы 1 авг. 1354 г. тот с отрядом

кондотьеров вошел в Рим. Горожане, недовольные правлением рим. знати, вновь провозгласили республику. Однако предпринятое Колой ди Риенцо повышение налогов, необходимых для содержания наемной армии, стало причиной нового мятежа, в ходе к-рого рим. трибун был убит (8 окт. 1354). Иннокентий VI отправил в И. легата кард. Эгидия Альвареса Каррильо де Альборноса, к-рый в 1353–1365 гг. восстановил власть понтифика в большей части Папской области. На совещании представителей провинций церковного гос-ва в Фано (29 апр. — 1 мая 1357) Альборнос обнародовал «Книгу установлений святой Матери-Церкви» (*Liber constitutionum Sanctae Matris Ecclesiae*), известную также как «Эгидианские конституции» (*Constitutiones Aegidianae*) (действовала в качестве уложения Папского гос-ва до 1816). Папская область разделялась на 7 провинций, во главе к-рых стояли назначаемые папой ректоры и др. чиновники. Знать, католич. духовенство и представители коммуны каждой из провинций получали право издавать законы и распределять налоги.

В XIV в. раздоры в итальянских городах-государствах и соперничество между ними привели к тому, что власть в городах захватили выходцы из наиболее влиятельных семей (или главы наемных войск — кондотьеры); при формальном сохранении нек-рых демократических учреждений устанавливалось монархическое правление — синьория (от итал. *signore* — господин, правитель). Синьор не упразднял советы и магистратуры коммуны, но последовательно сводил на нет их роль в жизни города, становясь единоличным правителем. Он присваивал право назначать подеста, который был ответствен только перед ним, и главное — команду городской армией, вел активную завоевательную политику в округе, подчиняя себе мелкие города. Так, утвердившееся в Милане семейство Висконти подчинило ряд городов в Ломбардии и заложило основу собственного территориального гос-ва, ставшего вполн. герц-ством Миланским. В обл. Тоскана господствовала Флоренция. Несмотря на постоянные конфликты между знатными феодами, народом (пополо), цеховыми орг-циями, а также между гвельфами и гибеллинами, Флорен-

тийской республике удалось подчинить Лукку, Сиену и Пизу. Традиционно Флоренция была союзницей Рима в борьбе с гибеллинами, но разогласия по территориальным и экономическим вопросам, а также недовольство папскими легатами-французами привели к войне с авиньонскими папами, «войне 8 святых» (1375–1378).

В 70-х гг. XIV в. с примирением враждовавших итал. городов была связана деятельность католич. св. *Екатерины Сиенской*. Благочестивый образ жизни, мистические видения и миротворчество способствовали росту ее популярности, что



Кондотьер
Никколо да Толентино во главе
авангарда флорентийцев.
Фрагмент картины
«Битва при Сан-Романо».
1438–1440 гг.
Худож. Паоло Уччелло
(Национальная галерея,
Лондон)

на фоне широкого распространения во 2-й пол. XIV в. иоакимизма и еретических учений «апостольских братьев», проповедовавших евангельскую бедность, покаяние, аскетизм, отказ от собственности, вызывало беспокойство у руководства ордена доминиканцев. Однако, согласно решению генеральной капитулы (21 мая 1374), в деятельности и учении Екатерины Сиенской не содержалось ничего, что противоречило бы католич. вероучению. Главными темами ее посланий к папе Григорию XI (1370–1378) стали крестовый поход, реформа католич. Церкви и возвращение понтифика в Рим, но основной целью католич. святой было примирение папы с флорентийцами. Когда Григорий XI наложил на город интердикт (1376), Екатерина Сиенская добилась разрешения на возобновление богослужений во флорентийских храмах, а также укрепила папу в принятом им решении вернуться в Рим (13 сент. 1376 Григорий XI покинул Авиньон). Конфликт между папством и Флоренцией был улажен при папе Урбане VI (1378–1389). По приглашению Урбана VI, к-рый рассчитывал на поддержку Екатерины Сиенской в начавшейся после его избрания на Папский престол схизме, она

прибыла в Рим, где вела активную переписку, стараясь привлечь на сторону папы новых союзников, а также способствовала подписанию мирного договора папы Римского с Флоренцией (июль 1378).

В 40–80-х гг. XIV в. в Центр. Италии — во Флоренции, в Сиене, Перудже и др. городах — неоднократно поднимали восстания мелкие ремесленники, подмастерья, наемные рабочие, недовольные ростом цен, снижением уровня заработной платы и т. д. Стихийные бедствия и эпидемия чумы в сер. XIV в. еще больше осложнили ситуацию в городах. Летом 1378 г. во Флоренции началось восстание чомпи (чесаль-

щиков шерсти и др. наемных рабочих в сукно-

дельном производстве), выступавших с требованием создать новые цехи и допустить лишенных гражданских прав ремесленников к городскому управлению (гражданство определялось не только имущественным цензом, но и принадлежностью к цеху). Восстанию предшествовала тяжелая экономическая ситуация в городе, вызванная наложенным на Флоренцию интердиктом за участие в войне против папы. В кон. авг. восстание чомпи было подавлено, но до нач. 1382 г. установился режим преобладания «младших» цехов.

На севере И. помимо Милана доминировали 2 крупнейшие морские державы — Венеция и Генуя, в к-рых установилась республиканская форма правления аристократического типа. Законодательными учреждениями в этих итал. гос-вах были Большие советы, куда входили только знатные граждане; дож, глава исполнительной власти с ограниченными полномочиями, избирался пожизненно (в Генуе с 1339). Духовные лица не имели права занимать правительственные посты (в Венеции такой запрет появился только в XVI в.). Обе республики создали колониальные империи в Вост. Средиземноморье и Причерноморье. Генуя, опираясь на соглашения с золотоордынскими

правителями Крыма, в нач. 70-х гг. XIII в. основала факторию в Кафе (ныне Феодосия, Украина), затем в Тане (ныне Азов) и Трапезунде (ныне Трабзон, Турция). После потери крестоносцами владений в Сирии и Палестине (1291) гавани на Чёрном м. стали основными пунктами генуэзской торговли с Востоком. Возросла роль Генуи и генуэзских факторий и во внутрирегиональной торговле Причерноморья и Византии, в частности в торговле зерном, вином, рыбой, икрой, солью. Генуэзские фактории находились под опекой и финансовым контролем созданного в 1313 г. ведомства *Officium Gazariae* (Газария — Крым и прилегавшие к нему территории в низовьях рек Днестр, Днепр и в Зап. Приазовье), с кон. XIV — нач. XV в. — *Officium Romaniaae*. Венецианцы в кон. XIII — нач. XIV в. основали фактории на побережье Чёрного м. — в Солдае (ныне Судак, Украина), Тане и Трапезунде, в XV в. — в Синопе. Т. о. сформировалась венецианская Романия — сеть владений и факторий республики, обеспечивавших ее торговые и политические интересы в Вост. Средиземноморье. В 1395–1402 гг. Венеция управляла Афинами, в 1423–1430 гг. — Фессалоникой, в 1489 г. по договору присоединила к своим владениям королевство Кипр. Подчинив высшее церковное руководство венецианской Романии папской курии, Венеция тем не менее допускала автономию правосл. церковных учреждений под контролем властей республики. Торговая и политическая экспансия 2 морских республик привела к войнам между ними (1351–1355, 1378–1381) и размежеванию сфер влияния: по Туринскому договору 1381 г. Венеция получила преобладание в Вост. Средиземноморье, Генуя — в Причерноморье.

В XV в. историю И. определяли нарастание тур. угрозы, особенно после падения К-поля в 1453 г., *схизма в католической Церкви* и расцвет ренессансной культуры.

В этот период Генуя утратила ряд владений в И. (Сардиния, Корсика) и колоний, в т. ч. в Причерноморье; республика находилась под политическим влиянием то Франции, то Миланского герц-ства. Однако благодаря торгово-финансовому могуществу и мореплаванию роль генуэзцев была существенной. В 1407 г. ассоциации частных кредиторов Ге-

нуэзской республики были объединены в банк Сан-Джорджо, контролировавший крупную морскую и сухопутную торговлю республики. В 1453 г. Генуя передала этому ставшему крупнейшим в Европе банку власть над черноморскими факториями и Корсикой. Венеция, напротив, расширила сухопутные владения в И. (Терраферма), присоединив соседние города — Тревизо, Виченцу, Верону и Падуя, затем вторглась на территорию др. областей — Ломбардии, Романьи, что привело к столкновениям с Миланом и др. итал. гос-вами.

Миланские герцоги, начиная с Джан Галеаццо Висконти (1385–1402; получил титул герцога в 1395), стремились создать в Сев. Италии королевство, но в 1447 г. династия Висконти пресеклась. После краткого периода республиканского правления во время т. н. Амброзианской республики (1447–1450) власть сосредоточил в своих руках кондотьер Франческо Сфорца (1450–1466), который был женат на дочери последнего герцога Висконти. Права новой династии укрепил мир с Венецией, заключенный в Лоди (1454). На Апеннинском п-ове установилось внутреннее политическое равновесие, которое сохранялось почти до конца столетия. Одним из главных гарантов сложившегося равновесия стала Флоренция, где правила династия богатых купцов и банкиров Медичи. В 1434 г. к власти пришел Козимо Медичи Старший († 1464). Правление Козимо Медичи и его преемников, покровительствовавших наукам и искусствам, стало эпохой расцвета Ренессанса во Флоренции. Гуманисты занимали высшие правительственные должности, при поддержке Лоренцо Медичи Великолепного (1469–1492) работал создатель Платоновской академии Марсилио Фичино, развивалась новая теория искусства в работах теоретика архитектуры Леона Баттисты Альберти и зодчего Филиппо Брунеллески, строителя купола флорентийского собора Санта-Мария-дель-Фьоре. Несколько видоизменив прежние структуры власти, Лоренцо Великолепный усилил тенденцию к единоличному правлению. Он занимался внешней политикой республики — принимал послов, вел войны, подавлял восстания в подчиненных городах; с завоеванием Вольтерры (1361), Пизы (1406) и др. городов Тосканы Флоренция пре-

вратилась в обширное гос-во. При нем были повышены налоги, введены принудительные займы. В 1478 г. в результате заговора во главе с богатым флорентийцем Франческо Пацци, опиравшимся на поддержку папы Римского *Сикста IV* (1471–1484) и Пизанского архиеп. Франческо Сальвиати Риарио (1474–1478), погиб брат Лоренцо Великолепного, Джулиано, а сам он едва спасся. Война Флоренции с папой Римским и выступавшим с ним в союзе неаполитанским кор. Фердинандом I длилась до 1480 г., когда борьба за завоеванный турками г. Отранто в Апулии сплотила итал. правителей. Был заключен мирный договор, по которому Флоренция обязалась снарядить 15 галер для войны с турками.

В 1494 г. Медичи были изгнаны из города, где утвердился режим сторонников радикального реформатора Джироламо *Савонаролы*. Монах-доминиканец Савонарола хотел преобразовать городские учреждения, расширив в них представительство граждан по венецианскому образцу, но в основном он стремился исправить общественную нравственность. С этой целью кроме проповедей он устраивал сбор и сожжение предметов роскоши, светских книг, игральные карты, добивался строгого исполнения дисциплинарных требований католическим духовенством и проповедовал идеалы бедности и аскетизм среди мирян. Савонарола резко осуждал увлечение античным языческим наследием, распространявшееся в И. с развитием ренессансной культуры. Он провозгласил верховным правителем Флоренции Иисуса Христа (подобная практика была распространена среди итал. городских республик, это отчасти уравнивало их с Римом). Обличение папы *Александра VI* (1492–1503), апелляция к власти Соборов (см. *Соборное движение*) привели к конфликту Савонаролы с католич. Церковью — его учение было объявлено подозрительным, в апр. 1498 г. он был заключен в тюрьму, а 23 мая повешен и затем сожжен. После казни Савонаролы во Флоренции установился полуолигархический режим при сохранении довольно широкого представительства зажиточных горожан и избирательных процедур; шагом к укреплению центральной власти было введение пожизненного поста гонфалоньера («знаменосца») республики, в 1502 г. им был

избран Пьеро Содерини. Секретарем флорентийского правительства в эти годы служил историк и политический мыслитель Никколо *Макиавелли*. Флоренция вновь присоединила отделившуюся Пизу, было создано собственное народное ополчение.

В Неаполе после длительной борьбы между представителями разных ветвей Анжуйской династии на троне утвердились выходцы из Арагона, владевшие Сицилией. Кор. Арагона и Сицилии Альфонс V Великодушный (1416–1458) был усыновлен неаполитанской кор. Джованной II (1414–1435) и в 1442 г. провозгласил себя королем «обоих Сицилий», т. е. всего юга И. Ему наследовал его побочный сын Ферранте (Фердинанд), узаконенный с разрешения папы Римского. При Фердинанде I (1458–1494) неаполитанский двор стал одним из центров итал. Ренессанса: здесь стали известны своими произведениями Лоренцо Валла, Джованни Понтано, поэт Якопо Саннадзаро. Формально Неаполь оставался церковным леном, и папы активно вмешивались в светскую политику.

С кон. XIV в. ситуацию в католич. Церкви в И. определяла борьба пап с антипапами. После возвращения в 1377 г. в Рим папы Григория XI про-французски настроенная «авиньонская партия» избрала антипапу Климента VII, чья резиденция находилась в Авиньоне. Церковный раскол в сочетании с nepотизмом и продажей церковных должностей вызывал недовольство в католической Церкви, где зародилось Соборное движение, сторонники которого стремились подчинить папу власти Соборов и преодолеть схизму. На *Пизанском Соборе* 1409 г. был избран новый понтифик — *Александр V* (1409–1410), но папа *Григорий XII* (1406–1415) и антипапа *Бенедикт XIII* (1394–1423) отказались сложить полномочия. В 1415 г. на *Констанцском Соборе* удалось добиться отречения папы Григория XII и антипапы *Иоанна XXIII* (1410–1415), но авиньонский антипапа Бенедикт XIII настаивал на своих правах вплоть до самой смерти. Избранный папа Римский *Мартин V* (1417–1431) приступил к возрождению пришедшего в запустение Рима: в городе была восстановлена коммуна, в обмен на отчисление папской курии значительных денежных средств пат-

рициат получил некоторые права, были усмирены враждовавшие знатные семейства, началось масштабное церковное строительство. Однако противостояние Собора и пон-



Данте Алигьери. 1465 г.
Худож. Доменико ди Микеллино
(Музей собора Санта-Мария-дель-Фьоре, Флоренция)

тификов продолжалось до 1449 г., т. е. до самороспуска *Базельского Собора*, участники которого конфликтовали с Римским папой *Евгением IV* (1431–1447). В этот период государи Франции и Германии добились от пап неких уступок, расширявших права национальных Церквей в вопросах назначения прелатов и распределения доходов. Специфика И. заключалась в том, что ее национальной Церковью была Римско-католическая Церковь, утверждавшая свой «вселенский» характер, в посл. это стало одной из косвенных причин *Реформации* в Европе.

В нач. XV в. в связи с наступлением турок на Византию предпринимались попытки объединить правосл. и католич. Церкви. 6 июля 1439 г. во Флоренции при участии правосл. иерархов был подписан декрет об унии Римско-католической и правосл. Церквей под властью папы Римского (см. ст. *Ферраро-Флорентийский Собор*). Падение К-поля и поражение в борьбе с турками привели к тому, что к унии присоединились только те греки, к-рые эмигрировали в И. Папы Римские неоднократно объявляли об организации крестового похода против турок, но собрать необходимые для этого силы и средства мешали внутренние и внешние конфликты.

Культура эпохи Ренессанса, став в посл. общевроп. явлением, зародилась в И. и в области лит-ры была связана с творчеством *Данте*, *Петрарки*, *Боккаччо*, *Лодовико Ариосто* и др.; в общественной мысли и гуманитарном знании — с трудами Фла-

вио Бьондо, Колуччо Салутати, Леонардо *Бруни*, Лоренцо Валлы, Фичино, Джованни *Пико делла Мирандолы* и др.; в живописи, скульптуре и архитектуре — с творениями *Джотто*, Брунеллески, *Донателло*, Мазаччо, Альберти, Пьеро делла Франчески, Андреа Вероккьо, *Донатто Браманте*, Санд-

ро *Боттичелли*, *Леонардо да Винчи*, *Микеланджело*, Рафаэля и мн. др.; в науке и технике — с открытиями Леонардо да Вин-

чи, Джордано *Бруно*, Галилео *Галилея*. Итальянцы ощущали себя наследниками античной цивилизации, прежде всего Др. Рима, к-рый, аккумулировав все достижения античности, стал великой империей. Продолжением Римской империи были для них Византийская империя и Свящ. Римская империя, к-рые существовали мн. столетия. Падение К-поля в 1453 г. и бегство мн. ученых греков на Запад способствовали возрождению в И. интереса к греко-рим. культуре и к ее памятникам. Ренессанс сыграл в И. роль катализатора рано оформившейся «национальной идеи» (Петрарка и Данте, писавшие на народном языке *volgare*, считаются создателями итал. лит. языка). К нач. XVI в. сформировалось представление о нек-рой национальной общности, в частности в произведениях флорентийских политиков и историков Макиавелли и Франческо Гвиччардини (1483–1540). Впрочем, им был свойствен скептицизм в оценке грядущих судеб страны ввиду надвигающейся угрозы потери независимости и своекорыстной политики итал. государей.

Философия эпохи Ренессанса находилась под влиянием неоплатонизма, в рамках к-рого выдвигались идеи синкретизма религий и единства художественного и рационального познания; эти идеи получили развитие в деятельности Фичино и его флорентийской Платоновской академии, а также Пико делла Мирандолы. В XVI в. неоплатонизм стал общим местом не только в литературе о любви, в трактатах о красоте

женщин и об идеальном придворном (Бальдасаре Кастильоне), но и в универсальных теориях сожженного в 1600 г. как еретика Бруно. Языческая культура, увлечение которой было главной приметой Ренессанса, выразилась в склонности к художественной изысканности, изяществу, подражанию природе и дала толчок к развитию философского пантеизма. Об индивидуализме, или «титанизме», культурных парадигм Ренессанса можно говорить с большой осторожностью: ренессансная элитарная идеология



Кружок Кристофоро Ландино.
Фронтиспис кн.: Landino C. *Formulario di lettere et di orationi volgari*. Firenze, 1492

не порывала со средневеком корпоративностью, не предполагала атомарности, утвердившейся в обществе Нового времени. Это были своего рода поиски гармонии человека и природы (в ряде учений природа отождествлялась с Богом — формула «природа или Бог» встречается у Альберти, Фичино, Пико делла Мирандолы), среди прочего и в самом материальном воплощении — в архитектуре (проекты «идеальных городов» Альберти, папы Римского Пия II, Антонио Филарете).

Возрожденческие идеалы сильнее всего проявились в искусстве, развитии к-рого с кон. XV в. покровительствовали Римские папы. К кругу гуманистов можно причислить папу Пия II (1458–1464; до избрания на Папский престол — Энео Сильвио Пикколомини), который был известен как автор фривольных поэтических произведений и новелл, напр. «*Historia de duobus amantibus*



Папа Римский Пий II на конклаве в Мантуе в 1459 г. Роспись Б-ки Пикколомини в кафедральном соборе в Сиене. Ок. 1505 г. Худож. Пинтуриккьо

(О двух возлюбленных), и как полемист (инвективы против папы Евгения IV). Заняв Римскую кафедру, он приложил много сил к организации крестового похода для освобождения К-поля. В Риме работали величайшие художники итал. Ренессанса — Леонардо да Винчи (как ученый и инженер), Рафаэль, Микеланджело. Одним из грандиозных проектов стало строительство собора св. Петра (нач. XVI — 1-я четв. XVII в.). Рим привлекал европ. художников, приезжавших сюда учиться. Римские папы нашли в искусстве Возрождения вполне пригодное для себя средство прославить мирным путем свою власть, великолепие и могущество. Процессы обмирщения, или секуляризации, разрушение старых авторитетов, прежде всего авторитетов Церкви, отрицание христ. наследия средних веков и преклонение перед античностью в самом широком смысле характеризуют итал. Возрождение с одной стороны. Др. сторона — признание свободы воли человека, его разумности, достоинства и, как следствие, интериоризация религии, ее превращение во внутреннее дело каждого человека — была связана с ростом доступности знания и зарождением новой науки, направившей усилия на познание объективных законов мира. Римско-католическая Церковь в этой борьбе

отстаивала скорее свои светские позиции, право быть авторитетом, объединять верующих, контролировать «производство знания». В эпоху Возрождения в И. сложились др. формы «производства знания» и объединения — академии, «республика наук или словесности». Критерием стало знание, добытое опытным, практическим или экспериментальным путем. (См. статьи *Гуманизм, Ренессанс.*)

XVI–XVII вв. С посл. трети XV в. в результате Итальянских войн на большей части Апеннинского п-ова установилось господство Испании, итал. гос-ва — Милан, Неаполь, Генуя — экономически были ориентированы на нее. Через Испанию и Португалию итальянцы принимали участие в открытии Нового Света, католич. миссионеры, многие из которых были итальянцами, проникли во все уголки мира, испан. золото и серебро с амер. рудников поступало к итал. банкирам, кредитовавшим испан. королей, и затем расходилось по всей Европе. Генуэзские финансисты контролировали Лионские, а затем Безансонские ярмарки, где устанавливались кредитные ставки и обменные курсы. Т. н. революция цен XVI — нач. XVII в., заключавшаяся в многократном подорожании товаров в связи с притоком большого количества драгоценных металлов, привела к повышению доходности в посредническом секторе и отчасти в сельском хозяйстве, но в И. рост производства замедлился, т. к. страна была ориентирована на внешний рынок, мн. товары, в т. ч. хлеб, ввозились в И. Замедлилось и структурное развитие промышленности, цеховая регламентация ремесел сохранялась в качестве инструмента экономической и социальной политики местных правителей, которым было удобно использовать и поддерживать старые организационные формы. Традиционно передовой итал. отрасль — текстильная — проигрывала в конкуренции с более дешевыми тканями и сырьем, производимыми в Англии. Нек-рый противовес, особенно в XVII в., составили производство предметов роскоши, шелкоткачество, ювелирное дело.

Пестроте политической карты И. соответствовала неравномерность экономического развития ее регионов: промышленность была сосредоточена на севере, там же внедрялись передовые методы ведения сельского хозяйства и новые культуры. На

юге господствовали феодальные отношения, земля принадлежала сеньорам, крестьяне облагались натуральными повинностями и оставались лично зависимыми. Во всей стране получила распространение «медзадрия» (испольщина), аренда земли, оплачиваемая половиной урожая. Исполщичи часто попадали в зависимость от землевладельцев, налоговый и социальный гнет приводил к восстаниям, наиболее крупным в Юж. Италии, и разбою, особенно в горных районах. Разбойники иногда пользовались покровительством крупных сеньоров, по-прежнему полновластно распоряжавшихся в своих владениях. В городах знать делилась на старую, владевшую землей и занимавшуюся крупной торговлей и финансами, и новую, разбогатевшую за счет промышленности и мелкой и средней торговли; властные и экономические различия между этими группами постепенно стирались.

В кон. XV в. раздоры между итал. гос-вами и традиционные (с XIII в.) притязания Франции на итал. территории послужили поводом к началу Итальянских войн. В кон. авг. 1494 г. под предлогом возвращения Франции «анжуйского наследства» (после смерти в 1494 Фердинанда I трон Неаполитанского королевства оказался свободным) франц. кор. Карл VIII совершил поход на Неаполь. Постепенно в конфликт были втянуты почти все европ. страны (Испания, Свящ. Римская империя, затем Англия и Османская империя). Итал. гос-ва при участии др. европ. держав объединялись в различные лиги против того, кто более других угрожал установить свое господство на полуострове и лишить И. независимости. В 1495 г. из И. был изгнан кор. Карл VIII, в 1502 г. франц. кор. Людовик XII потерпел поражение в борьбе за Неаполитанское королевство и за Милан. Внутреннюю угрозу для итал. властителей представляла деятельность Чезаре Борджа, сына Римского папы Александра VI (захватив Римини, Фаэнцу, Урбино, он попытался создать собственное гос-во), а затем усиление Венеции на Тераферме. Войны Камбрейской лиги (1508–1516), объединившей папу Римского, императора Свящ. Римской империи, испан. и франц. королей, подорвали мощь Венеции, к-рая утратила власть над мн. городами Сев. Италии и была

вынуждена пойти на соглашение с папой Римским и с Испанией, отказавшись от притязаний на Романью и территории в Юж. Италии. Святейшая лига (1511–1513), созданная по инициативе папы Юлия II (1503–1513) и объединившая ряд североитал. городов и Испанию под лозунгом «изгнания варваров», действовала уже против Франции. В апр. 1512 г. войска лиги были разбиты французами под Равенной. В дальнейшем главными противниками в Итальянских войнах были, с одной стороны, испан. кор. Карл I Габсбург (в 1519 избран императором — см. Карл V), с другой — франц. монархи Франциск I и его сын Генрих II. В 1525 г. император нанес поражение франц. королю в битве при Павии и пленил его. Перевес испано-герм. сил привел к созданию в 1526 г. Коньякской лиги, объединившей против Испании папу Римского, Францию, Милан, Венецию, а также Флоренцию, где правили Медичи, союзники Рима (к роду Медичи принадлежали папы Римские Лев X (1513–1521) и Климент VII (1523–1534)). Лига не предпринимала к.-л. активных действий, и война завершилась захватом и разграблением Рима (6–8 мая 1527), к-рое самовольно учинили нем. наемники на службе императору. Папа Климент VII спасся, укрывшись в замке Св. ангела. В результате он покорился Карлу V, который получил титул короля И. (коронован папой в 1530). Следующий этап Итальянских войн был связан с борьбой за Милан, а затем с военными действиями в Германии, где начался мятеж князей-лютеран против имп. Карла V. Итальянские войны завершились в 1559 г. миром, подписанным в Като-Камбрези испан. кор. Филиппом II и франц. кор. Генрихом II. Като-Камбрезийский мир закрепил господство Испании в И. и политическую раздробленность итал. земель. Испании принадлежали Сицилия, Неаполитанское королевство, Сардиния и Миланское герц-ство, а также крепости на побережье Тирренского м. в Тоскане. Остальная часть Тосканы входила в состав герц-ства, основанного вернувшимися в 1530 г. во Флоренцию Медичи и также находившегося под влиянием Испании. Самостоятельность сохранили Папская область, Савойское герцогство (оно включало Савойю, Пьемонт и Ниццу), Генуэзская республика с владениями

в сев. части побережья Лигурийского м. и о-вом Корсика, Венецианская республика с подвластными ей территориями на вост. побережье Адриатического м. и в Ломбардии, а также небольшие герц-ства Парма и Пьяченца, Модена, Мантуя, Феррара, Урбино, маркизат Монферрато, республики Лукка и Сан-Марино. Их правителям, утратившим политический вес, в принятии решений приходилось лавировать между Испанией и Францией. Франция лишилась почти всех прежних владений на Апеннинском п-ове.

В XVI–XVII вв. история И. по-прежнему остается историей отдельных центров и регионов Апеннинского п-ова. Наиболее влиятельным, если не в политическом, то в идейном отношении, был папский Рим. Одним из ярких представителей папства этого периода, прежде всего в его негативных проявлениях, считается папа Александр VI из рода Борджа, испанец по происхождению. Помыслы этого понтифика были сосредоточены на династических планах, хотя обвинения его в политических убийствах и др. преступлениях были, вероятно, преувеличены противниками папы. Его преемник Юлий II прославился воинственностью, проявлявшейся не только в защите интересов его семьи, но и в деле восстановления власти католич. Церкви. Представители рода Медичи на Римском престоле — папы Лев X и Климент VII — покровительствовали искусствам, но были слабыми политиками, при них в Европе широко распространялись реформационные учения. В И. реформационные идеи не получили широкого распространения, но все же имели немало последователей. Идеи реформы Церкви в духе умеренных требований Эразма Роттердамского находили отклик в среде гуманистически образованной аристократии. Основными центрами протестант. учений были Венеция, Пьемонт, Тоскана, Феррара, Болонья и Неаполь. В неаполитанском кружке Хуана де Вальдеса, куда входили многие знатные люди, в т. ч. герц. Джулия Гонзага, реформа Церкви представлялась как постепенное ее обновление путем просвещения, убеждения, примера. Папе Павлу III (1534–1549) пришлось отказаться от политики терпимости, присущей его предшественникам на Римской кафедре, и приступить к церковным

преобразованиям (подробнее см. ст. *Контрреформация*). Впрочем, принятые им меры были непоследовательными. Реформы не затронули организационные и догматические основы католицизма, папа пытался усилить дисциплину, искоренить злоупотребления и выработать общие жесткие правила. Был учрежден орден *иезуитов* (1540), основана Римская инквизиция (1542), созван *Триденский Собор* (1545–1563). Влиятельным деятелем Контрреформации во 2-й пол. XVI в., при папах Римских *Пии IV* (1559–1565) и *Пии V* (1566–1572), был кард. Карло Борромео (1538–1584), архиеп. Милана, поборник строгой церковной дисциплины (впосл. канонизирован Римско-католической Церковью). По инициативе Борромео в Миланском герц-стве, а затем и в др. гос-вах на севере И. были проведены преобразования церковной жизни в соответствии с решениями Триденского Собора (реорганизация архиеп-ств и еп-ств, усиление власти правящего епископа над приходами, открытие новых семинарий). В Неаполитанском королевстве реформы были осуществлены частично, значительные изменения в церковной жизни в этом регионе относятся к XIX в. При Пии V итал. гос-ва и Испания сумели договориться о создании Священной лиги против турок, объединенный флот к-рой одержал победу в битве при Лепанто (7 окт. 1571). Для истории Рима важной была деятельность папы Римского *Сикста V* (1585–1590). Он провел адм. преобразования Римской курии, сократил ее расходы, принял меры против бандитизма, процветавшего в Риме, осушил болота вокруг города. При папах *Григории XIII* (1572–1585) и *Клименте VIII* (1592–1605) усилилась пропагандистская деятельность Римско-католической Церкви за пределами И. Папа Григорий XIII провел реформу календаря; новый календарь получил название «григорианский» (булла от 24 февр. 1582 г. «*Inter gravissimas*»). При этом папе в Риме были проведены работы по реконструкции дорог, развиты фонтаны, в т. ч. на пл. Навона, начато строительство папского Квиринальского дворца.

Папское гос-во входило в число европ. гос-в абсолютистского типа с высокой степенью централизации, развитым адм. аппаратом, поощрявшим торговую, промышленную и фи-



Иезуит-миссионер.
1638 г. Худож. Хосе де Рибера
(Галерея Польди-Пеццолли, Милан)

нансовую активность. При папе *Павле V* (1605–1621) Римский престол вступил в конфликт с Венецией, которая, как и др. европ. гос-ва, стремилась ограничить независимость католич. церковной орг-ции на своей территории. Этот конфликт показал недейственность прежних политических инструментов Римских пап, таких как отлучение от Церкви и интердикт; лишь благодаря посредничеству Франции противостояние Папского престола и Венеции завершилось, фактически папа ничего не добился. В период *Тридцатилетней войны* политика Римско-католической Церкви в лице правившего тогда папы *Урбана VIII* (1623–1644) определялась светскими задачами: к Папской области было присоединено герц-ство Урбино, велось обширное строительство, устраивались пышные праздники. Сближение Римских пап с императорами Свящ. Римской империи герм. нации во 2-й пол. XVII в. было связано с усилением борьбы против турок (культминация антитур. борьбы — осада Вены в 1683). В кон. XVII в., добившись компромисса в вопросе о духовной регалии французского короля над Церковью (см. *Галликанизм*), Римские папы возвращаются к союзу с Францией.

В XVI–XVII вв. многие из итал. государств формально или фактически утратили способность про-

водить независимую политику. Юг Апеннинского п-ова, а также Милан и Сардиния находились под властью Испании. В испан. владениях в И. сохранились органы самоуправления, но в Мадриде (столица Испании с 1561) назначались вице-короли и губернаторы, представлявшие высшую власть на местах. Полуколониальный статус испан. владений в И., которые служили экономическим придатком метрополии, замедлял их развитие, чему способствовало и насаждение испан. порядков — усиление роли инквизиции, изгнание евреев. В XVII в. не прекращались набеги турок; помимо прямых потерь борьба с ними требовала постоянных затрат. Ситуацию осложняли стихийные бедствия, эпидемии чумы и землетрясения. Неаполь и Сицилия по-прежнему считались вассалами папы Римского, что иногда приводило к конфликтам между Мадридом и Римом. Социальный и политический гнет, рост налогов, вмешательство католического духовенства во все сферы общественной и культурной жизни были причинами крупных восстаний на юге И., в частности против иезуитов в 1598 г., в котором принял участие философ-утопист Томмазо Кампанелла (1568–1639). Восстание Мазаньелло в Неаполе (июль 1647) было вызвано повышением налогов на продовольствие, затем оно приняло политический характер.

Милан оставался крупнейшим промышленным центром И., через него проходили финансовые и торговые пути, соединявшие Испанию с ее владениями на севере Европы, в Нидерландах. В соседнем с Ломбардией Пьемонте закрепились герцоги Савойские, родовые территории которых во Франции оказались во власти франц. королей. Савойский герц. Эммануил Филиберт (1553–1580) был полководцем на службе Испании и после выгодного для него завершения Итальянских войн перенес свою столицу в Турин (1563). В русле т. н. просвещенного абсолютизма он провел реформы налоговой системы, армии и флота, отменил крепостное право, поощрял развитие экономики. Его сын Карл Эммануил расширил территории герц-ства в И. за счет маркизатов Салуццо и частично Монферрато. В период Тридцатилетней войны и позднее герцоги находились под давлением извне, особенно Франции, в борьбе с к-рой

им пришлось отстаивать свои владения и самостоятельность вплоть до нач. XVIII в.

В XVI–XVII вв. с политической сцены сошли небольшие, но влиятельные в недавнем прошлом герцогства в Сев. Италии — Мантуя, Модена и Феррара, которые были центрами ренессансной лит-ры и искусства. Их расцвет пришелся на нач. XVI в., когда Изабелла д'Эсте (1474–1539) из семьи герцогов Феррарских стала женой мантуанского герц. Франческо II Гонзаги. При ее дворе бывали лучшие художники и литераторы того времени — Кастильоне, Пьетро Бембо, Леонардо да



Замок д'Эсте в Ферраре.
Кон. XIV–XVI в.

Винчи, Рафаэль, Тициан. В Ферраре работали Ариосто, автор рыцарской поэмы «Неистовый Роланд», и Торквато Тассо, написавший поэму «Освобожденный Иерусалим». Когда династия герцогов Феррарских в 1597 г. пресеклась, Феррара вернулась под власть Римского папы, вассальным владением к-рого она была, а наследники Эсте сделали столицей г. Модену. Прямая линия Гонзага угасла 30 лет спустя, что привело к войне за «мантуанское наследство» (1628–1631), в итоге на троне утвердилась побочная франц. линия.

Во Флоренции укреплению влияния и власти Медичи способствовало избрание на Папский престол Джованни Медичи (папа Лев X), а затем Джулио Медичи (папа Климент VII), однако неудачи в политике последнего привели к новому перевороту в 1527 г. Флорентийская республика просуществовала 3 года и после упорного сопротивления была разгромлена папой при помощи войск имп. Карла V. Правителем Флоренции стал Алессандро Медичи, незаконнорожденный, как считается, сын папы Климента VII. В 1532 г. он получил от императора титул герцога; в 1537 г.

был убит дальним родственником Лоренцино Медичи. После этого началось длительное правление представителя младшей ветви рода Медичи — Козимо I (1537–1574, с 1569 герцог Тосканский). При нем к Флоренции была присоединена Тоскана, подавлены восстания против власти Медичи в Лукке и Сиене. Герцог основал порт на о-ве Эльба (ныне Портоферрайо), создал военно-морской орден св. Стефана. Сын Козимо I, Франческо I, вместе с женой умер от малярии или, по др. версии, был отравлен братом, кард. Фердинандом Медичи, к-рый и стал его преемником (1587–1609). Фердинанд I

продолжил политику отца и пытался добиться большей независимости от Габсбургов, с к-рыми, впрочем, его семья была

связана династическими браками. В 1600 г. племянница Фердинанда I Мария Медичи вышла замуж за франц. кор. Генриха IV (1589–1610).

С нач. XVII в. герцоги перестали активно заниматься экономической и культурной политикой, хотя традиция покровительствовать науке и искусствам сохранялась: Козимо II (1609–1621) предоставил убежище Галилею, к-рого преследовала инквизиция. При последних правителях Флоренции из рода Медичи, начиная с Фердинанда II (1621–1670) и Козимо III (1670–1723), большую роль играли герцогини, находившиеся под влиянием католич. духовенства. К сер. XVIII в. династия пресеклась.

Итальянские морские республики сохраняли независимость, но в случае с Генуей она была относительной: в 1528 г. генуэзский адмирал Андреа Дориа (1466–1560), ставший фактическим правителем города, перешел на сторону имп. Карла V. В этот период доступ к власти получили «новые нобили», менее знатные и богатые, чем старые, хотя в целом доступ к должностям имели лишь семейства, занесенные в особую книгу. Во главе республики снова был поставлен дож, избиравшийся на 2 года. Флот Генуи, возглавляемый Андреа Дориа, а затем его племянником Джованандреа, играл важную роль

в борьбе с пиратами и турками, нападавшими на город. Расцвету Генуи способствовало то, что с 1557 г. генуэзские банкиры стали главными кредиторами испан. короля. Противоречия между старой и новой знатью и разными сословиями горожан приводили к конфликтам, крупнейшими были заговор Фиески против Дориа в 1547 г. (заговорщиков поддержали папа Римский Павел III, пармский герц. Пьер Луиджи Фарнезе и франц. кор. Франциск I) и кризис власти 1573–1576 гг. В XVII в. город тяжело пострадал от эпидемии чумы (1630 и 1656); угрозу республике представляли притязания герцогов Савойских, что привело к нескольким войнам, а также заговоры знати. Как союзница Испании, Генуя была вынуждена вступить в борьбу с Францией. В 1684 г. французский флот подверг город разрушительной бомбардировке, после чего дож Генуи в ходе унижительной церемонии был вынужден просить прощения у франц. кор. Людовика XIV.

Итал. морская республика Венеция к нач. XVI в. достигла пика могущества, которое в этот момент, однако, было поставлено под угрозу. На рубеже веков Венеция выдержала тяжелую войну с турками, потеряв ряд владений в Греции; с появлением в Индии португальцев была нарушена монополия венецианцев на торговлю пряностями; приобретение обширных владений в соседней Романье после ослабления семьи Борджа в Ломбардии и Апулии обернулось войнами Камбрейской лиги, лишившими Венецию почти всех территорий на материке. Воспользовавшись разногласиями между Римским папой, франц. королем и императором, Венеция частично восстановила главенство в Сев.-Вост. Италии, но ее значение в международной политике как влиятельной державы было утрачено. Тур. угроза заставляла венецианцев постоянно относиться к союзам, направленным против Османской империи, тем не менее они приняли участие в войне Священной лиги и в битве при Лепанто. В 1573 г. Венеция утратила Кипр. Несмотря на экономические и политические трудности, в XVI в. Венеция оставалась одним из центров итальянского Ренессанса. Славу венецианскому изобразительному искусству снискали архит. Андреа Палладио, создавший собственный архитектурный стиль,

и плеяда великих художников: Витторе Карпаччо, Джорджоне, Паоло Веронезе, Якопо Робусти Тинторетто, Тициан, а также представители семейства Беллини. В это время закрепились репутация Венецианской республики как оплота свободомыслия в И. С одной стороны, Венеция, как и др. итал. гос-ва, оставалась католической, и ее благочестие, как и великолепие венецианских храмов, было важной частью т. н. венецианского мифа. Выходцы из Венеции, напр. кард. Гаспаро Контарини (1483–1542), принимали участие в подготовке церковных реформ. С др. стороны, венецианские власти ревностно относились к своим привилегиям в духовной сфере и старались не допускать вмешательства Рима в вопросы, относившиеся к светской юрисдикции. В Венеции царил атмосфера идеологической терпимости, туда съезжались все гонимые как по политическим, так и по идей-



Ап. Марк вручает привилегии
Андреа Гритти, дожу Венеции.
Миниатюра из «Maggior Consiglio.
Libro d'oro vecchio». 1529 г.
(Venezia. Archivio di Stato. Reg. 2. Fol. 21)

ным мотивам. Здесь долгие годы жил публицист и сатирик Пьетро Аретино, появились первые газеты и развивалось книгопечатание.

В 1604–1607 гг. венецианцам пришлось отстаивать свои позиции в идейно-политическом противостоянии с Римом. Лагерь идеологических сторонников Венецианской республики возглавил монах-сервит Паоло Сарпи (1552–1623), в 1607 г. на него было совершено покушение, организованное агентами папы Римского Павла V. Венеция достигла компромисса с Папским престолом при посредничестве Франции, к-рая в правление кор. Генриха IV также находилась в довольно сложных отноше-



Битва при Лепанто.
Ок. 1572 г. Худож. Паоло Веронезе
(Галерея Академии, Венеция)

ях с Римом. Среди венецианских патрициев были сторонники союза с Францией и более консервативные приверженцы испано-австр. ориентации, отличавшиеся меньшей веротерпимостью. Военное противостояние с Испанией в 20-х гг. XVII в. из-за владений на материке окончилось для Венеции неудачей, ситуацию обострили неурожай и эпидемия чумы в 1630–1632 гг. Благодаря реорганизации флота морские границы республика защищала более успешно. Тем не менее турки продолжали вытеснять ее из вост. части Средиземноморья, в 1669 г. они захватили почти весь о-в Крит (с нач. XIII в. принадлежал Венеции). После неудачной для турок осады Вены венецианцы вернули себе часть греч. территорий, что было закреплено Карловицким миром (1699). В целом Венеция сохранила свои позиции крупнейшего независимого политического и культурного центра И.

Лит.: *Burckhardt J.* Die Cultur der Renaissance in Italien: Ein Versuch. Basel, 1860. Stuttg., 2009¹² (рус. пер.: *Буркхардт Я.* Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1904–1906. 2 т. М., 1996³); *Leva G., de.* Storia documentata di Carlo V in correlazione all'Italia. Venezia; Padova; Bologna, 1863–1894. 5 vol.; *Pastor L. Fr., von.* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Freiburg i. Br., 1886–1933. 16 Bde; *Корелин М. С.* Очерки итал. Возрождения. М., 1896; *он же.* Ранний итал. гуманизм и его историография. СПб., 1914². 4 т.; *Тарле Е. В.* История Италии в Новое время. СПб., 1901; *Грегоровиус Ф.* История города Рима в Средние века. СПб., 1907–1912. Т. 4–5; *Виллари П.* Никколо Макиавелли и его время. СПб., 1914. Т. 1; *Дживелегов А. К.* Очерки итал. Возрождения. М., 1929; *Doren A.* Italienische Wirtschaftsgeschichte. Jena, 1934; *Инфессура С., Бурхардт И.* Дневники: Док-ты по

истории папства XV–XVI вв. М., 1939; *Cantimori D.* Eretici italiani del Cinquecento. Firenze, 1939; *Garin E.* Il Rinascimento italiano. Mil., 1941; *Fanfani A.* Storia del lavoro in Italia dalla fine del sec. XV agli inizi del XVIII. Mil., 1943; *Гуковский М. А.* Итальянское Возрождение. Л., 1947. Т. 1: Италия с 1250 по 1380 г. 1961. Т. 2: Италия, 1380–1450 гг.; *Luzzatto G.* Storia economica d'Italia. R., 1949. Vol. 1: L'antichità e il medioevo (рус. пер.: *Луццатто Дж.* Экономическая история Италии: Античность и средние века. М., 1954); *Saitta G.* Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento. Bologna, 1949–1951. 3 vol.; *Рутенбург В. И.* Очерк из истории раннего капитализма в Италии: Флорентийские компании XIV в. М.; Л., 1951; *он же.* Народные движения в городах Италии: XIV – нач. XV в. М.; Л., 1958; *он же.* Италия и Европа накануне Нового времени: Очерки. Л., 1974; *он же.* Титаны Возрождения. Л., 1976; *он же.* Итальянский город от Раннего Средневековья до Возрождения. Л., 1987; *Baron H.* The Crisis of the Early Italian Renaissance. Princeton, 1955. 2 vol.; *Sapori A.* Studi di storia economica. Firenze, 1955–1967. 3 vol.; Очерки истории Италии: 476–1918 гг. / Ред.: М. А. Гуковский. М., 1959; *Alberigo G.* I vescovi italiani al Concilio di Trento (1545–1547). Firenze, 1959; *Storia d'Italia.* Torino, 1959. Vol. 2: Dalla crisi della libertà agli albori dell'illuminismo / A cura di F. Catalano e. a.; Итальянские гуманисты XV в. о церкви и религии / Сост., ред. и предисл.: М. А. Гуковский. М., 1963; *Де Санктис Ф.* История итал. лит.-ры. М., 1963–1964. 2 т.; *Scaduto M.* Storia della Compagnia di Gesù in Italia. R., 1964–1974. Vol. 3–4: L'epoca di Giacomo Lainez, 1556–1565. 2 pt.; *Catalano F.* Dal Quattrocento al Novecento: La crisi italiana alla fine del sec. XV. Mil., 1966; *Котельникова Л. А.* Итальянское крестьянство и город в XI–XIV вв.: (По мат-лам Сред. и Сев. Италии). М., 1967; *Procacci G.* Storia degli italiani. R.; Bari, 1968. Vol. 1; *Weinstein D.* Savonarole et Florence: Prophétie et patriotisme à la Renaissance. P., 1973; *Storia d'Italia / A cura di R. Romano, C. Vivanti.* Torino, 1974. Vol. 2: Dalla caduta dell'Impero romano al sec. XVIII. 2 pt.; I poteri temporali dei vescovi in Italia e in Germania nel Medioevo / A cura di C. Maier, H. Schmidinger. Bologna, 1979; *Горфункель А. X.* Философия эпохи Возрождения. М., 1980; *Петров М. Т.* Итальянская интеллигенция в эпоху Ренессанса. Л., 1982; Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Сб. текстов / Пер. с лат. и коммент.: Н. В. Ревякина и др. Саратов, 1984; *Martin Luther e il protestantesimo in Italia: Bilancio storiografico.* Mil., 1984; *Pievi e parrocchie in Italia nel basso Medioevo (sec. XIII–XV).* R., 1984. 2 vol.; Сочинения итал. гуманистов эпохи Возрождения (XV в.) / Ред.: Л. М. Брагина. М., 1985; *Ролова А. Д.* Конец эпохи Возрождения в Италии: Специфика экономики и общества в XVI в. Рига, 1987; *Gaspare Contarini e il suo tempo / A cura di F. Cavazzana Romanelli.* Venezia, 1988; Il Concilio di Trento nella vita spirituale e culturale del Mezzogiorno tra XVI e XVII sec. / A cura di G. De Rosa, A. Cestero. Venosa, 1988. 2 vol.; *San Carlo Borromeo: Catholic Reform and Ecclesiastical Politics in the Second Half of the 16th Cent.* / Ed. J. M. Headley, J. B. Tomaro. Wash., 1988; *Vauchez A.* Ordini mendicanti e società italiana (XIII–XV sec.). Mil., 1990; *Vescovi e diocesi in Italia dal XIV alla metà del XVI sec.* R., 1990. 2 vol.; *Caponetto S.* La Riforma protestante nell'Italia del Cinquecento. Torino, 1992; *Баткин Л. М.* Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. М., 1995; *Burke P.* The Italian Renaissance: Culture and Society

in Italy. Princeton, 1999²; История лит-ры Италии: В 4 т. М., 2000. Т. 1: Средние века / Ред.: М. Л. Андреев и др.; *Брагина Л. М.* Итальянский гуманизм эпохи Возрождения: Идеалы и практика культуры. М., 2002; *Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II / Пер. с франц.: М. А. Юсим. М., 2002–2004. 3 т.; *Romeo G.* Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma. Firenze, 2003²; *Краснова И. А.* Война Восьми Святых и ее влияние на внутреннюю политику Флоренции // Образ войны и революций в исторической памяти. Пятигорск: Ставрополь; М., 2009. С. 270–289; *она же.* Горожанки Флоренции между семьей и монастырем: Индивидуальный выбор, брачные стратегии и социальное принуждение // Диалог со временем. М., 2010. Вып. 31. С. 124–153; *Najemy J. M.* Italy in the Age of the Renaissance: 1300–1550. Oxf., 2005²; *Heers J.* L'Histoire oubliée des guerres d'Italie. Versailles, 2009.

М. А. Юсим, Э. П. К.

XVIII – сер. XIX в. Политический и экономический кризис в итал. гос-вах усилился с началом войны за «испанское наследство» (1701–1714), в ходе которой И. вновь превратилась в арену военных действий между Францией, Испанией и Свящ. Римской империей. В антифранц. коалиции активное участие приняло Савойское герц-ство, войска Свящ. Римской империи возглавил Евгений Савойский. По условиям Утрехтского (1713) и Раштаттского (1714) мирных договоров последовал новый территориальный раздел И. Испания лишалась владений в И., Свящ. Римской империи отошли Неаполитанское королевство, Миланское герц-ство (Ломбардия), Сардиния, крепости в Тоскане. В ряде государств Центр. Италии воцарились родственные австр. Габсбургам династии (Лотарингская и д'Эсте). Уменьшилось политическое и экономическое влияние Венецианской и Генуэзской республик. Савойское герцогство расширило владения за счет пограничных территорий (Монферрато, часть территорий Генуэзской республики и Ломбардии), а также Сицилии, благодаря чему савойский герц. Виктор Амадей II получил от имп. Карла VI Габсбурга королевский титул. Поддержка папой Римским *Климентом XI* (1700–1721) стран антифранц. коалиции позволила по итогам войны частично расширить территорию Папской области, которая продолжала отделять Неаполитанское королевство от гос-в Сев. Италии.

В 1717–1720 гг. Испания предприняла неудачную попытку вернуть владения в И., утраченные по Утрехтскому договору. По окончании т. н. войны четверного альянса, в к-рой

ведущую роль в сражениях с испан. войсками играла австр. армия, кор. Виктор Амадей II был вынужден уступить Неаполитанскому королевству Сицилию в обмен на о-в Сардиния; т. о. завершилось преобразование бывш. Савойского герц-ства с центром в Пьемонте в Сардинское королевство. В 1734 г. в ходе т. н. войны за «польское наследство» испан. войскам удалось завоевать Неаполитанское королевство, в к-ром воцарилась ветвь испан. Бурбонов, королем Неаполя и Сицилии стал испан. инфант Карл (впосл. испан. кор. Карл III), что привело к очередному конфликту между Папским престолом и испан. Бурбонами. Папа Римский *Климент XII* отказался признать коронацию инфанта Карла без совершения инвеституры (Неаполитанское королевство считалось васалом Папского престола). В марте 1736 г. в Рим были введены испан. войска, и под военным давлением папа был вынужден пойти на уступки. В мае 1738 г. он совершил инвеституру неаполитанского кор. Карла, признав т. о. законной его власть в Неаполитанском королевстве. Урегулированию отношений между Папским престолом и итал. государствами способствовала внешняя политика папы Римского *Бенедикта XIV* (1740–1758), носившая компромиссный характер: папа заключил конкордаты с Сардинским и Неаполитанским королевствами (1741), герцогством Миланским (1745). В ходе войны за «австрийское наследство» (1740–1748), завершившей территориальные переделы в И. в XVIII в., Папский престол придерживался нейтралитета, что позволило сохранить Папскую область в прежних границах, хотя часть легатств была оккупирована австрийскими войсками. В 1751 г. по настоянию австрийской имп. Марии Терезии папа Бенедикт XIV упразднил Аквилейский патриархат, разделив его территорию на 2 архиеп-ства (Гориция на территории Свящ. Римской империи и Удине на территории Венецианской республики).

С сер. XVIII в. в итал. гос-вах распространяются идеи *Просвещения*, к-рые у итал. мыслителей (Ч. Беккариа, П. Верри, Д. Караччоли и др.) были соединены с традициями Ренессанса и гуманизма, в т. ч. с критическим отношением к Папскому престолу и католической Церкви. Реформы просвещенного абсолю-

тизма, проведенные в нек-рых итал. гос-вах, как и в др. европ. странах, сопровождался подчинением институтов католич. Церкви светской власти. «Просвещенные» монархи, как правило, устанавливали т. н. *placet regium* и *exequatur*, т. е. право назначения епископов визирования документов Папского престола, не вступавших в силу на территории их владений без королевского разрешения, упраздняли инквизицию и церковную цензуру, ликвидировали юридическую независимость клириков, проводили секуляризацию монастырей и монастырского имущества.

В австр. владениях на территории И., прежде всего в Ломбардии и Тоскане, преобразования просвещенного абсолютизма начались при имп. Марии Терезии. В Ломбардии, как и в др. частях империи, был проведен кадастр (перепись) имущества, введен единый имущественный налог, в т. ч. на дворянские и церковные владения. В ведение гос. органов был передан сбор таможенных пошлин, дорожных налогов и др. платежей, сняты ограничения на продажу недвижимости и земельных владений, в т. ч. ликвидировано право «мертвой руки» в отношении монастырских земель. В Тоскане вел. герц. Петром Леопольдом (младший сын Марии Терезии, впосл. имп. Свящ. Римской империи Леопольд II) были ликвидированы цеховая система и инквизиция, принят прогрессивный для своего времени уголовный кодекс, отменявший пытки и смертную казнь. При имп. *Иосифе II* в австр. владениях в И. проводилась общая для империи политика *иозефинизма*, которая повлияла на решения Пистойского синода 1786 г. Решения этого диоцезального синода, который был созван Пистойским еп. Шипионе Риччи при поддержке Тосканского вел. герц. Петра Леопольда, повторяли основные позиции *февронизма* (отказ от папского примата и светской власти Римского папы), *янсенизма* и галликанизма, рекомендовали проведение богослужений на национальных языках, отмену монашеских орденов и конгрегаций (кроме бенедиктинцев) и существенное сокращение почитания святых, поклонения мощам, священным изображениям и реликвиям. Акты Пистойского синода были отвергнуты на провинциальном синоде Тосканского герц-ства во Флоренции (апр.

1787), а в 1794 г. осуждены папой Римским Пием VI буллой «Auctorem fidei».

В ряде итальянских гос-в реформы в духе просвещенного абсолютизма носили более умеренный характер (Неаполитанское королевство, Пармское герц-ство) либо не проводились вообще (Папская область, Сардинское королевство). Итальянские гос-ва, связанные с испан. Бурбонами, участвовали в преследовании ордена иезуитов, добиваясь от Папского престола его упразднения. После изгнания иезуитов из Испании (апр. 1767) деятельность ордена в Неаполитанском королевстве запретил кор. Фердинанд IV (сын испан. кор. Карла III). В Пармском герц-стве племянник кор. Карла III герц. Фердинанд I вступил в конфликт с Римским папой Климентом XIII (1758–1769), осудившим герцога за изгнание иезуитов. В качестве ответных мер франц. и испан. Бурбоны захватили анклав, относившиеся к Папской области (Авиньон, Понтекорво и Беневенто), и отказались выплачивать вассальные подати Папскому престолу. Под давлением европейских монархов 21 июля 1773 г. Римский папа Климент XIV был вынужден упразднить орден иезуитов. Распространению антиклерикальных идей католич. Церковь в И. противопоставила продолжение политики Контрреформации, а также активную просветительскую и катехизаторскую деятельность монашеских орденов и конгрегаций, среди к-рых важную роль играли новообразованные конгрегации — пассионистов (создана в 1720 католич. св. Паоло делла Кроче) и *редемптористов* (создана в 1732 католич. св. Альфонсо Марией ди Лигуори).

Значительное воздействие на жизнь итал. гос-в оказала Французская революция 1789–1799 гг., а также войны республиканской Франции и наполеоновской империи с антифранц. коалициями. Как и в др. странах Европы, они ускорили в И. разрушение феодальных структур и институтов, способствуя формированию «якобинского» и «умеренного» (патриотического) движений, воспринявших революционные идеи. Почти все итальянские гос-ва оказались задействованы в революционных войнах, особенно активно в антифранц. коалиции участвовали Сардинское и Неаполитанское королевства, чьи монархи (пьемонт-



Папа Римский Пий VI.
Портрет. 1775 г. Худож. Помпео Батони
(Музеи Ватикана)

ский кор. Виктор Амадей III и неаполитанский кор. Фердинанд IV) состояли в родственных и семейных связях с франц. Бурбонами. Однако в 1792–1793 гг. франц. войска оккупировали Савойю и Ниццу, к-рые были присоединены к Французской республике, Неаполитанское королевство избежало завоевания благодаря поддержке Англии, разместившей флот на Сицилии.

Итальянский поход 1796–1797 гг. франц. войск под командованием Наполеона Бонапарта завершился Кампоформийским мирным договором (1797) между Францией и Свящ. Римской империей, обозначившим новый территориальный передел И.— Венецианская республика и ее владения в Истрии и Далмации отошли Свящ. Римской империи, на Пьемонт распространился французский суверенитет. В большинстве итал. гос-в признавалось создание под протекторатом Франции республик — Цизальпинской (Ломбардия, Парма, Модена, Феррара), Лигурийской (Генуя), Партенопейской (бывш. Неаполитанское королевство, по античному названию Неаполя). 15 февр. 1798 г., после вторжения франц. войск в Рим, была ликвидирована Папская область и провозглашена Римская республика, папа Пий VI сослан в Валанс (совр. департамент Дром, Франция), где 29 авг. 1799 г. скончался в заточении. В итал. республиках были приняты конституции, созданы новые органы власти, отменены личная зави-

симость крестьянства и ряд феодальных повинностей. В широких масштабах осуществлялись конфискация и распродажа церковных и общинных земель, за счет которых складывалась буржуазная форма землевладения помещиков-латифундистов. В то же время из И. во Францию вывозились уникальные музейные и культурные ценности. Контрибуции и военные реквизиции франц. войск стали тяжелым бременем для населения И. Недовольство республиканскими режимами со стороны католич. духовенства и аристократии вскоре распространилось на социальные низы, не получившие решения аграрного вопроса.

В 1799 г. совместными действиями австр. и рус. войск при поддержке англ. и рус. флотов франц. войска были изгнаны с большей части Апеннинского п-ова. В июне того же года части рус. армии и «армии святой веры» (т. н. санфедисты, от итал. *santa fede* — святая вера) под командованием кард. Фабрицио Руффо заняли Неаполь, прекратив существование Партенопейской республики и восстановив Неаполитанское королевство. Отряды санфедистов, состоявшие из представителей дворянства, крестьян, солдат, люмпенизированных слоев городского населения, духовенства и монашества, приняли активное участие в массовом терроре против республиканцев. В течение года были свергнуты республиканские режимы в др. итал. государствах, тысячи республиканцев («якобинцев» и «умеренных») подверглись репрессиям или покинули пределы И. В сент. 1799 г. войска неаполитанской королевской армии захватили Рим, ликвидировав Римскую республику и восстановив Папское государство. 14 марта 1800 г. на конклаве в Венеции, проходившем под охраной союзных войск, был избран папа Римский Пий VII, вступивший в Рим 3 июля того же года.

Весной 1800 г. Наполеон Бонапарт начал 2-ю Итальянскую кампанию, в результате которой франц. армия разгромила австр. войска и заняла территорию Сев. и Центр. Италии. По условиям Люневильского мирного договора за Свящ. Римской империей сохранялись Венеция и ее бывшие владения, Пьемонт вновь присоединялся к Франции, под франц. протекторатом восстанавливались Лигурийская и Цизальпинская ре-

публики, а также королевство Этрوريا вместо герц-ства Пармского. Папская область и Неаполитанское королевство сохранились как независимые гос-ва почти без территориальных потерь. Признание светской власти папы Римского дало Наполеону возможность заключить 15 июля 1801 г. конкордат с Папским престолом. В янв. 1802 г. Цизальпийская республика была переименована в Итальянскую, ее президентом провозглашался Наполеон Бонапарт, который в 1805 г. преобразовал республику в Итальянское королевство. В 1804 г. Наполеон вынудил папу Пия VII совершить путешествие в Париж для участия в его имп. коронации, после к-рой вернулся в Рим. Решение неаполитанского кор. Фердинанда IV присоединиться к т. н. 3-й антифранц. коалиции привело к оккупации Неаполитанского королевства франц. войсками. 30 марта 1806 г. Наполеон передал неаполитанский трон своему брату Жозефу, а 1 авг. 1808 г. провозгласил новым неаполитанским королем маршала И. Мюрата.

После того как в 1808 г. французы вновь захватили Рим и повторно ликвидировали светскую власть папы, папа Пий VII отлучил Наполеона от католич. Церкви, за что был депортирован в Савону, где находился под домашним арестом. В итал. гос-вах было сокращено число епископских кафедр, упразднены мон-ри (сначала лишь часть, а в 1810 — все). К 1810 г. вся И., за исключением островов Сардиния и Сицилия, оставшихся опорными базами Савойской и Бурбонской династий благодаря присутствию там англ. и рус. флотов, оказалась под владычеством Франции. Пьемонт, Венецианская республика с ее владениями в Адриатике и ряд территорий Центр. Италии вошли в состав Французской империи в виде департаментов. В И. сформировалась централизованная система управления по французскому образцу. Двукратная ликвидация Папской области и лишение Римского папы светской власти способствовали секуляризации сознания итал. населения. Специальным законом 1806 г. был упразднен феодализм как тип организации социальных отношений, введен в действие франц. гражданский кодекс (т. н. Кодекс Наполеона). Вмешательство французских властей в дела итал. гос-в, массовые призывы

итал. молодежи в армию, присоединение к континентальной блокаде способствовали росту антифранц. настроений и появлению разных форм сопротивления.

Крушение наполеоновской империи и решения Венского конгресса (1814—1815) обусловили вступление И. в период Реставрации, продолжавшийся до 50-х гг. XIX в. На основе принципа легитимизма были восстановлены итал. гос-ва с абсолютистскими монархическими режимами, в т. ч. кор. Виктора Эммануила I в Сардинском королевстве и кор. Фердинанда IV в Неаполитанском королевстве, к-рое в 1816 г. было объединено с Сицилийским в Королевство обеих Сицилий. В герцогствах Парма и Пьяченца и Тоскана, где монархи были связаны с австр. Габсбургами, сохранилось действие введенных при Наполеоне Бонапарте законов, что во многом позволило проводить умеренный курс реформ. Ломбардия и Венецианская обл. (Венето) составили Ломбардо-Венецианское королевство Австрийской империи, где разместились войска австр. армии. Социально-экономические процессы в итал. гос-вах вновь приняли феодальные и полуфеодальные формы, особенно в сельском хозяйстве. Тем не менее в 20—60-х гг. XIX в. в промыслах и на большинстве мануфактур стали широко применяться паровые двигатели, ткацкие станки, шелкопрядильные машины. Расширилось использование сельскохозяйственной техники, в Ломбардии, Пьемонте и Юж. Италии складывались предприятия по переработке сельскохозяйственной продукции.

Стараниями госсекретаря Папского престола кард. Эрколе Консальви, участвовавшего в Венском конгрессе, Папская область была восстановлена в прежних границах, а светская власть папы Римского получила признание в новой системе международных отношений. Папский престол стремился восстановить в итал. гос-вах влияние католич. Церкви на жизнь общества через реставрацию инквизиции, монашеских орденов и конгрегаций, в т. ч. ордена иезуитов, воссозданного в 1814 г. Во мн. итал. гос-вах духовенство осуществляло церковную цензуру, для получения высшего образования и занятия гос. должностей требовались свидетельства о ежегодном причащении, к-рые выдавались приходским духовенством.

Между итал. гос-вами и Папским престолом были заключены конкордаты, в которых определялись взаимоотношения гос-в и католической Церкви. Ввиду того что большая часть церковных земель была куплена частными лицами, прежде всего аристократией и крупной буржуазией, решение вопроса о церковной реституции проходило очень сложно. Наибольшие уступки были предоставлены в Сардинском королевстве — согласно конкордату между папой Пием VII и кор. Виктором Эммануилом I (17 июля 1817), значительная часть распроданных церковных земель была возвращена, ка-



Кард. Эрколе Консальви.
Портрет. 1819 г. Худож. Томас Лоуренс
(Королевское собрание, Виндзор)

толицизм объявлялся гос. религией, католич. духовенству предоставлялись прежние права и привилегии. В Неаполитанском королевстве конкордат между папой Пием VII и кор. Фердинандом (18 февр. 1818) объявлял католицизм единственной религией, католич. Церкви возвращалось право цензуры, гарантировалась финансовая поддержка духовенства, однако Церковь получила только то имущество, к-рое еще не было распродано, король добился права самостоятельно назначать епископов королевства. В австр. Ломбардо-Венецианском королевстве, а также в герц-ствах Лукка, Модена, Парма и Тоскана сохранялась система контроля светской власти над Церковью в духе иозефинизма, в Тоскане продолжал действовать запрет ордена иезуитов.

Закрытие мон-рей в период наполеоновских войн и недостаток приходов привели к росту числа бродячих клириков, часто нарушавших требования канонической дисциплины. Особенно остро проблема контроля над приходским духовенством со стороны правящих епископов стояла в Королевстве обеих Сицилий,

где по сравнению с Сев. Италией реформы Тридентского Собора проводились крайне медленно. До сер. XIX в. большая часть приходских церквей на юге И. входила в систему т. н. коллегиатных приходов (*chiese ricettizie*), т. е. инкорпорированных приходов (см. ст. *Инкорпорация*), принадлежавших не диоцезу, а монастырям, др. церковным институтам и даже частным лицам. Во мн. итал. еп-ствах семинарии давали низкий уровень образования, также отражавшийся на приходском служении.

Проявлением реакции стало преследование европейских либеральных и научных изданий, восстановление таможенных барьеров между итал. гос-вами. Однако либеральные и демократические воззрения продолжали распространяться в И. среди просвещенных кругов аристократии, гос. чиновников, профессоров и студентов ун-тов. Оппозиционные настроения проявлялись также среди городского населения, предпринимателей и ремесленников. Кратковременный опыт республиканских режимов в большинстве итал. гос-в способствовал увеличению числа противников абсолютизма и становлению национального самосознания. Важную роль на начальном этапе борьбы за создание единого итал. гос-ва играло движение карбонариев, действовавшее в виде системы тайных об-в и ячеек, во многом идеологически и организационно схожих с *масонством*. Организации карбонариев, объединявшие дворян, военных, студентов, ремесленников и крестьян, участвовали в революционных событиях в итал. гос-вах в 20-х гг. XIX в. По примеру военного переворота в Испании, благодаря к-рому к власти пришли либералы (нач. 1820), в июле 1820 г. в Неаполе был организован военный переворот под рук. ген. Г. Пепе. В Неаполитанском королевстве кор. Фердинанд IV был вынужден провозгласить конституцию, составленную по образцу либеральной испанской конституции 1812 г., но в марте 1821 г. при помощи австр. войск революция была подавлена, а либеральный парламент разогнан. События в Неаполе оказали влияние на военный переворот в Пьемонте в марте того же года, в результате к-рого кор. Виктор Эммануил I отрекся в пользу своего брата Карла Феликса, также прибегнувшего к по-

мощи австр. войск для низложения конституционного правительства и восстановления абсолютной монархии (апр. 1821).

Активное участие в революционной деятельности карбонариев привело к их отлучению от Церкви, объявленному папой Пием VII в конституции «*Ecclesiam a Jesu Christo*» (от 13 сент. 1821). Вступивший на Папский престол в 1823 г. папа Римский *Лев XII* также неоднократно подвергал осуждению участников революционных движений в итал. гос-вах. Предпринятая им попытка установления в Папской области жесткой системы управления была встречена недовольством большинства жителей. Случившаяся во время короткого понтификата папы Римского *Пия VIII* (1829–1830) т. н. Июльская революция во Франции привела к волнениям в отдельных частях Папской области и др. итал. гос-в. Одновременно с вступлением на Папский престол папы Римского *Григория XVI* в февр. 1831 г. в Папской области начались восстания, к-рые распространились затем на герцогства Парма и Модена. На открывшемся в Болонье конгрессе депутатов от восставших городов Папской области были провозглашены отмена светской власти папы и учреждение Объединенных итал. провинций. В марте того же года австр. войска, присланные по просьбе папы имп. Францем I, подавили сопротивление восставших в Папской области, Парме и Модене. В кон. 1831 г. в ряде легатств Папской области вновь начались волнения, что привело к постоянному присутствию австрийских войск на территории Папской области и к оккупации Анконы франц. войсками (до 1838). Под давлением европ. гос-в папа Григорий XVI был вынужден провести частичные реформы в Папской области, касавшиеся адм. и судебной систем, но они почти не затронули хозяйственно-экономическую сферу, Папская область продолжала оставаться наиболее отсталой по сравнению с др. итал. гос-вами.

Подавление революционных выступлений в государствах И. силами иностранных армий (прежде всего австрийской) влияло на формирование итал. национального самосознания. В радикально-демократическом течении важную роль играла организация «Молодая Италия» под рук. Дж. Мадзини, выступавшая за со-

здание революционным путем единой итал. республики, где предполагались провозглашение гражданских прав и свобод, в т. ч. свободы совести, упразднение светской власти папы Римского и ликвидация Папской области, секуляризация церковных земель. Либеральное направление, находившее поддержку у части аристократии, предпринимателей, чиновников и ученых, выдвигало требования законодательных, адм. и налоговых реформ, осуждая методы революционной борьбы. Не разделяя идеи создания единого итал. гос-ва, либеральные круги обсуждали проекты создания конфедерации или федерации итал. монархий (проекты Ч. Бальбо, М. Д'Адзельо, Дж. Дурандо и др.). Большую популярность в 40-х гг. XIX в. получили идеи т. н. неогвельфизма — создания конфедерации итал. гос-в, возглавляемой папой Римским. Идеи неогвельфизма, впервые выраженные католич. пресв. В. Джоберти в соч. «*Del primato morale e civile degli Italiani*» (О моральном и гражданском первенстве итальянцев), содержали нек-рые положения католич. либерализма (в т. ч. необходимость либеральных реформ в католич. Церкви и изменения папства). Однако Папский престол видел в неогвельфизме проявление позиций франц. пресв. Ф. Р. де Ламенне, осужденных папой Григорием XVI в энциклике «*Mirari vos*» (от 15 авг. 1832). Джоберти одним из первых использовал термин «Рисорджименто» (итал. *risorgimento* — возрождение, обновление) для определения общей цели, призванной объединить итал. народ. Развитию реформаторских идей способствовала также газ. «*Il Risorgimento*», к-рую с кон. 1847 г. в Турине выпускал лидер пьемонтского либерализма гр. К. Б. Кавур.

Рисорджименто. В сер. XIX в. общеевроп. кризис усугубился в И. неурожайными годами, резким обеднением сельского и городского населения. Социальные волнения и оппозиция абсолютизму перешли в революцию 1848–1849 гг., которая фактически стала 1-м этапом Рисорджименто — процессом объединения итал. гос-в в едином И. Возникновение повсеместного движения за реформы во многом было связано с новой политикой папы Римского *Пия IX*, к-рый заявил о намерении провести реформы в Папской области. По случаю избрания на Пап-



Папа Римский Пий IX.
Фотография. 70-е гг. XIX в.

ский престол (1846) он провел амнистию политических заключенных, в 1847 г. им были утверждены изменения, внесенные в закон о печати, снимавшие ряд цензурных запретов. В том же году был изменен порядок управления Папской областью (созданы совет министров, в который вошли неск. мирян, и гос. совет из мирян — депутатов от легатств области), проведен ряд коммунальных и социальных реформ. Разделяя некоторые положения неогвельфизма, папа Пий IX был готов выступить с предложением об ослаблении пограничных барьеров между итальянскими гос-вами путем создания таможенного союза. С сер. 1847 г. в Тоскане, Пьемонте, Неаполитанском королевстве проходили массовые выступления, во время к-рых выдвигались требования политических реформ и предоставления гражданских свобод, в Ломбардии и Венето митинги часто носили антиавстр. характер.

В янв. 1848 г. в результате восстания на Сицилии части королевских войск были изгнаны с острова, захватившее власть временное либеральное правительство заявило о независимости Сицилии и обратилось к итал. гос-вам с предложением о создании федеративного союза. Революционные выступления в Неаполе вынудили кор. Фердинанда II провести политическую амнистию и 11 февр. 1848 г. подписать конституцию, составленную по образцу французской конституционной хартии 1830 г. По примеру Королевства обеих Сицилий схожую конституцию 17 февр. даровал тосканский герц.

Леопольд II, а 4 марта кор. Пьемонта и Сардинии Карл Альберт издал т. н. Альбертинский статут — конституцию Сардинского королевства. В статуте провозглашались основные гражданские права и свободы и предусматривалось создание правительства и 2-палатного парламента. Членов нижней палаты в силу ценза фактически могли избирать только высшие слои общества (ок. 2% населения), пожизненных членов верхней палаты назначал король из представителей знати, генералитета, высшей бюрократии, духовенства. Первой статьёй Альбертинского статута католицизм провозглашался гос. религией, но гарантировалась терпимость по отношению к другим религ. культам (в том же году в Сардинском королевстве были узаконены свобода вероисповедания и запрет дискриминации по религ. признаку). Ввиду народных волнений 14 марта 1848 г. папа Пий IX обнародовал «Основной статут светского управления», по которому в Папской области вводился режим конституционной монархии в светских делах. С началом революции в Австрийской империи (март 1848) усилились антиавстрийские выступления в Ломбардо-Венецианском королевстве. 18–22 марта в Милане прошло вооруженное восстание против австр. войск и правительственных учреждений (т. н. 5 дней Милана). 22 марта австр. войска оставили город, где власть перешла к временному правительству, обратившемуся с призывом о помощи к итал. государствам. 22–23 марта в ходе антиавстрийских выступлений в Венеции была провозглашена республика и сформировано временное правительство во главе с Д. Манином.

24 марта кор. Карл Альберт объявил войну Австрийской империи и направил войска Сардинского королевства на территорию Ломбардии и Венето, положив начало т. н. 1-й войне за независимость И. (1848–1849). К пьемонтским войскам присоединились добровольцы из других итал. гос-в, руководство которыми возглавлял Дж. Гарибальди, а позднее и регулярные воинские части Тосканы, Неаполитанского королевства и Папской области. Однако 29 апр. папа Пий IX выступил за прекращение войны с Австрией, чем вызвал недовольство у сторонников объединения И. Воспользовавшись ослаблением патриотических и револю-

ционных выступлений, 15 мая кор. Фердинанд II распустил парламент в Неаполе и начал борьбу против оппозиции и сепаратистов на Сицилии. В июне 1848 г. в Ломбардии, Венето, Модене, Тоскане и Парме прошли плебисциты, где большинство участников высказались за слияние (la fusione) с Сардинским королевством. Но 25 июля войска Пьемонта были разбиты при Кустоце австр. армией под командованием маршала Й. Радецкого, что привело к сдаче Милана. 9 авг. после подписания перемирия австр. господство восстановилось в Ломбардии и на большей части Венето, австр. войсками начата блокада Венеции, итоги плебисцитов были аннулированы.

Разочарование в деятельности папы Пия IX и в Савойской монархии способствовало активизации радикально-демократических сил и течений в Турине, Генуе, Риме, во Флоренции и в ряде др. центров. Убийство премьер-министра Папской области П. Росси (15 нояб. 1848) спровоцировало беспорядки в Риме, проходившие под лозунгами демократических реформ и возобновления войны с Австрийской империей. 24 нояб. папа Пий IX бежал из Рима в крепость Гаэта, где также укрылись герцоги Модены и Пармы. 9 февр. 1849 г. при активном участии Мадзини и Гарибальди в Риме была провозглашена республика, созданное Учредительное собрание объявило о лишении папы Римского светской власти и приняло ряд антиклерикальных мер, касавшихся секуляризации церковной собственности. По примеру Рима в февр. демократическая республика была провозглашена во Флоренции. Папа обратился с просьбой оказать ему военную помощь к Австрии, Франции и Испании, что обозначило окончательный разрыв национального движения в И. с Папским престолом.

В условиях радикализации ситуации в Пьемонте 20 марта 1849 г. кор. Карл Альберт возобновил войну с Австрией, но 23 марта войска Сардинского королевства были разгромлены австр. армией при Новаре. Карл Альберт отрекся от престола в пользу сына Виктора Эммануила II, к-рый был вынужден пойти на мирный договор с Австрией, согласившись на выплату контрибуции, размещение в Пьемонте австрийских гарнизонов, отказ от претензий на присоединение к королевству

территорий Сев. и Центр. Италии. При помощи австр. войск были восстановлены монархические режимы в Тоскане, Парме, Модене, совместными действиями папской гвардии, неаполитанских и австр. войск началась блокада Римской республики, к которой в апр. 1849 г. присоединились франц. и испан. войска. К маю 1849 г. кор. Фердинанд II одержал победу над автономистскими силами на Сицилии, подавив т. о. революционное движение в Королевстве обеих Сицилий. 3 июля Рим оккупировали франц. силы, при помощи которых была ликвидирована Римская республика и восстановлена Папская область под единоличной властью папы Римского. В авг. 1849 г. после длительной осады австрийские войска захватили Венецию. В апр. 1850 г. в Рим, где продолжал оставаться франц. гарнизон, возвратился папа Пий IX, к-рый отказался от проведения намеченных либеральных реформ и перешел к



Кор. Виктор Эммануил II.
Фотография. Ок. 1861 г.

консервативной политике. В итал. гос-вах наступил новый период реакции, сопровождавшийся репрессиями в отношении участников революционных событий.

В 50-х гг. XIX в. в Сардинском королевстве, где кор. Виктор Эммануил II сохранил режим конституционной монархии, к власти пришли либеральные круги во главе с Кавуром, который возглавлял пьемонтское правительство в 1852–1861 гг. (с небольшими перерывами). Проведение реформ в Сардинском королевстве сопровождалось принятием ряда антиклерикальных законов,



К. Б. Кавур.
Фотография. 70-е гг. XIX в.
(Музей Рисорджименто, Рим)

в т. ч. о роспуске ордена иезуитов (1848), об отмене церковной цензуры, привилегий клира (в т. ч. свободы от гражданского суда), о неотчуждаемости церковной собственности (т. н. законы Сикарди, 1850), о введении гражданского брака (1852), об упразднении монашеских орденов и конгрегаций и о закрытии большинства мон-рей (т. н. закон Раттацци, 1855). Антиклерикализм либерального правительства основывался на идеях либерального католицизма, в т. ч. на тезисе «Свободная Церковь в свободном государстве», сторонником к-рого объявлял себя Кавур. За сопротивление антиклерикальной политике гос-ва подвергались тюремному заключению (в т. ч. Туринский архиеп. Луиджи Франдзони в 1850). 26 июля 1855 г. папа Пий IX в ответ на «закон Раттацци» объявил об отлучении, налагаемом на всех участников его принятия, в т. ч. на кор. Виктора Эммануила II и Кавура, а также разорвал дипломатические отношения Папского престола с Сардинским королевством.

Стремясь к расширению влияния Сардинского королевства в Сев. и Центр. Италии, Кавур ориентировался на поддержку Франции и Великобритании. По инициативе Кавура военные силы Пьемонта приняли участие в Крымской войне 1853–1856 гг. против России, в 1858 г. заключено Пломбьерское соглашение с Францией, предусматривавшее территориальный передел И. и военно-политический союз против Австрии. Следствием альянса с Францией стала австро-франко-итал. война 1859 г. (т. н. 2-я война за неза-

висимость), в ходе которой франц. и пьемонтские войска, а также итал. волонтеры под командованием Гарибальди нанесли поражения австрийской армии в битвах при Мадженте и Сольферино. В кон. июня австр. войска были вынуждены покинуть Ломбардию, однако 11 июля по инициативе французского имп. Наполеона III состоялось заключение Виллафранкского перемирия. Между тем в Тоскане, Парме и Модене начались выступления патриотических и демократических сил, в результате к-рых были свергнуты правители этих герц-ств, связанные с австрийскими Габсбургами. Восстания были подняты в Романье и других частях Папской области, а также в Королевстве обеих Сицилий.

По условиям Цюрихского мирного договора (нояб. 1859) Австрия уступила Франции Ломбардию для последующей передачи ее Сардинскому королевству, но сохранила за собой обл. Венето в статусе королевства. Правительство Тосканы, Пармы, Модены и Романьи (т. н. Объединенные провинции Центр. Италии) объявили о намерении войти в состав Сардинского королевства. В марте 1860 г. Пьемонт организовал в Объединенных провинциях и Ломбардии плебисциты, после к-рых они офиц. вошли в состав Сардинского королевства. В то же время по условиям Туринского договора между Францией и Сардинским королевством Савойя и Ницца отошли Франции. Продолжая дело объединения итал. земель под властью Сардинского королевства, в мае 1860 г. Гарибальди организовал военную «экспедицию Тысячи» (более 1 тыс. волонтеров) на Сицилию, где при поддержке местного населения победил неаполитанские войска и установил от имени кор. Виктора Эммануила II режим революционной диктатуры.

В авг. 1860 г. соединения Гарибальди, к которым примкнули ок. 18-тыс. др. добровольцев, перенесли военные действия в Неаполитанское королевство. 7 сент. они заняли Неаполь, 1 окт. победили в главном сражении на р. Вольгурно. Последний король Королевства обеих Сицилий Франциск II был вынужден удалиться в крепость Гаэта. В сент. регулярные части Пьемонта под командованием кор. Виктора Эммануила II вступили на территорию Королевства обеих Сицилий, заняв по дороге папские владения Анкону и Пе-

руджу. 21 окт. в Королевстве обеих Сицилий, а также на территориях Папской области, занятых пьемонтскими войсками (Марке и Умбрия), были проведены плебисциты, по результатам к-рых они вошли в состав Сардинского королевства. В февр. 1861 г. сардинские войска овладели крепостью Гаэта, что означало переход под власть Савойской династии большей части территории И. (кроме Папской области, границы к-рой были сведены к обл. Лацио, и оставшейся в составе Австрийской империи обл. Венето). В янв. 1861 г. по инициативе Кавура состоялись выборы в общенал. парламент, который 17 марта провозгласил создание Итальянского королевства и объявил Виктора Эммануила II королем И. По решению парламента с 1861 г. положения Альбертинского статута были распространены на все королевство. В 1861–1862 гг. новое гос-во было признано большинством стран Европы, в т. ч. Великобританией, Испанией, Пруссией, Россией, Францией и др.

Одной из наибольших трудностей для Итальянского королевства являлась проблема государственно-церковных взаимоотношений. Идеи Рисорджименто были тесно связаны с антиклерикальными позициями, в т. ч. относительно ликвидации светской власти папы Римского, а также с политикой секуляризации общества, к-рую продолжило правительство Итальянского королевства. В правящих кругах и среди широких общественных слоев преобладало мнение, что католич. Церковь препятствует развитию объединенной И., церковную деятельность необходимо ограничить исключительно религ. сферой. Папа Пий IX крайне негативно относился к созданию единого гос-ва, что нашло отражение в его энциклике «*Quanta cura*» и прилагавшемся к ней перечне «важнейших заблуждений» «*Syllabus errorum*» (от 8 дек. 1864). В них подвергались осуждению политические идеи Нового времени (в т. ч. либерализм, демократия, социализм и коммунизм) и т. о. осуждались либеральные ценности Рисорджименто.

Мн. политики Итальянского королевства предлагали радикальное решение «римского вопроса» путем включения Папской области в состав единого итал. гос-ва. Уже в марте 1861 г. на заседании парламента Ка-

вур заявил о необходимости сделать Рим столицей объединенной И., что привело к конфликту между конституционно-монархическими силами и левыми республиканскими течениями. В июне 1862 Гарибальди пытался организовать военный поход волонтеров на Рим, однако собранные им силы встречали отпор со стороны итал. королевских войск, т. к. кор. Виктор Эммануил II опасался осложнений итало-франц. отношений ввиду присутствия в Папской облас-



Дж. Гарибальди.
Фотография. 1870 г.
(Музей Рисорджименто, Рим)

ти франц. гарнизона. С 1860 г. для защиты Папской области привлекались волонтеры из разных стран (т. н. папские зуавы), использовавшиеся франц. гарнизоном в качестве вспомогательных войск. Под давлением франц. имп. Наполеона III в сент. 1864 г. итал. правительство подписало конвенцию, в которой брало обязательство не нападать на Папскую область. Отказ от притязаний на Рим был также выражен в переносе столицы Итальянского королевства из Турина во Флоренцию. Из-за осложнений в отношениях с Папским престолом были изданы новые антиклерикальные законы. В 1865 г. в принятом итал. гражданском кодексе помимо церковного признавался брак, зарегистрированный светской властью. Закон от 7 июля 1866 г. предусматривал реквизицию имущества монашеских орденов, кафедральных капитулов, церковных объединений и почти всего имущества диоцезов, за исключением нек-рых бенефициев, доходы которых облагались налогом. Доходы от продажи изъятого церковного имущества передавались в ведение гос. органов, где главным был т. н.

Фонд культа (*Fondo per il Culto*), созданный в 1866 г. Закон от 15 авг. 1867 г. устанавливал изъятие государством имущества любых церковных учреждений в случае их ликвидации. В 1868 г. в ответ на запрос епископов Пьемонта Апостольская пенитенциария по распоряжению папы Пия IX издала декрет, согласно к-рому католикам предписывалось воздерживаться (лат. *non expedit* — не подобает) от участия в парламентских выборах в Итальянском королевстве («не избирать и не избираться») ввиду антиклерикальной политики гос-ва. Также Папский престол заявил об отлучении от Церкви всех, кто приобрели церковное имущество.

В 1866 г. Итальянское королевство заключило союз с Пруссией и приняло участие в австро-прусской войне 1866 г. (т. н. 3-я война за независимость). По Венскому договору между И. и Австрией Венето с Венецией перешли итал. гос-ву, Триест, Трентино и Венеция-Джулия остались в рамках Австрийской (с 1867 Австро-Венгерской) империи. Они получили название «неискупленных земель» (итал. *terre irredente*), а вопрос об их присоединении к И. стал главной позицией движения ирредентизма, игравшего заметную роль в политической жизни И. 8 дек. 1869 г. по инициативе папы Пия IX в Риме открылся *Ватиканский I Собор*, на к-ром в качестве догмата было провозглашено учение о папской безошибочности в вопросах веры и морали. С началом франко-прусской войны 1870–1871 гг. имп. Наполеон III отозвал франц. гарнизон из Папской области, что возобновило призывы нек-рых итал. политиков решить «римский вопрос» путем итал. оккупации Рима. Поражение Франции и падение Второй империи Наполеона III в нач. сент. 1870 г. позволили итал. правительству начать переговоры с папой Пием IX о добровольной капитуляции. Ввиду папского отказа 11 сент. частям итал. армии был дан приказ войти на территорию Папской области. 20 сент., после непродолжительных боев, итал. войска взяли Рим, положив конец существованию Папского гос-ва и завершив объединение И. 2 окт. в Лацио и Риме был проведен плебисцит, по результатам которого они были включены в Итальянское королевство. 9 нояб. 1870 г. *Апостольская пенитенциария* издала декрет, распространявший принцип «*Non expedit*»

на всех итал. католиков, но 5 дек. в бывшем Папском гос-ве состоялись досрочные выборы, в результате к-рых в итал. парламент вошли депутаты от Лацио и Рима.

1871–1900 гг. 3 февр. 1871 г. кор. Виктор Эммануил II провозгласил Рим столицей И. 13 мая 1871 г. новый парламент принял «закон о гарантиях», к-рый регулировал новые взаимоотношения итал. гос-ва и папства. Согласно закону, особа папы объявлялась священной и неприкосновенной, за понтификом сохранялись все почести и привилегии монарха, свобода в осуществлении духовной власти над католич. Церковью, в т. ч. право на дипломатические отношения с др. гос-вами. Но при этом папа лишался светской власти, а владения Папского престола ограничивались Ватиканским и Латеранским дворцами в Риме, базиликой св. Петра и загородной резиденцией Кастель-Гандольфо. Итальянское гос-во обязывалось ежегодно выплачивать Папскому престолу 3 млн 225 тыс. лир. Тем же законом предусматривался гос. контроль над церковным имуществом и королевское право назначения на нек-рые важные архиепископские кафедры.

В ответ 15 мая 1871 г. папа Пий IX издал энциклику «*Ubi nos*», в к-рой объявлял об отказе признать новое итальянское государство, «узурпировавшее» Рим и Папскую область, а также указал на восстановление независимой светской власти папы Римского как главное условие перед итал. властью, к-рое не может быть заменено к.-л. гарантиями. Папа объявил себя «узником Ватикана» и не покидал территории Ватиканского дворца, в 1872 г. официально отказался от предложенных гос. ассигнований, 11 окт. 1874 г. подтвердил моральную необходимость итал. католикам воздерживаться от участия в выборах. Папа Пий IX не признавал право назначения епископов за итал. королем, в результате чего некоторые итал. кафедры оставались вакантными. Поскольку от епископов и других ординариев требовалась присяга итал. королю перед вступлением в управление диоцезами, Папский престол был вынужден выплачивать мн. итал. епископам зарплату, т. к. они не могли получать финансовые поступления от приходов. Это способствовало централизации католич. Церкви в Итальянском королевстве и консолидации

итальянского епископата и духовенства с Римской курией.

Позиция папы Пия IX привела к появлению большого числа т. н. «непримиримых католиков» (*cattolici intransigenti*), выступавших против либеральных и демократических реформ, а также усиливала антиклерикальную направленность политики итал. правительства. В 1873 г. были закрыты теологические факультеты гос. ун-тов, 19 июня того же года действие закона о реквизиции церковного имущества (1866) было распространено на территорию бывш. Папской области. Чтобы обеспечить финансовую самостоятельность Римской курии, папа Пий IX возродил практику *денария св. Петра* — сбора пожертвований католиков всего мира, прямо направлявшихся папе Римскому. Вслед проведенных реформ произошло резкое обеднение католич. клира и значительное сокращение приходского духовенства и монашествующих в 70–80-х гг. XIX в. Препятствия со стороны правительства деятельности монастырей привели к распространению новых форм монашества и появлению новых муж. и жен. монашеских конгрегаций, ориентированных на социальное служение (в т. ч. *салезианцев*, целью которых была катехизаторская и образовательная деятельность среди молодежи). С целью объединения католиков и активизации их социальной деятельности создавались приходские образовательные, молодежные и благотворительные комитеты (*comitati cattolici*), объединявшие священников и мирян. 2 мая 1868 г. папа Пий IX издал бреве «*Dum filii Belial*», к-рым одобрил создание 1-го в И. Об-ва католич. молодежи (*Società della Gioventù Cattolica*), объединившего приходские молодежные группы. В 1874 г. в Венеции состоялся 1-й конгресс итал. католиков, на к-ром с целью координации католич. ассоциаций была учреждена орг-ция «Дело конгрессов и католических комитетов» (*Opera dei Congressi e dei comitati cattolici*).

Сохранение в рамках Итальянского королевства конституционной монархии Савойской династии позволило сосредоточить политическую власть в руках аристократии и крупной буржуазии Пьемонта, представленной либерально-консервативной партией (т. н. историческая «Правая»). Основной задачей для либе-

рально-консервативных правительств являлась унификация адм., правовой и экономической систем нового государства. В 1871–1876 гг. были ликвидированы таможенные барьеры внутри Итальянского королевства, введены единая система мер и весов, единая денежная система, учрежден национальный банк И. с преимущественным правом денежной эмиссии. Обязательства по выплате государственного долга, представлявшего собой объединенные долги всех прежних итал. гос-в (ок. 2,4 млрд лир), а также затраты на реорганизацию армии и флота, формирование гос. аппарата и рост расходов на модернизацию страны привели к дефициту гос. бюджета (в 1871 г. долг превысил 8 млрд лир). Нищета и низкая покупательная способность большинства населения, нерешенный аграрный вопрос затрудняли индустриальное развитие И. В 70–80-х гг. XIX в. И. оставалась преимущественно аграрной страной, где в сельском хозяйстве участвовало до 80% населения, в основном сохранялись феодальные и полуфеодальные отношения, связанные с безземельем основной массы крестьянства и доминированием помещиков-латифундистов, требовавших в качестве ренты до половины урожая с арендуемого участка земли. В этот период наблюдался рост внутренней миграции населения из перенаселенных регионов, эмиграция (в 1881–1910 из И. уехало ок. 11 млн чел., преимущественно в Сев. и Юж. Америку).

Процесс унификации осложнялся многообразием историко-культурных особенностей разных частей страны. Жители ряда регионов И. выражали негативное отношение к увеличению налогов, обязательному призыву молодежи в армию, переходу гос. служб и системы образования на итал. язык вместо местных диалектов. Особенно остро стояла проблема историко-культурного различия и разного экономического развития регионов севера и юга И. В 60–70-х гг. XIX в. в юж. провинциях фактически шла гражданская война между правительственными войсками и партизанскими отрядами (бригантами) местных жителей, совершавших нападения на правительственные учреждения и имения помещиков-латифундистов. На неповиновение жителей юга центральная власть отвечала чрезвычайными мерами (введением осадного по-

ложения, карательными акциями, в т. ч. сожжением селений), наряду с использованием против гражданского населения военных трибуналов широко практиковались расстрелы без суда и следствия. Бригантизм привел к возрождению средневековых форм криминальных сообществ, в т. ч. исполнявших функции самообороны населения (сицилийская мафия, неаполитанская каморра, апулийская ндрангета и др.).

В 1874–1876 гг. политика «Левой» стала объектом критики оппозиционных фракций парламента, объединившихся в партию «Левая» под рук. А. Депретиса. На выборах 1874 г. «Левая» завоевала большинство мест в парламенте, выступив с программой политических и экономических реформ. В марте 1876 г. кор. Виктор Эммануил II был вынужден утвердить предложенный ему парламентом кабинет министров, в состав которого вошли гарибальдийцы и мадзинисты (т. н. историческая «Левая»), представители различных итал. регионов. Начало нового политического курса совпало с кончиной кор. Виктора Эммануила II (9 янв. 1878) и воцарением кор. Умберто I (1878–1900). В стремлении поддержать развитие итал. промышленности правительство «Левой» перешло к протекционистскому курсу: сокращались налоги (1880), устанавливался тариф на ряд импортируемых товаров, частному национальному капиталу были переданы железные дороги и пароходные линии. В 80-х гг. XIX в. в И. стали складываться первые монополистические объединения, картели и синдикаты («Ilva», «Fiat», «Ansaldo», «Breda» и др.), благодаря к-рым образовалась крупная финансовая и промышленная буржуазия. Заметную роль в индустриализации страны начали играть акционерные об-ва, наряду с предпринимателями в них входили и представители знатных дворянских родов. «Левая» провела реформу образования, введя обязательное государственное 4-летнее начальное образование (1877). В 1882 г. была осуществлена избирательная реформа, возрастной ценз был снижен с 25 лет до 21 года, сокращен имущественный ценз, предоставлялась возможность его замены экзаменом в объеме программы начальной школы. Однако из-за высокого уровня неграмотности и бедности городских и сельских жителей электорат увели-

чился лишь до 9% общего населения И. Развитие итальянского парламентаризма при «Левой» осложнялось трансформизмом — практикой перетягивания правящей фракцией независимых и оппозиционных кандидатов. Это привело к возникновению множества парламентских группировок, частым правительственным кризисам и усилению авторитарных тенденций исполнительной власти. С 1883 г. «Левой» были офиц. приостановлены реформы.

В области европейской политики правительство Депретиса стремилось к сближению с Германией, следствием чего стало присоединение И. к военному союзу Германии и Австро-Венгрии и образование Тройственного союза (1882), участие в котором определило дальнейший внешнеполитический курс И. В 1881 г. на месте фактории Асэб, купленной после открытия Суэцкого канала (1869), была образована колония, призванная контролировать часть берега Красного м., в 1885 г. к ней добавилась Массауа (Эритрея). В 1887 г. совместно с Францией и Великобританией И. участвовала в формировании т. н. средиземноморской Антанты, однако итал. колониализм в Африке осложнил итало-франц. и итало-англ. отношения.

Несмотря на антиклерикальную направленность идеологии «Левой», Депретис стремился не допускать острых конфликтов с преемником папы Пия IX († 7 февр. 1878), папой Римским Львом XIII (1878–1903). По указанию Депретиса 13 июля 1881 г. рим. полиция обеспечивала охрану процессии, переносившей останки папы Пия IX из собора св. Петра в рим. базилику Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мурра, чтобы воспрепятствовать попыткам антиклерикалов осквернить гроб с телом папы. Правительству удалось сорвать планы эвакуации папского двора из И. в Австро-Венгерскую империю или Германию, к-рые вынашивались гос. секретарем Папского престола кард. Мариано Рамполлой дель Тиндаро. В нач. 80-х гг. XIX в. папой Львом XIII были предприняты шаги к примирению католиков с либеральными и антиклерикальными правительствами европ. гос-в (прежде всего Испании и Франции). Общая позиция католич. Церкви в отношении новых политических курсов была представлена папой в энциклике «*Immortale Dei*» (1885), где он указал на до-

пустимость с т. зр. католич. вероучения демократической формы правления. Однако папа косвенно критиковал итал. правительство: зная, что Депретис, др. представители «Левой» и мн. итал. политические деятели являлись масонами, он выпустил энциклику «*Humanum genus*» (1884), где подтвердил католич. осуждение масонства и обвинил масонов в действиях, направленных на уничтожение католич. Церкви.

Смерть Депретиса (1887) ускорила наступление политического кризиса итал. гос-ва. В 90-х гг. XIX в. (т. н. кровавое десятилетие) авторитарный и империалистический курс Ф. Криспи (глава правительства в 1887–1891 и в 1893–1896) получил поддержку кор. Умберто I, представителей политической, военной и финансовой элиты. Криспи стремился к расширению полномочий исполнительной власти путем замены парламентских законов декретами правительства, увеличению военных расходов за счет социальных. Правительство возобновило активный антиклерикальный курс, добившись принятия закона об отмене десятины (1887) и ограничении преподавания религии в гос. начальных школах (1888). В 1889 г. был введен новый уголовный кодекс, где в т. ч. предусматривалось наказание священнослужителей за проповеди против итал. гос-ва, его законов и гос. служащих. В том же году из ведения католич. Церкви были изъяты фонды благотворительных обществ милосердия (итал. *opere pie*), деятельность к-рых была передана под надзор муниципальных властей. Поскольку законы передавали решение вопросов о религ. обучении в школах и деятельности благотворительных фондов в ведение муниципальных советов, Папский престол пошел на смягчение принципа «*non expedit*», уточнив, что он касается только парламентских выборов, но не распространяется на выборы в муниципальные и провинциальные советы. В кон. 80-х гг. XIX в. возобновилась политическая активность итал. католиков на муниципальном уровне, где они участвовали в выборах в местные советы, объединяясь с представителями консервативных либералов (т. н. клерикально-умеренные союзы), благодаря чему удавалось сохранить преподавание катехизиса в большинстве гос. школ. Сближению католиков

и консервативных либералов способствовало распространение среди рабочих и крестьян марксистских и анархистских взглядов, в т. ч. материалистических и антиклерикальных.

В 80–90-х гг. XIX в. расширялась деятельность различных католических орг-ций и ассоциаций. Во мн. приходах, особенно на юге И., духовенство организовывало кассы взаимопомощи, кредитные союзы и аграрные кооперативы, призванные помогать обедневшим и разорившимся крестьянским хозяйствам. Заметно активизировалась деятельность католической организации «Дело конгрессов», которая проводила массовые паломничества в Рим с целью поддержки Римского папы, а также успешно проводила кампании в защиту католич. позиций по социальным вопросам, в т. ч. против введения кремации, попыток законодательного разрешения разводов (напр., в 1898 было собрано 637 тыс. подписей против законопроекта о разводах). В 1891 г. папой Львом XIII была опубликована энциклика «*Rei nunt novarum*», давшая импульс развитию социального учения католич. Церкви. Выступив с критикой социализма и коммунизма, папа признал необходимость защиты прав рабочих и предложил решение «рабочего вопроса» в виде создания католич. профсоюзов, в которых работники и владельцы предприятий объединялись на конфессиональной основе и могли решать возникающие проблемы путем солидарности и взаимопомощи. Католич. объединения рабочих и ассоциации должны были противостоять атеистической пропаганде левых сил и росту секуляризации рабочих в промышленных городах.

Правительство И. предпринимало попытки уменьшить роль католицизма в итал. обществе путем развития светской культуры итал. гос-ва, в числе ценностей к-рой провозглашался героизм эпохи Рисорджименто. В 1885 г. в центре Рима на Пьяцца-Венеция началось сооружение громадного комплекса «Витториано» — памятника кор. Виктору Эммануилу II и героям Рисорджименто, в учебные программы гос. школ вносились обязательные уроки, посвященные борьбе за объединение И., на к-рых подчеркивалась негативная роль Папского престола. Возмущение римских католиков вызвало открытие в городе памятника



Папа Римский Лев XIII.
Гравюра. 1880 г.

Дж. Бруно (1889). По всей И. развивалось строительство культурно-общественных зданий (т. н. домов народа, клубов), где предлагалось организовывать семейные мероприятия, в т. ч. светские свадьбы и похороны.

Авторитарный курс Криспи встретил оппозицию со стороны как либеральных сил, оформившихся в 90-х гг. в партию «Конституционной левой» под рук. Дж. Дзанарделли и Дж. Джолитти, так и со стороны левых партий, в т. ч. созданной в 1892 г. Партии итал. трудящихся (с 1895 Итальянская социалистическая партия, ИСП). В нач. 90-х гг. в И. прошли массовые рабочие и крестьянские выступления, к-рые переросли в восстания на юге страны и в Сицилии (движение «*Fasci Siciliani*»), направленные против помещиков-латифундистов. В ответ 19 июля 1894 г. правительство Криспи ввело чрезвычайное положение,



Комплекс «Витториано»
в Риме. 1885–1911 гг.

в том же году был принят закон об общественной безопасности, ужесточивший наказание за участие в забастовках, правительство запретило деятельность социалистов и профсоюзных организаций.

В 1895–1896 гг. по инициативе правительства Криспи И. воевала с Эфиопией с целью закрепить там итал. протекторат. Из-за непродуманных военных действий в безвыходном положении оказался экспедиционный корпус из 20 тыс. итал. солдат, разгромленный войсками эфиопского имп. Менелика II в сражении при Адуа (март 1896). Поражение итальянской армии вызвало острый политический кризис, развившийся в антиправительственных выступлениях; в марте 1896 г. правительство Криспи ушло в отставку. Правительство консервативного либерала маркиза ди Рудини (1896–1898) отказалось от расширения колониальной политики И. в Африке. С Эфиопией был подписан мирный договор, признававший ее независимость и предусматривавший выплату контрибуции с целью освобождения итальянских военнопленных. Итальянские колонии в Африке (Эритрея и Сомали) подлежали реорганизации, а внешняя политика И. была переориентирована на «мирное экономическое проникновение» в Средиземноморский бассейн и на Балканы. Отсутствие поддержки И. Германией и Австро-Венгрией в рамках Тройственного союза привело к решению развивать «дружественные связи» с Великобританией, Францией и Россией.

Правительство ди Рудини поддерживало тенденцию к сокращению полномочий парламента и усилению контроля над исполнительной властью со стороны монарха и в целом продолжило курс Криспи. Проведение дальнейших реформ осложнялось

дефицитом хлеба, ростом цен на продовольствие, сопротивлением рабочих и демократических организаций. Против полити-

ки репрессий и ущемления гражданских и политических свобод выступили партии «Крайней левой», упрочившие позиции в парламенте по-

сле выборов 1895 и 1897 гг. Они получали поддержку «Конституционной левой», обеспокоенной кризисом конституционно-парламентского режима. Всеобщее негодование вызвало жесткое подавление забастовок

и народных выступлений в Милане (май 1898), в ходе которого были применены армейские силы и артиллерия. Правительством ди Рудини были подготовлены проекты по ужесточению репрессивных мер, но в июне оно было вынуждено уйти в отставку. Кабинет ген. Л. Пеллу (1898–1900) продолжил репрессивную политику, что привело к широкому распространению в итал. обществе социалистических, анархистских и анархо-синдикалистских идей.

1900–1922 гг. Убийство анархистом-одиночкой кор. Умберто I (29 июля 1900) привело к обострению обстановки в И., в Генуе и Лигурии готовились массовые политические забастовки. 15 февр. 1901 г. новый кор. Виктор Эммануил III был вынужден назначить премьер-министром лидера «Конституционной левой» Дж. Дзанарделли. После неудачных попыток добиться принятия ряда либеральных законов, в т. ч. закона о разводе, 3 нояб. 1903 г. Дзанарделли передал пост премьер-министра Дж. Джолитти, при котором был проведен комплекс либеральных реформ («эра Джолитти», 1901–1914) в сфере защиты и охраны труда, образования (установлено обязательное обучение детей до 12 лет в объеме 6 классов школы) и др.

По темпам роста производства И. опережала индустриальные европ. страны, к 1914 г. стоимость валовой промышленной продукции возросла с 2 млрд до 4,7 млрд лир, национальный доход увеличился до 19,1 млрд лир. Быстро развивалась банковская система, хотя важную роль в итальянской экономике продолжал играть иностранный капитал (в основном английский, французский и немецкий). Несмотря на рост промышленности, наиболее заметный на севере страны (Пьемонт, Ломбардия, Лигурия), Центр. и Юж. Италия оставались аграрными регионами (к 1913 ок. 55% итальянцев были заняты в сельском хозяйстве). Увеличение доли безземельного и малоземельного крестьянства стало причиной массовой миграции в города, с юга на север, а также эмиграции, в т. ч. в США (в 1900–1914 И. покинуло свыше 7,7 млн чел.).

Свидетельством социальной поляризации в итал. обществе стала общенациональная политическая забастовка 1904 г., показавшая популярность ИСП и др. левых сил. Правительственный кризис способствовал кон-

солидации консервативных партий. Не отказываясь формально от принципа «Non expedit», 3 дек. 1904 г. Папский престол разрешил итал. епископам в определенных случаях позволять католикам голосовать на парламентских выборах за представителей либерально-консервативных сил, чтобы воспрепятствовать



Папа Римский Пий X.
Фотография. 1903 г.

избранию кандидатов-социалистов. 28 июля 1904 г. была распущена католич. орг-ция «Дело конгрессов», выступавшая за сотрудничество с социалистами и некатолич. профсоюзами. Папа Римский Пий X энцикликой к итал. епископам «*Il fermo proposito*» от 11 июня 1905 г. положил начало системе итал. светских католич. орг-ций «*Католическое действие*», изложив основные виды и методы участия итальянских католиков в общественно-политической жизни гос-ва. В 1906 г. Папским престолом были созданы общенациональные орг-ции «Народный союз», «Социально-экономический союз» и «Итальянский католический избирательный союз», деятельность которых находилась под контролем итал. епископата. В то же время энцикликой «*Pieni l'animo*» от 28 июля 1906 г. папа запретил итал. католич. духовенству к.-л. участие в политической деятельности, что в первую очередь коснулось христ. демократов и движения «Национальная демократическая лига», созданного католич. пресв. Р. Мурри.

Подавление многочисленных выступлений правительством Джолитти привело к правительственному кризису, в марте 1905 г. новым премьер-министром стал умеренный либерал А. Фортис, а в февр. 1906 г. — консерватор С. Соннино. Однако в мае того же года Джолитти вновь возглавил

правительство, в состав которого впервые вошел министр, представлявший интересы католиков в парламенте, министром иностранных дел был назначен Т. Титтони, к-рый имел тесные связи с Римской курией. Начатая кабинетом Джолитти итало-тур. война 1911–1912 гг. носила колониальный характер и была предпринята, чтобы ускорить отказ Османской империи от вилайетов в Сев. Африке, Триполитании и Киренаике. Военные действия также развернулись в Адриатике и Средиземноморье. И. оккупировала о-ва Додеканес в Эгейском м. Дестабилизация обстановки в Европе и на Балканах заставила вмешаться в ход войны европ. страны. В окт. 1912 г. И. вынудили заключить Лозаннский мирный договор, по которому Турция получила денежную компенсацию за Триполитанию и Киренаику (согласно декрету об аннексии, они были объявлены итал. владениями и образовали колонию Ливия). В ходе войны к сотрудничеству с правительственным блоком перешли радикалы, большая часть республиканской партии и правое крыло ИСП (социал-реформистская партия). Война способствовала радикализации социалистов, профсоюзного движения и рабочих орг-ций, росту анархо-синдикалистских и левых антимилитаристских течений.

Избирательная реформа Джолитти (1912), целью которой было привлечение сторонников либерального курса, расширила итал. электорат втрое (к выборам были допущены почти все совершеннолетние мужчины). Однако участие пролетариата и крестьянства в парламентских выборах 1913 г., проходивших в условиях экономического кризиса, роста безработицы и забастовочных выступлений, привело к увеличению числа сторонников социалистов, а ИСП и Всеобщая итальянская конфедерация труда (ВИКТ) образовали оппозицию блоку Джолитти. Чтобы не допустить победы социалистов на парламентских выборах, было заключено тайное соглашение с главой «Итальянского католического избирательного союза» В. О. Джентилони (т. н. пакт Джолитти—Джентилони), по условиям которого с разрешения церковных властей католики впервые приняли участие в парламентских выборах, проголосовав за кандидатов правительственного блока. Либералы обещали поддержать католиков

по ряду вопросов: не допустить утверждения закона о разводе, принять решение о гос. финансировании католич. школ. Радикальная партия расценила коалицию либералов и католиков как сговор, противоречивший курсу светского гос-ва; результатом правительственного кризиса стала отставка Джолитти (март 1914).

Глава нового правительства А. Саландра столкнулся с противодействием парламента и ростом социального недовольства. Летом 1914 г. в Ливии началось восстание местного населения. 7–14 июня 1914 г. в И. прошли антиправительственные выступления («Красная неделя»). В Риме, Милане, Равенне и ряде др. мест они переросли в повстанческие выступления и баррикадные бои, в некоторых провинциях восстания сопровождались республиканскими лозунгами и попытками создания локальных республик. Нестабильная политическая ситуация в стране и масштабные военные действия в Ливии повлияли на позицию итал. правительства в вопросе о вступлении И. в первую мировую войну. Участие И. в войне также затрудняли разногласия с Австро-Венгрией и Францией.

С началом первой мировой войны И. объявила о нейтралитете вопреки обязательствам по Тройственному союзу. В период нейтралитета (2 авг. 1914 — 23 мая 1915) обострилась борьба между «нейтралистами» и «интервентистами» (от итал. *intervento* — вмешательство, участие). Против участия в войне выступали ИСП, ВИКТ и некоторые рабочие и крестьянские орг-ции, к-рые вели активную антивоенную пропаганду, организовывали манифестации и митинги. Курс нейтралитета поддержали либералы во главе с Джолитти, призывавшие отказаться от участия И. в войне на стороне Антанты. «Интервентисты», к которым принадлежали члены националистического движения, а также «демократические интервентисты» (радикалы, республиканцы, социал-реформистская партия) предлагали вступить в войну в союзе с Антантой и добиться присоединения к И. земель Австро-Венгрии с итал. населением. Сторонники «революционного интервентизма» полагали, что война будет способствовать складыванию в И. революционной ситуации. Подобную позицию в социалистической среде активно высказывал Б. Муссо-

лини, главный редактор офиц. органа ИСП газ. «Avanti!». В кон. 1914 г. его взгляды были осуждены большинством социалистов, что привело к разрыву Муссолини с социалистическим движением. С 15 нояб. 1914 г. он стал издавать газ. «Popolo d'Italia», поддержанную противниками либерализма и парламентаризма.

Папа Римский *Бенедикт XV* придерживался позиции «беспристрастного нейтралитета». Нек-рые представители Римской курии предлагали воспользоваться военными действиями для того, чтобы пересмотреть «римский вопрос» и при содействии Австро-Венгрии и Германии восстановить светскую власть папы, а часть итал. духовенства и мирян поддерживала националистические позиции (в т. ч. христ. демократы и сторонники «Народного союза»). В энциклике «Ad Beatissimi apostolorum» (1 нояб. 1914) папа осудил войну, а 15 янв. 1915 г. ввел Международный день молитвы о мире, призывая воюющие страны к мирным переговорам.

Период нейтралитета был использован правительством для повышения боеспособности армии, пополнения запасов боеприпасов, военного снаряжения и обмундирования. Проводились тайные переговоры с воюющими сторонами. 26 апр. 1915 г. правительство Саландры в Лондоне подписало тайный договор, определявший взаимные обязательства И. и Великобритании, Франции и России о совместных военных действиях против Четверного союза (Германия, Австро-Венгрия, Турция и Болгария). Ввиду попыток Папского престола выступить в качестве посредника в мирных переговорах по настоянию Саландры в Лондонский договор была внесена статья, заранее исключавшая вовлечение Папского престола в к.-л. переговоры, связанные с войной. 4 мая 1915 г. итал. правительство направило ноту Австро-Венгрии о разрыве союзнических отношений, что вызвало «интервентистские» митинги и манифестации. 20 мая на заседании парламента премьер-министр Саландра потребовал, чтобы в случае войны правительство было наделено чрезвычайными полномочиями, за что проголосовало 407 депутатов против 74 (в т. ч. социалисты, часть либералов и католиков). «Интервентистское» меньшинство в правительстве,

т. о., одержало победу над парламентским большинством, и 23 мая И. объявила войну Австро-Венгрии, но уклонилась от объявления войны Германии, Турции и Болгарии. 24 мая сенат единогласно одобрил данное решение. 25 мая И. разорвала дипломатические отношения с Германией, но продолжала сохранять с ней мир до 28 авг. 1916 г., когда с Германией также была начата война. Правительство объявило всеобщую мобилизацию, ввело военное положение в сев.-вост. провинциях И. и прибрежной полосе Адриатики, приняло чрезвычайные меры, ограничивавшие гражданские свободы.

24 мая начались военные действия итал. войск на сев.-вост. границе. В 1915–1918 гг. в итал. армию было призвано свыше 6 млн чел., в т. ч. ок. 2 тыс. католич. клириков, отправлявшихся гл. обр. на санитарную службу. Итальянская армия принимала участие в военных операциях на Балканах, а в последний год войны и на Западном фронте, итал. флот проводил военные операции в Адриатике и в вост. части Средиземного м., обеспечивал взаимосвязь с итальянскими частями в Албании и Салониках, на о-вах Додеканес и в Сев. Африке. Итал. транспортные и боевые суда были задействованы при эвакуации серб. армии после ее разгрома в 1915 г. герм. и болгар. войсками. На Итало-Австрийском фронте итальянские войска столкнулись с упорной обороной австро-венгров, ценой больших потерь итал. армии удалось овладеть лишь г. Гориция (Горица) и плоскогорьем Баинзицца. В мае 1916 г. австро-венг. войска перешли в наступление в Юж. Тироле и вступили на территорию И., но отвлеченные австр. сил на Русско-Австрийском фронте остановило их дальнейшее продвижение. Трудности на фронте сопровождались правительственным кризисом. 10 июня 1916 г. правительству Саландры было отказано в доверии, вместо него было сформировано правительство «национального согласия» во главе с правым либералом П. Бозелли.

Война ускорила индустриализацию экономики И. Декрет правительства от 26 июня 1915 г. «О промышленной мобилизации» приравнял работу на предприятиях, выполнявших военные заказы, к военной службе, продолжительность рабочего дня возросла до 14–16 ч. Развитие гос. монополизма в производ-

стве способствовали гос. заказы и субсидии, большая часть к-рых приходилась на долю крупных монополистических объединений («Iva», «Fiat», «Ansaldo», «Breda» и др.). Военные расходы привели к росту дефицита гос. бюджета и инфляции, нехватке товаров, увеличению налогов. На юге И. усилилось обнищание крестьянства, которое было связано в т. ч. с призывом в действующую армию ок. половины муж. населения, занятого в сельском хозяйстве. С кон. 1916 г. в И. увеличилось число антивоенных выступлений, забастовок и манифестаций, участились случаи солдатских бунтов, уклонения от призыва в армию и дезертирства. Февральская революция 1917 г. в России и вступление в войну США на стороне Антанты (апр. 1917) определили рост антиправительственных и антивоенных выступлений. В февр.—мае 1917 г. в Милане, Турине, Генуе, Болонье, Парме и др. городах прошли массовые забастовки и антивоенные митинги, сопровождавшиеся беспорядками и столкновениями с полицией.

1 авг. 1917 г. папа Римский Бенедикт XV в обращении к правительствам воюющих держав призвал прекратить войну и начать мирные переговоры. Папский престол предлагал план мирного урегулирования, по к-рому все захваченные в ходе войны территории возвращаются прежним гос-вам, страны отказываются от контрибуций и иных форм компенсации материальных потерь и подписывают соглашение об одновременном сокращении вооружений. Послание было отвергнуто воюющими сторонами, но оно повлияло на рост антивоенных настроений в итал. обществе. 22 авг. в Турине началась всеобщая забастовка, сопровождавшаяся баррикадными боями. Против участников волнений были направлены с фронта правительственные войска, и через неск. дней восстание было подавлено. «Интервентистские» и националистические круги потребовали от правительства принять жесткие меры против антивоенных выступлений, вплоть до установления военной диктатуры.

24 окт. 1917 г. австро-венг. и герм. войска начали наступление на Итало-Австрийском фронте и вошли на территорию И. в обл. Венето. Потери итал. армии при Капоретто составили 11 тыс. убитых, 29 тыс. раненых, 280 тыс. военнопленных. Ок. 300—

350 тыс. солдат дезертировали. Ценой чрезвычайных репрессивных мер, а гл. обр. благодаря героизму боеспособных воинских соединений и помощи переброшенных в И. англ. и франц. дивизий удалось организовать оборону. Катастрофа при Капоретто обернулась общенациональным кризисом и падением авторитета королевской власти и правительства. 29 окт. во главе правительства встал либерал В. Орландо, стремившийся обеспечить курс на общенациональное согласие. С воззванием к нации и армии о солидарности и согласии обратились король, правительство и депутаты парламента. Одной из первых мер, принятых правительством Орландо, стало усиление полицейских репрессий, в т. ч. расширение полномочий военных трибуналов, рассматривавших преступления как военных, так и гражданских лиц. Новое итал. военное командование провело реорганизацию армии. 15 нояб. наступление австро-герм. войск было остановлено у р. Пьяве, где до осени 1918 г. проходила линия Итало-Австрийского фронта. С развалом Четверного союза и капитуляцией Болгарии и Османской империи в кон. окт. 1918 г. итал. армия при участии англ., франц. и амер. дивизий перешла в наступление, 3 нояб. захватила Триест. В тот же день в Вилла-Джусты (близ Падуи) было подписано перемирие с Австро-Венгрией, к-рым для И. завершилось участие в первой мировой войне. Потери И. составили 680 тыс. убитых и 1 млн 50 тыс. раненых; дефицит бюджета достиг 23,3 млрд лир, гос. долг — более 50 млрд лир.

И. приняла участие в Парижской мирной конференции 1919—1920 гг. в числе стран-победительниц, однако США и Великобритания оспорили ряд положений Лондонского договора 1915 г. об итал. территориальных приобретениях. Несмотря на протесты Орландо по Сен-Жерменскому мирному договору с Австрией (1919) И. отошли только Юж. Тироль, п-ов Истрия и Триест, были отклонены притязания И. на территории Албании (кроме порта Влёра) и Далмации. По Рапалльскому договору (1920) была установлена граница между И. и Королевством сербов, хорватов и словенцев, И. отошло неск. островов далматинского побережья, а на спорной территории — в г. Фиуме (Риека) — образовалось

буферное независимое гос-во. Севрский мирный договор (1920) с Османской империей закрепил за И. право на Додеканесские о-ва, оккупированные в ходе итало-тур. войны, но Измир в М. Азии был передан Греции. Это стимулировало в стране рост националистических настроений, распространялся тезис об И. как о «побежденной победительнице».

Послевоенная реконструкция экономики осуществлялась в условиях повышения цен и нехватки продуктов питания, резкого увеличения числа безработных после демобилизации армии. Особенно остро нехватка продовольствия затронула крестьянство, на юге И. начались крестьянское движение и захват земель. Новое правительство Ф. С. Нитти инициировало в сент. 1919 г. принятие «декрета Високки», по которому часть необрабатываемых земель крупных латифундистов передавалась крестьянам и аграрным кооперативам. Кор. Виктор Эммануил III декларировал отказ от своих земельных владений в пользу гос-ва. Однако осенью 1919 г. в И. начался период «красного двухлетия» (1919—1920) — масштабного забастовочного движения и создания советов рабочих на заводах и фабриках. Волнения проходили на фоне подготовки к выборам в парламент, в которых приняла участие основанная в янв. 1919 г. католич. пресв. Л. Стурцо Итальянская народная партия (ИНП), католич. политическая партия, впервые получившая поддержку Папского престола. Оппозиционная и либералам и социалистам, ИНП консолидировала различные католич. политические структуры — христ. демократов, клерикально-умеренные союзы, католич. профсоюзы (с 1918 объединены в Итальянскую конфедерацию трудящихся). Программа ИНП была ориентирована на принципы социального учения католич. Церкви, в т. ч. в области защиты прав трудящихся и социальной поддержки гос-ва, но руководство партии сохраняло автономию от Римской курии и церковных властей. Активизации политической деятельности католиков способствовала попытка нормализации отношений Папского престола с правительством И. Летом 1919 г., во время Парижской мирной конференции, состоялись переговоры Орландо и представителя Папского престола архиеп. Бонавентуры

Черретти о возможности предоставления Папскому престолу суверенной территории и решения т. о. «римского вопроса».

15 авг. 1919 г. был принят новый избирательный закон, по которому число избирателей увеличилось до 11 млн чел., были установлены система пропорционального представительства (голосование за партийные списки), расширились парламентские prerogative. Политические волнения и популярность левых сил привели к тому, что накануне парламентских выборов в нояб. 1919 г. Папский престол отменил принцип «non expedit». Выборы показали значительную поляризацию политических взглядов в стране и поддержку итал. обществом левых партий, но пропорциональная избирательная система позволила ИНП получить значительное представительство в новом парламенте: из 508 мест ИСП получила 156, ИНП — 100. В 1920–1923 гг. министры от ИНП входили в состав итал. правительств, представители Римской курии продолжали тайные переговоры с премьер-министрами Нитти и Джолитти по «римскому вопросу». 23 мая 1920 г. папа Бенедикт XV энцикликой «*Rerum Dei Munus*» объявил об отмене запрета главам католич. гос-в нанести кому-либо офиц. визиты в Риме, кроме папы Римского, но подчеркнул, что эта уступка не означает отказа Папского престола от притязаний в «римском вопросе».

Весной 1920 г. в стране вновь началось забастовочное движение, во мн. местах советы рабочих организовывали захват заводов и фабрик, крупные первомайские манифестации в Турине и Неаполе были разогнаны полицией. В июне, после отставки Нитти, правительство вновь возглавил Джолитти. При содействии лидеров профсоюзов и с помощью экономических уступок, в т. ч. повышения заработной платы, ему удалось урегулировать конфликт. В сент. 1920 г. всеобщая стачка прекратилась, начался спад рабочего движения, что привело к разделению ИСП на неск. течений, в 1921 г. левое крыло образовало Коммунистическую партию Италии под рук. А. Бордиги и А. Грамши.

С 1919 г. в И. активизировались националистические орг-ции. В марте 1919 г. в Милане Муссолини создал из бывш. фронтовиков и «интервентистов» Итальянский союз

борьбы (*Fasci italiani di combattimento*), положивший начало фашистскому движению. Программные установки фашистов включали популистские требования социальной справедливости, политических и экономических реформ (созыв Учредительного собрания, упразднение сената, предоставление права голоса женщинам, введение прогрессивного налога, конфискация 85% военных прибылей у производителей). Фашисты противопоставляли себя как социалистам и коммунистам, так и либералам. Нек-рые орг-ции союза (фашии) формировали отряды самообороны для борьбы с левыми силами (социалистами, анархистами, коммунистами) и противодействия забастовочному движению, крестьянским волнениям. В 1921 г. в фашистских организациях состояло ок. 187 тыс. чел., распространению фашизма оказывали поддержку местные власти. Правительство Джолитти, избегавшее прямого подавления выступлений, поощряло деятельность отрядов самообороны («чернорубашечников»), к-рых полиция нередко снабжала оружием.

По итогам выборов в мае 1921 г. большее число мест в парламенте получили ИСП (123 из 535), ИНП (108) и образованный правительством коалиционный Национальный блок (105 мест), в его состав входили 35 депутатов-фашистов во главе с Муссолини. С лета 1921 г. произошло неск. правительственных кризисов, ослабивших исполнительную власть. В это же время участились случаи нападений фашистов на представителей др. партий, в т. ч. ИНП. В нояб. 1921 г. на съезде в Риме Итальянский союз борьбы был преобразован в Национальную фашистскую партию (НФП), к кон. года она насчитывала ок. 250 тыс. чел. В условиях политического кризиса избранный 6 февр. 1922 г. папа Римский *Пий XI* призвал католич. духовенство и католич. орг-ции к отходу от политической деятельности, при этом часть депутатов ИНП и мн. католики открыто одобряли деятельность фашистов по борьбе с левыми силами. В мае и июле военизированные фашистские отряды (скадры) организовали налеты на неск. городов, проводились репрессии против социалистов и коммунистов («марш на Феррару», «марш на Болонью», «марш на Равенну»).

1 авг. 1922 г. ИСП и профсоюзы начали всеобщую антифашистскую

забастовку, призвав правительство к активным мерам против НФП. Забастовка сопровождалась столкновениями между социалистами и фашистами, совместно с фашистскими сквадрами в подавлении выступлений иногда участвовали армейские подразделения. На фоне политической дестабилизации Муссолини заявил о готовности НФП «навести порядок» в И. Он подчеркнул, что фашисты не выступают против монархии как символа итал. единства, отказавшись т. о. от республиканских лозунгов. 24 окт. 1922 г. на съезде НФП в Неаполе Муссолини призвал к «маршу на Рим» и захвату фашистами власти. 25–27 окт. фашистские отряды взяли под контроль неск. крупных итал. городов, утром 28 окт. ок. 30 тыс. вооруженных скадривов направились к Риму. Премьер-министр Л. Факта, к-рый безуспешно пытался добиться от короля введения чрезвычайного положения, был вынужден уйти в отставку. Кор. Виктор Эммануил III выполнил требование Муссолини и назначил его главой правительства. 30 окт., после королевской аудиенции, Муссолини сформировал коалиционное правительство, в состав к-рого вошли представители фашистов, демократов и либералов, а также неск. членов ИНП. 16 нояб. Муссолини под угрозой роспуска парламента потребовал, чтобы правительство было наделено чрезвычайными полномочиями. 25 нояб. король и парламент предоставили правительству право издавать декреты без парламентского обсуждения и утверждения. В дек. 1922 г. на базе НФП был создан Большой фашистский совет (БФС) под рук. Муссолини, который осуществлял контроль над гос. органами.

1923–1945 гг. С нач. 1923 г. в И. проводились масштабные преследования противников фашистов (левые партии, либералы, демократы, активисты профсоюзов и католич. орг-ций). 14 янв. 1923 г. королевским декретом фашистские сквадры были преобразованы в Добровольную милицию национальной безопасности. В противовес профсоюзам при содействии НФП формировался фашистский синдикализм: фашистские профсоюзы (корпорации) объединяли работодателей и работников в одну орг-цию, целью к-рой провозглашались дисциплина и служение национальным интересам. Фа-

шистские власти закрывали общественные католич. орг-ции и ограничивали деятельность католич. профсоюзов; антиклерикальная позиция Муссолини и тоталитарный характер фашистского режима критиковались частью депутатов ИНП и мн. итал. католиками, однако большинство рассматривало фашизм как реальную силу, способную противостоять приходу к власти левых партий, выступавших с антирелиг. лозунгами. В апр. 1923 г. на съезде ИНП часть партии, в основном христ. демократы, осудила фашизм, но правое крыло ИНП выступило за сотрудничество с Муссолини.

В июне 1923 г. правительство внесло в парламент проект нового избирательного закона (т. н. закон Ачербо), согласно к-рому изменялась пропорциональная система представительства: партии, получившей большинство голосов (не меньше 25%), доставалось $\frac{2}{3}$ мест в парламенте. Чтобы обеспечить прохождение этого закона, фашисты оказали давление на депутатов ИНП, добившись от Римской курии удаления с поста секретаря партии пресв. Л. Стурцо, известного антифашистскими взглядами. 21 июля «закон Ачербо» был принят большинством голосов. В янв. 1924 г. Муссолини объявил об образовании Национального блока, вместе с кандидатами от НФП в него вошли депутаты от ИНП, Итальянской либеральной партии и социал-демократы. В апр. 1924 г. на парламентских выборах Национальный блок получил 374 места, оппозиция — 157. 30 мая, во время 1-го заседания нового парламента, социалист Дж. Маттеотти призвал признать выборы недействительными ввиду многочисленных подтасовок и грубых нарушений при подсчете голосов. Его предложение было отклонено (285 голосов против 57; 42 депутата воздержались). Убийство фашистами Маттеотти (10 июня 1924) вызвало протест оппозиции (ИНП, партии республиканцев, социалистов, коммунистов и др.). 13 июня представители оппозиции покинули парламент, образовав Комитет оппозиционных фракций (Авентинский блок). В И. проходили антифашистские митинги и забастовки, выдвигались требования отставки Муссолини, нападениям и разгрому подверглись нек-рые отд-ния НФП. Члены Авентинского блока не смогли добиться единства по вопросам



Кор. Виктор Эммануил III (справа)
и кор. Бельгии Альберт I.
Фотография. 1930 г.

тактики антифашистской борьбы, отказавшись от организации всеобщей забастовки и др. форм народного протеста. Против сотрудничества католиков с левыми партиями открыто выступил папа Римский Пий XI, что также повлияло на позицию депутатов от ИНП, входивших в Авентинский блок. Осенью 1924 г. в парламент вернулись представители некоторых партий (в т. ч. коммунисты), посчитавшие нужным продолжить парламентскую борьбу с НФП. К критике фашистов в парламенте перешли представители Итальянской либеральной партии Джолитти.

Опираясь на поддержку кор. Виктора Эммануила III, Муссолини удалось провести через парламент закон о печати (июль 1924), к-рый устанавливал строгую цензуру и запрещал оппозиционные издания, что позволило начать репрессии против антифашистов. 3 янв. 1925 г. Муссолини выступил в парламенте с речью, он заявил о непричастности к убийству Маттеотти и объявил членов Авентинского блока мятежниками, желающими свергнуть законную власть. Под предлогом борьбы с мятежом префектам городов и районов поручалось закрыть антифашистские орг-ции, в янв. было арестовано неск. сот оппозиционных журналистов, политиков и профсоюзных деятелей. Для снижения политической активности в сельских районах летом 1925 г. Муссолини объявил «битву за хлеб», предполагавшую

значительное увеличение пахотных земель в И. для выращивания зерновых с целью снижения импорта пшеницы. В окт. 1925 г. по соглашению между Всеобщей конфедерацией промышленников и Конфедерацией фашистских корпораций были упразднены фабрично-заводские советы рабочих и отказано в признании всем профсоюзам, кроме фашистских.

26 нояб. 1925 г. под предлогом покушения на Муссолини (4 нояб. 1925) парламент издал закон, подчинивший гос. контролю все орг-ции и ассоциации. С кон. 1925 г. был принят ряд фашистских законов (*leggi fascistissime*), закрепивших переход власти в И. к фашистской диктатуре. Законом от 24 дек. парламент лишился функций контроля над правительством, должность председателя совета министров заменялась должностью главы правительства, подотчетного только королю, министры и госсекретари назначались и отзывались королем по предложению главы правительства. Для госслужащих была введена присяга на верность режиму, отказ от которой являлся основанием для увольнения. Чтобы подчеркнуть фактически неограниченную власть Муссолини, в офиц. обращениях и в пропаганде по отношению к нему стал использоваться титул «дуче» (итал. *duce* — вождь, лидер). Закон от 31 янв. 1926 г. предоставил правительству право издавать декреты, имевшие силу закона. 4 февр. были отменены выборы в органы местного управления и упразднены муниципальные советы, власть которых передавалась должностным лицам, подеста́, назначаемым правительством. Запрещались забастовки и локауты, законными профсоюзами признавались только фашистские корпорации, управление ими осуществлялось созданным 8 июля Мин-вом корпораций, к-рое возглавил Муссолини. 6 нояб. 1926 г. королевским декретом был утвержден свод законов об общественной безопасности, направленный на подавление антифашистских сил в И. (распускались все партии и орг-ции, не связанные с НФП, разрешались аресты и ссылки по политическим мотивам). Для подавления антифашистских действий в гос. полиции И. действовал отдел тайной политической полиции (в 1930 преобразован в Орган обеспечения безопасности от антигосударственных преступлений,

ОВРА). 9 нояб. были лишены мандатов как депутаты оппозиционных партий в парламенте (коммунисты и большинство либералов), так и депутаты, входившие в состав Авентинского блока. Закон о защите гос-ва от 25 нояб. 1926 г. установил смертную казнь для лиц, совершивших покушения на короля, членов королевской фамилии и главу правительства, предусматривались большие тюремные сроки за подстрекательство к мятежу или неповиновение власти; для судопроизводства по политическим преступлениям был учрежден Специальный трибунал безопасности гос-ва, действовавший по нормам военно-полевых судов.

Закон от 9 дек. 1928 г. наделил БФС статусом высшего органа гос. власти в И., в его состав вошли председатели палат парламента, министры, руководители фашистских корпораций и др. ведущие итал. политики. Избирательный закон от 17 мая 1928 г. внес изменения в процедуру парламентских выборов. 24 марта 1929 г. выборы прошли в форме плебисцита с голосованием за единый список кандидатов в депутаты, утвержденный БФС. В выборах могли участвовать только мужчины, состоявшие в НФП или в фашистских корпорациях, военнослужащие и католич. духовенство. Подобным образом были проведены парламентские выборы в марте 1934 г., а законом от 19 янв. 1939 г. парламент был упразднен путем преобразования в Палату фашей и корпораций, членами к-рой были делегаты от БФС, Национального совета НФП и Национального совета корпораций. Чрезвычайные фашистские законы положили начало судебным процессам против деятелей антифашистской оппозиции (коммунисты, социалисты, республиканцы, анархисты). Мн. представители оппозиции подверглись тюремному заключению или адм. ссылкам или были вынуждены покинуть страну. Последний руководитель ИНП христианский демократ А. Де Гаспери, открыто выражавший антифашистские взгляды, был спасен от полицейских преследований Папским престолом: ему предоставили должность библиотекаря в *Ватиканской библиотеке*. В 1930 г. в Париже социалистические партии объединились в Итальянскую социалистическую партию пролетарского единства (ИСППЕ), в 1934 и 1937 гг. были оформлены



военная промышленность). В рамках установленного в 1934 г. курса на

Агитационное изображение Б. Муссолини на фасаде Палаццо Браски в Риме, штабе НФП во время плебисцита. Фотография. 1934 г.

автаркию (самодостаточность) И. были введены тарифы на иностранные товары, стимулирова-

соглашения о единстве действий итал. коммунистов и социалистов.

Установление фашистского режима сопровождалось фашизацией общества, расширением спектра действия фашистских орг-ций (детских, молодежных, рабочих, педагогических, культурно-просветительских и др.), контролировавших почти все сферы общественной жизни. 21 апр. 1927 г. БФС принял «Хартию труда», к-рая закрепляла корпоративизм в общественно-экономических отношениях в И. и устанавливала принципы гос. регулирования экономики. Закон о корпорациях от 5 февр. 1934 г. завершил создание в И. корпоративной системы, организованной в 22 отраслевые корпорации (8 — сельскохозяйственных и обрабатывающей промышленности, 8 — др. отраслей промышленности и торговли, 6 «категорийных корпораций» — страхового и кредитного дела, транспорта, туризма, свободных профессий). Корпорации были обязаны соблюдать нормы коллективных трудовых договоров, единую дисциплину производства и порядок оплаты труда.

В условиях мирового экономического кризиса 1929–1933 гг. была национализирована значительная часть итал. банков, установлен гос. контроль над частными монополиями и большинством итал. компаний. Для борьбы с безработицей (в 1929 — 1 млн безработных) правительство финансировало общественные работы, создававшие новые рабочие места (мелиорация заболоченных мест, реконструкция и строительство дорог, мостов, акведуков, больниц и др. общественных учреждений). В 1933 г. был основан Ин-т промышленной реконструкции (в его ведении находилось большинство металлургических и машиностроительных предприятий, судостроение, почти вся

развитие сельского хозяйства, автомобилестроения, самолетостроения, энергетики, электротехники.

С установлением фашистского режима произошли существенные изменения в отношениях между итал. гос-вом и Римско-католической Церковью. В янв. 1923 г. состоялась тайная встреча Муссолини с госсекретарем Папского престола кард. Пьетро Гаспарри, были достигнуты договоренности о гос. поддержке «Банко ди Рома», где находились активы Папского престола, в обмен на сокращение деятельности ИНП. Муссолини пообещал принять меры по ограничению деятельности в И. ма-сонских лож, восстановить религ. обучение в гос. школах и ввести должности капелланов в армии. В 1923 г. была проведена реформа образования, восстановлено обязательное преподавание в гос. школах католического катехизиса (реформа Джентиле). В 1924 г. гос. аккредитацию получил католич. ун-т Святейшего Сердца в Милане (основан в 1920). Стремясь разграничить общественную и политическую деятельность католиков, папа Пий XI в 1923 г. объединил «Народный союз» и др. итал. светские католич. орг-ции в единую систему «Католического действия» (Azione Cattolica), подчиненную итал. епископату. Структура «Католического действия» включала 4 секции (Итальянская федерация католиков-мужчин, Итальянский католич. союз женщин, Итальянская католич. университетская федерация, Итальянское об-во католич. молодежи). С целью укрепить международное положение фашистский режим предпринял шаги в решении «римского вопроса». В 1925 г. по поручению Муссолини была создана комиссия по реформированию итал. религ. законодательства под рук. министра юстиции А. Рокко. Комиссия

занималась проблемами, связанными с признанием юридического статуса католич. монашеских орденов и конгрегаций, светских католич. орг-ций и проч. В авг. 1926 г. между итал. правительством и Папским престолом начались секретные переговоры по «римскому вопросу», которые осложнились введением гос. запрета на деятельность к.-л. орг-ций, кроме фашистских. Папский престол настаивал на сохранении «Католического действия» и «Католического института социальной деятельности» (с 1925 объединял католич. банки и кассы взаимопомощи), что вынудило Муссолини разрешить деятельность светских католич. орг-ций, чтобы не препятствовать заключению соглашения.

11 февр. 1929 г. Муссолини (от имени итал. кор. Виктора Эммануила III) и кард. П. Гаспарри (от имени папы Римского Пия XI) подписали *Латеранские соглашения* (состояли из Трактата, Конкордата и финансовой конвенции). В Трактате подтверждалась суверенитет Папского престола и его светская юрисдикция над территорией *Ватикана* в Риме, т. о., И. признавала новое Папское гос-во под наименованием «Город Ватикан». Папский престол в свою очередь заявлял о решении «римского



Участники подписания
Латеранских соглашений.
Фотография. 1929 г.

вопроса» и признавал Итальянское королевство под властью Савойской династии, а Рим — его столицей. Помимо территории Ватикана право экстерриториальности получили главные рим. базилики и нек-рые здания в Риме, принадлежавшие Римской курии, католич. ун-ты и коллегии, а также загородная папская резиденция Кастель-Гандольфо. В 1-й ст. Трактата католицизм признавался гос. религией И. Конкордат отменял «закон о гарантиях» 1871 г., провозглашал свободу и независимость Римско-католической Церкви в И. от гос. вмешательства во внутрицерковные дела, подтверждал привилегии католи-

ческого духовенства (освобождение клириков, семинаристов и монашествующих от военной службы, особый характер гражданского судопроизводства над клириками, налоговые льготы), создавал должности военных капелланов в армии и на флоте, упразднял права короля вмешиваться в деятельность католич. Церкви в И. (отменялось право «*placetum regium*», а также право королевского патроната при назначении епископов на некоторые кафедры), однако сохранял обязательство епископов и др. ординариев принести присягу на верность итал. правительству при вступлении в должность. Церковь получала право приобретать собственность. Конкордатом признавалось, что церковный брак имеет такую же силу и законность, что и гражданский. Подтверждалось обязательное преподавание католич. катехизиса в школах, большие церковные праздники объявлялись государственными выходными. В финансовой конвенции И., несмотря на экономические трудности, обязалась выплатить Папскому престолу 750 млн итал. лир и выдать 5-процентные облигации на сумму в 1 млрд лир в качестве компенсации за потерю Папской области. 25 мая 1929 г. парламент ратифицировал Латеранские соглашения. 24 июня того же года был принят закон о «дозволенных

культах» (*culti ammessi*), согласно которому разрешалась деятельность некатолич. религ. общин,

получивших гос. регистрацию, в т. ч. открытое совершение богослужений, строительство культовых зданий, заключение браков.

Несмотря на разрешение «римского вопроса», корпоративная политика и тоталитарный характер фашистского режима вскоре привели к кризису во взаимоотношениях с Папским престолом. В энциклике «*Rappresentanti in terra*» о христ. воспитании (от 31 дек. 1929) папа Пий XI подчеркнул, что вопросы воспитания молодежи должны основываться на христ. вероучении, выступил с критикой молодежной политики фашизма, уделявшей чрезмерное внимание физической и военной подго-

товке. Рост католич. молодежных объединений вызывал недовольство у представителей юношеской фашистской орг-ции «Балилла» и Национальной фашистской студенческой группы. В авг. 1930 г. активисты НФП призвали прекратить деятельность «Католического действия», т. к. в его рядах находились бывшие деятели ИМП, в т. ч. те, кто открыто выражали антифашистские взгляды. В мае 1931 г. члены фашистских орг-ций разгромили офисы «Католического действия» по всей И., что сопровождалось антиклерикальными выступлениями. 29 мая правительство издало декрет о роспуске католич. орг-ций, в ответ на к-рый папа Пий XI выпустил энциклику «*Non abbiamo bisogno*» (29 июня 1931) с протестом против притеснения «Католического действия», осудив фашистский режим за тоталитаризм и «языческий культ» гос-ва. При посредничестве брата Муссолини Арнальдо состоялись переговоры с Папским престолом, в сент. 1931 г. по компромиссному решению «Католическое действие» было восстановлено как автономная неполитическая орг-ция, полностью подотчетная итал. епископату. Ее задачи ограничивались только *апостольством мирян*, благотворительностью и духовно-просветительской деятельностью; католич. молодежные орг-ции продолжили существование в «Католическом действии» в качестве ассоциаций. В 30-х гг. XX в. число членов орг-ции «Католическое действие», активно работавшей в социальной сфере в И., возросло (с 250 до 400 тыс. чел.).

С упрочением фашистского строя внешняя политика И. приобрела экспансионистский и имперско-националистический характер. Правительство Муссолини постепенно расширяло итал. влияние на Балканах, поддерживая с 1926 г. диктаторский режим А. Зогу в Албании. В 1925 г. И. и Великобритания заключили соглашение о разделе сфер влияния в Эфиопии; ок. 200 тыс. итал. солдат были сосредоточены в колониях в Эритрее и Итальянском Сомали. Активно участвуя в европейской политике, Муссолини выступил инициатором подписания в Риме «Пакта четырех» (июль 1933) — соглашения между И., Великобританией, Германией и Францией о разрешении взаимных разногласий в европ. политике. Противодействуя

стремлениям Германии аннексировать Австрию, Муссолини резко отреагировал на убийство герм. агентами австр. канцлера Э. Дольфуса и попытку нацистского путча (июль 1934). Ввиду сосредоточения итал. войск на итало-австр. границе рейхсканцлер Германии А. Гитлер был вынужден отказаться от попытки захвата Австрии. В том же году во внешней политике И. был взят курс на сближение с Францией для совместного противодействия росту герм. экспансии в Европе.

Вторжение итал. армии в Эфиопию (окт. 1935) привело к международной изоляции И., Лига Наций вела против нее экономические санкции. Германия воздержалась от присоединения к санкциям, что создало основу для сближения режимов Муссолини и Гитлера. Итало-эфиопская война сопровождалась масштабной патриотической кампанией в И. (в т. ч. национальным сбором денег и ценных украшений в «фонд родины»), в к-рой принимало участие и католич. духовенство. Весной 1936 г. итал. войска разгромили эфиоп. армию под командованием имп. Хайле Селассие I и 7 мая завершили аннексию И. Эфиопии. 9 мая Муссолини объявил о «возрождении Римской империи» и о принятии кор. Виктором Эммануилом III титула «император Эфиопии». В честь победы в Итало-эфиопской войне 30 марта 1938 г. парламент присвоил королю и Муссолини звание «первых маршалов империи».

Признание Германией итал. аннексии Эфиопии и решение о совместной поддержке войск ген. Ф. Франко в гражданской войне в Испании (1936–1939) укрепили политическое и военное взаимодействие И. и нацистской Германии. Итал. духовенство положительно оценило отправку итал. экспедиционного корпуса в Испанию, где республиканское правительство проводило гонения на католич. Церковь. В окт. 1936 г. зять Муссолини, министр иностранных дел Г. Чиано, подписал в Берлине договор о политическом сотрудничестве в Европе («ось Берлин—Рим»), в нояб. 1937 г. И. присоединилась к Антикоминтерновскому пакту Германии и Японии, в дек. того же года вышла из Лиги Наций. И. отказалась поддерживать независимость Австрии и не опротестовала ее присоединение (аншлюс) Германией в марте 1938 г. В сент. 1938 г.

Муссолини выступил посредником в переговорах Германии с Великобританией и Францией относительно герм. оккупации Судетской обл. и раздела Чехословакии, завершившихся заключением Мюнхенского соглашения (30 сент. 1938). Желая участвовать в начатом территориальном переделе Европы, в апр. 1939 г. И. оккупировала Албанию (включена в состав Итальянской империи в качестве королевства). 22 мая того же года в Берлине был подписан договор о дружбе и военном союзе между И. и Германией (т. н. Сталинский пакт).

Под влиянием нацистской Германии изменилась национальная политика Муссолини, ранее критиковавшего расистские и антисемит. положения герм. национал-социализма. Осенью 1938 г. в И. был издан ряд «расовых законов», вводивших запрет на обучение евр. детей в гос. школах, брак между итальянцами и евреями, переезд евреев в И. из др. стран (евреи, приехавшие в И. после 1919, лишались итал. подданства). Декретом от 29 июня 1939 г. евреям запрещалось занимать гос. должности, работать в нек-рых профессиях. Папа Пий XI выступил против «расовых законов», указав на их противоречие конкордату 1929 г., в т. ч. положениям о смешанных церковных браках между католиками и иудеями, а также о евреях, принявших крещение в католич. Церкви. По поручению папы амер. иезуит пресв. Дж. Лафарж подготовил текст энциклики «*Humani generis unitas*», осуждавшей нацистскую расовую теорию и антисемитизм, однако смерть папы Пия XI (10 февр. 1939) помешала ее выпуску. Римский папа Пий XII (со 2 марта 1939) воздержался от публикации энциклики, стремясь наладить дипломатические контакты с Германией, дабы предотвратить войну в Европе. Заключение союза с Германией сопровождалось снижением популярности Муссолини в И.

С началом второй мировой войны (1 сент. 1939) И. отказалась поддерживать Германию, объявив себя «невоюющей стороной» (*non belligeranza*). Позиция И. определялась сомнениями в возможности Германии противостоять коалиции европ. держав, а также устаревшей материально-технической базой итал. армии, ее слабой военной подготовкой, недостатком вооружений и боеприпасов. Против участия И. в войне вы-

ступали кор. Виктор Эммануил III, мн. итал. военачальники. Папский престол заявил о позиции строгого нейтралитета и развернул дипломатическую деятельность между воюющими странами. 20 окт. папа Римский Пий XII выпустил 1-ю энциклику «*Summi pontificatus*», в к-рой осудил оккупацию Польши и призвал к прекращению войны в Европе. По поручению папы его секретарь пресв. Дж. Б. Монтини (впосл. папа Римский Павел VI) организовал при Римской курии бюро сбора информации о военнопленных и беженцах, к-рое действовало во время войны и оказывало помощь в нахождении людей. В нач. 1940 г. католич. Церковь в И. провела неделю молитв о мире, что способствовало усилению антивоенных настроений в итал. обществе. Папа присоединился к переговорам Великобритании, США и Франции с Муссолини и 24 апр. направил ему письмо, в к-ром призывал сохранять нейтралитет И. и не вступать в войну. Однако 18 марта 1940 г. на встрече с Муссолини Гитлер потребовал, чтобы И. вступила в войну на стороне Германии.

10 июня 1940 г. на митинге в Риме Муссолини объявил о вступлении И. в войну с Великобританией и Францией. Несмотря на численный перевес итал. войск на альпийском фронте, они не смогли организовать прорыв франц. укреплений и оккупировали лишь неск. районов вблизи франко-итал. границы. После победы герм. войск и капитуляции Франции в Компьене (22 июня 1940), 24 июня было заключено франко-итал. перемирие. Неудачи итал. армии заставили Муссолини отказаться от первоначальных планов по разделу территории Франции и ее колоний; И. отошла только узкая полоска «демилитаризованной зоны» с Ниццей и Греноблем, в 1942 г. с разрешения герм. командования итал. войска оккупировали о-в Корсику. 27 сент. 1940 г. Германия, Япония и И. подписали в Берлине т. н. Тройственный пакт, где зафиксировали предстоящий раздел мира, в к-ром И. планировала получить контроль над Средиземноморьем и территории в Африке. В случае войны соглашение предусматривало взаимопомощь участников договора. В июле 1940 г. итал. армия начала наступление на англ. колонии в Вост. Африке, оккупировав Британское Сомали, Кению и часть территории Судана, с сент.

того же года наступательные операции проводились на территории Ливии и Египта. Герм. оккупация Румынии, территория которой рассматривалась Муссолини как сфера итал. интересов, повлияла на решение начать «самостоятельную» или «параллельную» войну против Греции без уведомления Германии.

28 окт. 1940 г. итал. части вторглись на территорию Греции из Албании, но столкнулись с сопротивлением греч. армии, к-рая уже в нояб. перешла в контрнаступление, военные действия были перенесены на территорию Албании. В Африке И. также потерпела неудачу, в дек. 1940 г. брит. армия перешла в контрнаступление в Египте, а в янв. 1941 г. — в Судане и Кении. Весной 1941 г. И. утратила почти все территории в Вост. Африке, 6 апр. англ. войска и эфиоп. партизаны освободили от итал. войск г. Аддис-Абеба. В Сев. Африке итал. армию спасла от разгрома Германия, направившая в февр. 1941 г. в Ливию корпус под командованием ген. Э. Роммеля. Провал итал. контрнаступления на греч. фронте (март 1941) вынудил Муссолини отказаться от попыток самостоятельно проводить военные действия на Балканах. В составе коалиции стран «оси» И. приняла участие в Балканской кампании герм. армии, завершившейся в апр. 1941 г. оккупацией Югославии и Греции, территории к-рых были разделены на зоны влияния. И. получила часть Словении и Далмацию, установила протекторат над Черногорией и Хорватией, Ионические о-ва были официально присоединены к И., значительная часть Греции находилась под итал. контролем.

22 июня 1941 г. Германия и И. объявили войну СССР. В июле того же года на вост. фронт был направлен экспедиционный корпус из 62 тыс. чел., который в июле 1942 г. вошел в состав Итальянской армии в России (АРМИР; 220 тыс. чел.), воевавшей на южном направлении. АРМИР была полностью разгромлена советскими войсками в ходе Сталинградской битвы в 1942–1943 гг. В мае 1943 г. в Сев. Африке капитулировали последние итало-герм. части. Военные неудачи, нехватка продовольствия и товаров первой необходимости в И. сказались на отношении к фашистскому режиму в итал. обществе. С кон. 1941 г. в И. развернулась подпольная деятельность

оппозиционных партий (прежде всего Итальянской коммунистической партии (ИКП) и ИСППЕ), в июле 1942 г. была создана Партия действия под рук. Ф. Парри, объединившая республиканцев и либеральных демократов. В кон. 1942 г. Де Гаспери основал Итальянскую христианско-демократическую партию (ИХДП), в состав к-рой вошли бывш. члены ИНП, представители «Католического действия» и молодежных католич. орг-ций. Возвращение в И. остатков военных контингентов АРМИР привело к росту антивоенных и антифашистских настроений. В нач. марта 1943 г. в Милане, Турине и Генуе прошли массовые митинги и забастовки, которые переросли во всеобщую мартовскую забастовку. На встрече с Гитлером в апр. 1943 г. Муссолини безрезультатно пытался добиться рассмотрения плана мирных переговоров с СССР. Итал. военачальники, убежденные в поражении стран «оси» во второй мировой войне, а также нек-рые представители фашистского руководства тайно обсуждали с кор. Виктором Эммануилом III проект отстранения от власти Муссолини и выхода страны из войны. С 1942 г. итальянское руководство при дипломатической поддержке Папского престола пыталось наладить контакты для проведения секретных переговоров с гос-вами, членами антифашистской коалиции.

Начало активных боевых действий войск антигитлеровской коалиции в рамках Итальянской кампании (1943–1945) ускорило падение фашистского режима. 10 июля 1943 г. англо-амер. десант высадился в Сицилии. 16 июля на встрече высшего руководства и ветеранов фашистского движения с Муссолини он подвергся критике за поражения итал. армии. Участники встречи потребовали созыва БФС, не собиравшегося с 1939 г., для обсуждения вопроса о смене правящего курса, однако Муссолини отверг эти требования. 19 июля на встрече в Фельтре Гитлер отказал Муссолини в помощи по обороне Сицилии, т. к. основные силы Германии были сосредоточены на Курской дуге. В тот же день бомбардировке впервые подвергся Рим, сильно пострадал рим. р-н Сан-Лоренцо, была повреждена базилика Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура. По возвращении в Рим Муссолини столкнулся с открытым недовольством населения и был вынужден согласить-

ся на созыв БФС. 24 июля большинство членов совета проголосовало за резолюцию, в которой говорилось о восстановлении реальных полномочий БФС, обеспечении коллегияльной работы правительства, парламента и корпораций, передаче королю верховного командования армией. На следующий день на аудиенции у короля Муссолини сообщил о принятых БФС решениях, подчеркнув, что они носят консультативный характер. Однако в ответ Виктор Эммануил III объявил об отставке Муссолини и создании нового правительства во главе с маршалом П. Бадольо. На выходе из дворца Муссолини по королевскому приказу был арестован карабинерами.

Ввиду угрозы фашистского мятежа 26 июля правительство Бадольо ввело в И. военное положение, 27 июля издало декрет о роспуске НФП и др. фашистских орг-ций, 2 авг. — декрет о роспуске БФС. Опасаясь вторжения герм. войск, Бадольо заявил, что И. будет выполнять обязательства по «Стальному пакту» и продолжит войну, но с авг. при посредничестве Папского престола вел тайные переговоры со странами — членами антифашистской коалиции. 3 сент. итал. правительство и англо-амер. командование заключили соглашение о перемирии на условиях безоговорочной капитуляции, о чем 8 сент. было объявлено армии и населению. В тот же день герм. войска начали оккупацию Сев. и Центр. Италии. На юг страны были переброшены англо-амер. части, взявшие под контроль Калабрию, Апулию и Салерно. Значительная часть итал. армии была разоружена герм. войсками, большинство итал. солдат оказалось в положении военнопленных. Из-за наступления герм. войск 9 сент. король и правительство эвакуировались из Рима в Бринди-зи (обл. Апулия), где оказались под защитой англо-амер. военной администрации. Папа Пий XII отказался покинуть Рим, к-рый 10 сент. был занят нем. частями (объявленный 14 авг. по инициативе папы статус Рима как «открытого города» позволил избежать значительных военных разрушений рим. памятников). В условиях нацистской оккупации Рима и большей части И. Папский престол прилагал усилия по спасению от депортации и репрессий итал. евреев, в т. ч. предоставил рим. евр. общине средства

для выкупа заложников, укрывал неск. тысяч евреев на территории Ватикана и в принадлежавших ему зданиях в Риме.

12 сент. по приказу Гитлера герм. спецподразделение под командованием О. Скорцени освободило из заключения Муссолини, которому герм. командование поручило создать на оккупированной территории новое фашистское гос-во — Итальянскую социальную республику (т. н. республика Салб, по названию города в Ломбардии, где фактически располагалась столица гос-ва). 18 сент. Муссолини объявил о создании вместо НФП фашистской республиканской партии, из членов к-рой 23 сент. в Риме было сформировано правительство нового гос-ва. В нояб. 1943 г. на съезде партии в Вероне был принят манифест, обещавший создание «социальной республики» путем созыва Учредительного собрания, которое упразднит монархию, изберет нового главу гос-ва. В то же время на территориях, занятых войсками союзников, действовало правительство Бадольо, к-рое 13 окт. объявило о вступлении И. в войну с Германией. Папский престол, соблюдая строгий нейтралитет, отказался признать республику Салб, поддерживая отношения с королевским правительством на юге И. В условиях нем. оккупации Рима и большей части страны мн. итальянцы воспринимали папу Пия XII как единственного законного представителя и защитника интересов итал. народа, что позволило закрепить высокий духовный авторитет католич. Церкви в И.

Активную деятельность развернуло движение Сопротивления под руководством Комитета национального освобождения, созданного 9 сент. из представителей основных антифашистских сил И. — ИХДП, ИКП, ИСППЕ, Партии действия, либералов, демократов и беспартийных. 22 апр. 1944 г. в г. Салерно под рук. Бадольо было сформировано 1-е коалиционное «правительство единства», в к-рое вошли представители партий, участвовавших в Комитете национального освобождения. В янв. — мае 1944 г. войска союзников по антигитлеровской коалиции развернули сражения в Апеннинских горах в р-оне Монте-Кассино и близ г. Анцио (обл. Лацио), в результате бомбардировок было почти полностью разрушено аббатство Монте-Касси-



но. 4 июня союзные войска вступили в Рим, 18 июня новое правительство И. возглавил президент Комитета национального освобождения И. Бономи. По соглашению с Комитетом кор. Виктор Эммануил III отказался от управления И. и назначил генерал-лейтенантом и регентом королевства своего сына, принца Умберто. К кон. 1944 г. войскам союзников удалось отвоевать Центр. и часть Сев. Италии. На территориях, оккупированных герм. войсками, особенно на севере страны, под руководством комитетов освобождения партизанскую борьбу вели бригады, отряды и соединения, состоявшие из коммунистов («бригады Гарибальди»), социалистов («бригады Маттеотти»), сторонников Партии действия (дивизия «Справедливость и свобода»), католиков из ИХДП (бригады и дивизия «Зеленое пламя») и др. Партизанскому движению противостояли нем. войска, национальная гвардия и др. вооруженные формирования республики Салб, что вносило в освободительную борьбу элементы гражданской войны. Там, где усилиями коммунистических «бригад Гарибальди» на освобожденных территориях были созданы стихийные «партизанские республики» (гл. обр. в Эмили-Романье), в 1945–1946 гг. проводились репрессии против католич. духовенства и мирян под предлогом борьбы с «фашистскими элементами».

1945–1990 гг. 24–25 апр. 1945 г. в результате наступления англо-амер. войск и повстанческих действий движения Сопротивления (т. н. Апрельское восстание) герм. войска были вытеснены с севера И., что привело к падению республики Салб и краху фашистского режима Муссолини (расстрелян партизанами 28 апр. 1945). 8 мая территория И. была полностью освобождена. 21 июня 1945 г. было создано новое коали-

ционное правительство Ф. Парри, 10 дек. — коалиционное правительство А. Де Гаспери, в состав к-рых входили пред-

ставители всех антифашистских партий. Главной задачей правительства Де Гаспери стала организация референ-

дума по вопросу гос. устройства И. В марте 1946 г. Де Гаспери добился от регента, принца Умберто, издания декрета, к-рым было объявлено о референдуме по вопросу сохранения монархии в И. и о выборах в Учредительное собрание на основе пропорционального представительства; в соответствии с принципом всеобщего избирательного права в И. впервые к голосованию были допущены женщины. Стремясь сохранить монархический строй, скомпрометированный сотрудничеством с фашистским режимом, 9 мая кор. Виктор Эммануил III отрекся от престола в пользу сына, который в тот же день объявил себя королем Умберто II. Однако 2 июня на референдуме с незначительным перевесом победили сторонники республики (12,7 млн чел. против 10,7 млн), 12 июня временным главой гос-ва был объявлен Де Гаспери, возглавивший 1-е республиканское правительство. На прошедших одновременно с референдумом выборах в Учредительное собрание большинство голосов получили ИХДП (35,2%), ИСППЕ (20,7%) и ИКП (18,9%). Результаты референдума и выборов выявили раскол в стране между сторонниками монархии (в основном жители Юж. Италии) и республиканцами, а также значительную популярность левых партий.

И. приняла участие в Парижской мирной конференции 1946 г., по итогам которой 10 февр. 1947 г. был заключен мирный договор со странами антифашистской коалиции: часть территории И. отошла Югославии (п-ов Истрия, часть Юлийской Краины, г. Фиуме (Риека), пров. Зара (Задар) и о-ва Пелагоза (Палагруджа)), Триест получил статус т. н. свободной территории (по итало-югославскому соглашению от 5 окт. 1954 разделен между И. и Югославией), о-ва Додеканес были пере-

даны Греции, нек-рые участки франц.-итал. границы изменены в пользу Франции. По договору И. признала независимость Албании и Эфиопии и отказалась от бывш. колоний в Ливии, Сомали и Эритрее. Итал. вооруженные силы были лимитированы, установлен запрет на использование отдельных видов вооружений и боевой техники. Общий размер репараций, к-рые И. обязалась выплатить Югославии, Греции, СССР, Эфиопии и Албании, составил ок. 360 млн долларов. Договор также подтвердил решения Московской конференции 1944 г. об обязательствах И. противодействовать возрождению фашизма и обеспечить соблюдение основных гражданских прав и свобод. Военные потери И. за годы второй мировой войны составили ок. 330 тыс. чел.

Несмотря на начатые в И. демократические преобразования, политическая жизнь оставалась нестабильной из-за поляризации итальянского общества, где почти равные позиции занимали либерально-демократические, консервативные и левые партии. В янв. 1947 г. произошел раскол ИСППЕ, из к-рой выделилась Социалистическая партия итал. трудящихся (с 1951 Итальянская социал-демократическая партия, ИСДП) во главе с Дж. Сарагатом; ИСППЕ возвратила прежнее наименование — Итальянская социалистическая партия (ИСП). На юге И., особенно в Сицилии, против демократических преобразований выступали сторонники монархии и региональной автономии. Поддержку населения получил т. н. квалюнквизм, программа Фронта простого человека («Uomo qualunque») — политической партии, выступавшей с правыми популистскими лозунгами. Не прекращались рабочие и крестьянские выступления, вызванные послевоенной дестабилизацией экономики, острым дефицитом товаров, высоким уровнем цен. Массовое рабочее движение в И. в кон. 40-х гг. XX в. вновь было представлено профсоюзами, в т. ч. созданной в 1944 г. Христианской ассоциацией итал. рабочих (АКЛИ), входившей в состав воссозданной Всеобщей итал. конфедерации труда (ВИКТ). В условиях национального кризиса, вызванного падением фашистского режима и монархии в И., важную роль играла Римско-католическая Церковь. Папский престол и католич.

епископат в И. настороженно относились к происходившим в стране демократическим переменам, опасаясь прихода к власти левых партий, однако прямо не вмешивались в политическую жизнь страны. В Римской курии преобладало скептическое отношение к парламентским методам политической борьбы, что сказывалось на сдержанных отношениях с ИХДП и более активной поддержке «Католического действия» и др. светских католич. орг-ций.

Переломным моментом в политическом развитии И. стали события 1947–1949 гг. В янв. 1947 г. Де Гаспери предпринял визит в Вашингтон, во время к-рого договорился о предоставлении США экономической помощи И. Вступление ИКП в Коминформ и оппозиция коммунистов намеченному курсу на сближение И. с США привели в мае того же года к правительственному кризису; представители ИКП и ИСП были исключены из правительства. В июне Де Гаспери создал новое правительство из христ. демократов, социал-демократов, либералов и республиканцев. При поддержке англо-амер. военной администрации (функционировала в И. до кон. 1947) итал. правительство и руководство Комитета национального освобождения сформировали боевые отряды движения Соппротивления. Нек-рые его участники, обвинявшиеся в репрессиях против деятелей фашистского режима, коллаборационистов и духовенства, подверглись судебному преследованию (в большинстве случаев были амнистированы).

После продолжительных дебатов 22 дек. 1947 г. Учредительное собрание приняло конституцию (вступила в силу с 1 янв. 1948), провозгласившую И. парламентской республикой. Текст конституции отражал компромисс между различными итал. политическими силами (христ. демократами, левыми партиями и либералами-республиканцами). В конституции признавался принцип суверенитета народа, гражданские, политические, социальные права человека. Ведущую политическую роль в жизни гос-ва конституция отводила 2-палатному парламенту с функциями утверждать правительство и избирать совместно с делегатами от областей главу гос-ва — президента. Формирование избираемой всеобщим тайным голосованием нижней палаты парламента (палаты депута-

тов) на пропорциональной основе, т. е. избрание депутатов по партийным спискам, делало итал. политические партии одним из важнейших политических институтов республики. По настоянию левых и либеральных партий Учредительное собрание внесло в конституцию положения о равноправии граждан без различия религ. убеждений (ст. 3) и о свободе деятельности всех религ. конфессий (ч. 1 ст. 8), но усилиями ИХДП в конституции были особо оговорены независимость и суверенитет Римско-католической Церкви (ч. 1 ст. 7), закреплялось действие Латеранских соглашений 1929 г. (ч. 2 ст. 7), католицизм провозглашался гос. религией. Католич. Церковь в И. сохранила различные привилегии, налоговые и финансовые льготы, влияла на вопросы семьи и брака, в гос. школах проводились уроки католич. катехизиса.

Подготовка к выборам нового парламента проходила в условиях политической борьбы с левыми партиями. В кон. 1947 г. ИКП и ИСП объединились в Народно-демократический фронт, который в нач. 1948 г. одержал значительную победу на муниципальных выборах в Центр. Италии (т. н. синдром Пескары) и на провинциальных выборах в Сицилии, что вызвало обеспокоенность возможностью прихода к власти коммунистов и социалистов демократическим путем. Несмотря на заявления лидера ИКП П. Тольятти, критиковавшего антиклерикализм и поддержавшего внесение в конституцию положения о статусе католицизма как гос. религии, Римская курия и католич. духовенство начали широкую антикоммунистическую пропаганду в публикациях, выступлениях и проповедях. Во время празднования 25-летия «Католического действия» в Риме папа Пий XII выступил с призывом активно противостоять левым силам в их борьбе за власть. Римская курия приняла решение оказывать поддержку ИХДП, для чего были использованы структуры «Католического действия», имевшего свои представительства почти при каждом итал. приходе (ок. 24 тыс.). Из-за невозможности прямого участия «Католического действия» в политической деятельности в февр. 1948 г. были созданы связанные с ним т. н. гражданские комитеты (Comitati Civici), занимавшиеся на местах агитацией за ИХДП. Главным

аргументом в антикоммунистической агитации было противопоставление католицизма и «атеистического коммунизма», виновного в религ. гонениях в социалистических гос-вах. На ход выборной кампании 1948 г. в И. заметно повлияло начало «холодной войны» (ИХДП получила финансовую поддержку от США, а ИКП — от СССР и Коминформа).

На выборах 18 апр. 1948 г. ИХДП набрала 48,5% голосов (305 мест в парламенте), Народно-демократический фронт — 31% (183 места). 11 мая президентом И. был избран либерал Л. Эйнаути, после чего Де Гаспери сформировал правительство из христ. демократов, либералов, социал-демократов и республиканцев. И. вошла в сферу действия амер. «Программы восстановления Европы» (т. н. план Маршалла), по которой гос-ву была предоставлена экономическая помощь товарами, оборудованием, льготными кредитами на сумму ок. 1,5 млрд долл. Восстановление промышленности затруднялось нестабильностью в итал. обществе, где продолжали оставаться сильными позиции ИКП и ИСП. 14 июля 1948 г. во время покушения, совершенного «квалюнквистом», был тяжело ранен Тольятти. 14–16 июля итал. левые партии провели многочисленные митинги, местами переросшие в столкновения с полицией. ВИКТ, где руководящие посты занимали коммунисты и социалисты, объявила всеобщую забастовку, в которой участвовало 7 млн чел. Министр внутренних дел христ. демократ М. Шельба запретил общественные выступления и отдал приказ о силовом подавлении любых акций неповиновения. Полиция разгоняла массовые демонстрации, проводила аресты. 16 июля по требованию Римской курии и ИХДП из всеобщей забастовки вышла АКЛИ, которая отделилась от ВИКТ, образовав Итальянскую конфедерацию профсоюзов трудящихся (ИКТП), близкую к ИХДП. Летом 1949 г. ВИКТ покинули социал-демократы, вполн. образовавшие Итальянский союз труда (ИСТ).

В ответ на усиление антихрист. гонений в странах Вост. Европы, а также для ослабления позиций ИКП в итал. обществе 30 июня 1949 г. папа Римский Пий XII одобрил декрет конгрегации Sanctum Officium, согласно к-рому католикам под страхом отлучения от Церкви запрещалось

вступать в коммунистическую партию или оказывать ей поддержку по причине ее «материалистического и антихристианского учения» (AAS. 1949. Vol. 41. P. 334). ИХДП, официально включавшая в свою политическую программу принципы социального учения католич. Церкви, пользовалась широкой поддержкой Папского престола и светских католич. орг-ций. Несмотря на это, Де Гаспери и др. лидеры ИХДП старались сохранять независимость от католич. структур, проводя политику «центризма», к-рая не всегда получала одобрение Римской курии. Во время подготовки к муниципальным выборам в Риме в 1952 г. Папский престол, опасаясь победы объединенного блока социалистов и коммунистов, поручил Де Гаспери создать «правую» коалицию ИХДП с монархистами и неонацистской партией Итальянское социальное движение (ИСД). Де Гаспери отказался от коалиции, ИХДП одержала победу на выборах в Риме и, несмотря на недовольство Римской курии, в том же году добилась принятия «закона Шельбы», по которому запрещалось создание политических партий и орг-ций, включавших в программу принципы фашизма, что позволило ограничить деятельность ИСД. Как правило, при проведении муниципальных и региональных выборов ИХДП взаимодействовала с католич. духовенством и «Католическим действием», согласовывая списки кандидатов на должности мэров, депутатов советов и др.

В 1952 г. под председательством Миланского архиеп. кард. Альфредо Ильефонса *Шустера* была создана Ассамблея итал. епископов и кардиналов, которая стала главным координирующим органом Римско-католической Церкви в И., автономным от Римской курии. В послевоенные годы восстанавливались светские католич. структуры, уничтоженные в годы фашистского режима, в т. ч. сеть католич. сберегательных банков и касс взаимопомощи, связанных с крупными католич. банками («Банко Амброзиано» в Милане, «Банка Каттолика дель Венето» и др.). Развивалась католич. печать, составлявшая более половины всех итал. периодических изданий (ок. 1800 изданий с общим тиражом 16 млн). Усилению позиций католич. Церкви в итал. обществе способствовали развитие литургической и просвети-

тельской деятельности, в т. ч. еucharистическое движение (служение вечерних месс (с 1953), распространение внелитургических форм благочестия, связанных с поклонением Св. Дарам), поощрение массовых религ. процессий и активное участие католич. духовенства в народных празднествах. В 1946 г. с разрешения Туринского архиеп. кард. Маурилио Фоссати было создано сообщество «священников рабочих» (*sapellani del lavoro*), занимавшихся пастырской деятельностью в рабочей среде (см. *Священники-рабочие*). Однако уже в сер. 50-х гг. итал. епископы отмечали снижение посещаемости храмов, распространение у итальянцев «внешней» религиозности.

Де Гаспери принимал участие в формулировании принципов европ. интеграции, став одним из «отцов-основателей» Европейского союза. В 1949 г. И. вошла в число стран-учредителей Совета Европы, в 1951 г. стала одним из инициаторов соглашения о создании Европейского объединения угля и стали. В 1949 г. И. участвовала в создании Организации Североатлантического договора (НАТО), с 1950 г. на итал. территории размещены военные штабы и контингенты НАТО. В 1954 г. И. вошла в Западноевропейский союз, в дек. 1955 г. была принята в ООН. В 1957 г. совместно с Францией, ФРГ, Бельгией, Нидерландами и Люксембургом И. подписала Римские соглашения о создании Европейского экономического сообщества (ЕЭС) и Евроатома (вступили в силу в 1958; И. стала депозитарием этих соглашений). Итал. дипломаты участвовали в оформлении структур и программ ЕЭС. И. была инициатором создания Европарламента.

В 1950 г. в И. началась аграрная реформа, направленная на уничтожение латифундий. К кон. 50-х гг. гос-во выкупило у крупных землевладельцев излишки земли (ок. 1,5 млн га), к-рые на льготных условиях были переданы безземельным крестьянам. В рамках реформы создан гос. орган «Касса Юга» (*Cassa del Mezzogiorno*), финансирующий развитие промышленности и инфраструктуры на юге И. с целью преодоления экономической отсталости юж. регионов. Активно использовались механизмы гос. заказов и гос. кредитования, гос-во при помощи Ин-та промышленной реконструкции вмешивалось в экономические

процессы, расширяло гос. сектор, создавало крупные гос. корпорации (нефтегазовая «ENI», строительная «INA Casa» и др.).

Недовольство нек-рыми аспектами проводимых реформ (особенно уничтожением латифундий на юге И.) в условиях экономической и политической стабилизации сказалось на уменьшении популярности ИХДП. Чтобы обеспечить победу партии на выборах 1953 г., Де Гаспери добился принятия нового избирательного закона, по к-рому партия, получившая на выборах более 50% голосов, получала $\frac{2}{3}$ мест в парламенте. Закон вызвал резкую критику, его сравнивали с фашистским «законом Ачербо» (1923). На выборах 7 июня 1953 г. ИХДП получила 40% голосов, ИКП — ок. 23% ИСП — ок. 13%. Де Гаспери не получил поддержки парламента и ушел в отставку. ИХДП удалось образовать новое правительство под рук. Дж. Пеллы, но в 50-х гг. XX в. противостояние парламентской оппозиции курсу ИХДП стало причиной частых правительственных кризисов. С уходом Де Гаспери закончился период «центризма» ИХДП, к-рая, не получая в посл. абсолютного парламентского большинства, должна была заключать альянсы с правыми или левыми партиями. Президентские выборы 1955 г. показали отсутствие единства внутри ИХДП. Правоцентристская коалиция партии добилась избрания новым президентом христ. демократа Дж. Гронки, против к-рого выступали левоцентристы ИХДП и либералы. Члены ИХДП до нач. 90-х гг. XX в. возглавляли более 50 правительств: А. Фанфани, А. Сеньи в 50–60-х гг., Дж. Андреотти, Ф. Коссига, А. Моро, А. Форлани и др. в 70–90-х гг.

В 50–60-х гг. XX в. в И. происходили модернизация и индустриализация страны («итальянское экономическое чудо»). Правительства ИХДП продолжали реформы, основанные на вмешательстве гос-ва в экономику в таможенной и налоговой сферах, гос. инвестициях в крупные финансово-промышленные компании («Fiat», «Pirelli», «Montecatini» и др.). В 1950–1963 гг. национальный доход И. увеличился почти вдвое, общий объем промышленной продукции вырос в 2,5–3 раза. К кон. 50-х гг. И. вошла в десятку ведущих промышленных держав мира, сравнявшись по темпам экономического



Папа Римский Иоанн XXIII.
Фотография. 1958 г.

роста с ФРГ и Японией. Переход экономики от аграрно-индустриального типа к индустриальному сопровождался безработицей в сельских районах И., массовой миграцией населения с юга в крупные города на севере и в центре страны (от 900 тыс. до неск. млн чел.). Послевосенная фаза индустриализации и урбанизации способствовала изменению традиц. патриархальных устоев, образа жизни, культуры и стереотипов потребления значительной части населения И., росту секуляризации и ослаблению влияния католич. Церкви. Для ведения пастырской и миссионерской деятельности итал. епископат уделял особое внимание созданию приходов в промышленных окраинах крупных городов И., в т. ч. в Риме, где в 50-х гг. XX в. было сооружено ок. 100 новых храмов.

Неэффективность социальной политики правоцентристских правительств ИХДП, отсутствие реформ в социальной сфере (здравоохранение, образование, жилищно-коммунальное хозяйство и др.) приводили к росту популярности левых сил, особенно социалистов и социал-демократов. Подавление СССР Венгерского восстания 1956 г. вызвало критику ИКП со стороны социалистов. В 1957 г. ИСП разорвала соглашение о единстве действий с ИКП, внутри ИСП выдвинулось неск. течений, в т. ч. «автономистов», склонявшихся к сотрудничеству с ИХДП и социал-демократами. Правоцентристская политика ИХДП встречала оппозицию левых парламентских фракций, что приводило к частым правительственным кризисам, только в 1960 г. сменилось 3 правительства. 30 июня 1960 г. в крупных итал. городах прошли демонстрации левых сил, выступавших против сближения с властью «фашистской» ИСД,

разгон полицией демонстрации в Генуе перерос в уличные беспорядки. 7 июля полиция расстреляла профсоюзную манифестацию в Реджонель-Эмилия (убито 7 чел., неск. десятков ранены). 26 июля правительство Ф. Тамброни было заменено правительством левоцентристского лидера ИХДП Фанфани. В февр. 1962 г. было создано 1-е левоцентристское правительство, куда наряду с представителями ИХДП вошли республиканцы и социал-демократы, а с 1963 г. — представители ИСП.

Приход к власти левоцентристов ИХДП был связан с изменением политических позиций Папского престола. В окт. 1958 г. папой Римским был избран *Иоанн XXIII*, одобрявший сотрудничество с левыми силами и положивший начало «восточной политике» Ватикана, т. е. стремлению к диалогу со странами социалистического лагеря. В энциклике «*Pacem in terris*» (от 11 апр. 1963) папа, формально не отменяя запрета на сотрудничество с коммунистами, призвал к совместным действиям с политическими движениями, даже если их идеология основана на «ложных доктринах». В апр. 1961 г., во время офиц. визита Фанфани в Ватикан, папа одобрил новый курс ИХДП, а в июне 1962 г., принимая нового итал. президента А. Сеньи, заявил, что Папский престол и Римско-католическая Церковь в И. более не стремятся вмешиваться в политическую жизнь гос-ва. Позиция Папского престола частично повлияла на исход парламентских выборов 28 апр. 1963 г. (ИКП — 25%, ИХДП — 38, ИСП — ок. 14%).

В 1963–1968 гг. левоцентристские коалиционные правительства под рук. лидера ИХДП А. Моро провели ряд социально-экономических реформ (изменена система налогообложения (установлен налог на реальную прибыль), введено бесплатное обучение детей до 14 лет, расширены права женщин в области семейного права, установлена 40-часовая рабочая неделя, значительно повышены зарплаты и пенсии и др.). В 60-х гг. XX в. усилилось вмешательство гос-ва в экономику, в 1962 г. проведена национализация электроэнергетической отрасли, приняты меры по борьбе с инфляцией. Левоцентристское правительство проявляло интерес к развитию экономических, культурных и политических отношений И. с СССР, были

заключены контракты в области автомобилестроения (участие с 1966 «Fiat» в строительстве Волжского автозавода в г. Тольятти), энергетики и нефтегазовой промышленности (долгосрочные соглашения о поставках нефти из СССР).

Папа Иоанн XXIII уделял особое внимание роли Римско-католической Церкви в И., для обсуждения церковных проблем в янв. 1960 г. впервые за неск. столетий был созван Римский синод. Иоанн XXIII ввел в практику папские визиты папы Римского в рим. и итал. приходы и мон-ри. Для принятия решений по противодействию процессам секуляризации в зап. обществе папа объявил о созыве в Риме *Ватиканского II Собора* (1962–1965), принявшего курс на «aggiornamento» — обновление Римско-католической Церкви. Собор, продолживший работу при папе Римском *Павле VI* (с 21 июня 1963), утвердил программу реформ католич. Церкви (структурных, литургических и др.), а также новое социальное учение католической Церкви, провозглашавшее открытость совр. миру и изменение модели государственно-церковных взаимоотношений. Чтобы освободить католическую Церковь в И. от влияния Римской курии, в 1965 г. папа Павел VI учредил Итальянскую епископскую конференцию, заменившую Ассамблею итал. епископов и кардиналов, и положил начало интернационализации Римской курии, т. е. включению в нее представителей разных национальностей и снижению числа итал. кардиналов. Проведение послесоборных реформ, порученное епископской конференцией, совпало с обществено-политическими переменами в И.

В кон. 60-х гг. XX в. в И., как и в ряде др. зап. стран, проходили масштабные молодежные выступления, начавшиеся в 1967 г. под лозунгами реформы системы высшего образования. В ряде итал. ун-тов, в т. ч. в католич. ун-те Милана, они переросли в беспорядки, к-рые сопровождались захватом учебных корпусов и столкновениями с полицией. Осенью 1969 г. молодежное движение переросло в массовые социальные волнения («жаркая осень 1969»). В 2 общенациональных забастовках приняло участие ок. 20 млн чел. Наряду с социально-экономическими требованиями (улучшение условий труда, повышение зарплат, пенсион-

ная реформа) выдвигались политические лозунги (демократизация местных и общегос. органов власти, повышение роли самоуправления, в т. ч. создание рабочих советов, фабрично-заводских комитетов и др.). События 1968 — нач. 70-х гг. отразили кризис традиц. устоев итал. общества (изменение брачно-семейных отношений, появление нового молодежного образа жизни и культуры, рост роли женщин в общественной жизни, кризис традиционной общественной морали). Общие для Зап. Европы проблемы, связанные с развитием «общества потребления», в И. пересекались с проблемами бедности и низкого уровня жизни значительной части итальянцев.

Наряду с ростом поддержки парламентских левых партий (ИКП стала самой крупной коммунистической партией в капиталистических странах) в нач. 70-х гг. в И. оформилось движение «новых левых» из неск. внепарламентских партий, в т. ч. вышедшей из ИКП «Партии пролетарского единства». «Новые левые» критиковали парламентские левые партии за «примиренчество» с правящей ИХДП и политической системой итал. гос-ва. В молодежной среде набирали популярность леворадикальные идеологии (троцкизм, маоизм, анархизм), образовывались леворадикальные орг-ции, выступавшие за «революционное насилие», «классовую борьбу» с «капиталистической эксплуатацией» и гос-вом во имя индивидуализма и личной свободы. В 1970 г. бывш. студенты-социологи Туринского ун-та Р. Курчо и М. Кагол основали орг-цию «Красные бригады», члены к-рой совершали террористические акты, организовывали похищения и убийства полицейских, политиков, судей, профсоюзных деятелей, предпринимателей, неофашистов. В качестве основных целей «Красные бригады» называли борьбу с «империалистическим буржуазным государством», подготовку в стране начала пролетарской революции. В то же время в И. происходит рост неофашистских партий и группировок — ИСД, «Новый порядок», «Национальный фронт», «Национальный авангард», «Третья позиция» и др., призывавших к борьбе с левыми силами, «буржуазным» и «полицейским» гос-вом. В 60–80-х гг. XX в. неофашистские экстремисты

были причастны к ряду громких террористических актов и политических убийств (в т. ч. убийство итал. режиссера-марксиста П. П. Пазолини).

В связи с активизацией рабочего движения возобновилось сотрудничество итал. профсоюзных движений. В мае 1970 г. ВИКТ, ИКПТ и ИСТ добились от правительства принятия Статута прав трудящихся, закрепившего основные права рабочих в области трудовых отношений, а также признавшего ведущую роль профсоюзных орг-ций. Для снижения напряженности в итал. обществе левоцентристские правительства осуществили в 70-х гг. ряд социальных реформ (повышение зарплат рабочих предприятий всех типов производства, введение индексации зарплаты в зависимости от инфляции, запрет необоснованных увольнений). В рамках демократизации гос-ва в 1970 г. был принят закон о референдуме (для выяснения позиции народа по наиболее спорным принятым законам), в 1972 г. внесены поправки в конституцию И. о создании новой адм. единицы — автономных областей (в наст. время их 5 — Сицилия, Сардиния, Трентино-Альто-Адидже, Валле-д'Аоста и Фриули-Венеция-Джулия) с собственными парламентами (областными советами) и правительствами (джунтами).

Политические, социальные и культурные изменения отразились на католич. Церкви в И. Заметно усилилась секуляризация общества, особенно в среде итал. молодежи, снизилось число поступающих в семинарии, принимавших сан или монашество, упала посещаемость воскресных месс, участие в таинствах (по данным опросов, в 1972 практикующими католиками были лишь 35% итальянцев). Среди части итальянских католиков получили распространение идеи *освобождения теологии*, совмещавшей христ. вероучение с марксизмом, а также требования к проведению радикальных реформ в католич. Церкви (отмены celibата, разрешения разводов и контрацепции и т. д.). Мн. итал. католики открыто выражали недовольство энцикликой папы Павла VI «*Humanae vitae*» (от 25 июля 1968), подтвердившей запрет на регулирование рождаемости. В дек. 1970 г. по инициативе социалистов и либералов был принят закон о разводе (т. н. за-

кон Фортуна-Базлини), к-рый вызвал протест Папского престола, указавшего среди проч. на нарушение Латеранских соглашений. По требованию ИХДП вопрос о законе был вынесен на референдум (12 мая 1974), однако 59% проголосовало за сохранение закона в силе, что также свидетельствовало об отходе значительной части итальянцев от католицизма. Отказ Папского престола от вмешательства в итал. политику, а также секуляризационные процессы привели к сокращению числа членов светских католич. орг-ций, в т. ч. «Католического действия» (с 3,5 млн в 1964 до 600 тыс. в 1978), уходу католиков из ИХДП в др. партии, в т. ч. левые. Из-под контроля «Католического действия» и Итальянской епископской конференции в 1971 г. вышла АКЛИ, что привело к кризису системы христ. профсоюзов. После II Ватиканского Собора в И. возникли или получили развитие католич. благотворительные, миссионерские и экуменические общины и движения мирян, основанные на принципах соборных реформ и обновления («Opus Dei», «Фоколари», «Община св. Эгидия», «Comunione e Liberazione» и др.).

Парламентские выборы 1976 г. вновь показали увеличение числа голосов, отданных за ИКП (34,4%) и снижение поддержки ИХДП (38,8%). Лидер ИХДП Моро и премьер-министр христ. демократ Дж. Андреотти продолжили сотрудничество с коммунистами, в т. ч. допуская возможность включения представителей ИКП в коалиционное правительство ИХДП. В 1977 г. последовал новый всплеск антиправительственных выступлений и экстремистских акций (мартовские уличные бои в Болонье), в 1978 г. члены «Красных бригад» похитили и убили Моро в знак протеста против сближения ИКП и др. левых фракций с ИХДП. Траурные мероприятия в память Моро, к-рые возглавил папа Павел VI, бывший его личным другом, вылились в демонстрацию общенародного осуждения политического экстремизма.

Громкий коррупционный скандал, связанный с получением взятки от амер. авиакомпании «Lockheed» высшими руководителями из ИХДП, вызвал 15 июня 1978 г. отставку президента И. христ. демократа Дж. Леоне, а затем и отказ ИКП от политики «исторического компромисса» с ИХДП. Оппозиция обвиняла ИХДП



Папа Римский Иоанн Павел II.
Фотография. 80-е гг. XX в.

в «партократии», стремлении удерживать власть ради контроля за гос. сектором в экономике, бюрократии, коррупции. 9 июля 1978 г. президентом И. был избран социалист А. Пертини. После внеочередных выборов парламента в июне 1979 г. образовалась новая правительственная коалиция под рук. христ. демократа Ф. Коссиги, в к-рую вошли ИХДП, ИСДП и либералы. 26 июня 1981 г. правительство ИХДП под рук. А. Форлани было вынуждено уйти в отставку в результате скандала, связанного с разоблачением деятельности масонской ложи «П-2» («Пропаганда-2»), в к-рую входили мн. видные итал. политики, в т. ч. деятели ИХДП, а также представители итал. спецслужб. Ложа организовала ряд террористических актов (в т. ч. взрыв железнодорожного вокзала в Болонье 2 авг. 1980, во время к-рого было убито 85 чел.) в целях дестабилизации обстановки в стране для установления силового режима. В 1981 г. впервые ИХДП не сумела возглавить правительство, премьер-министром был назначен республиканец Дж. Спадолини.

Новый спад в экономике в 1-й пол. 80-х гг. был отмечен забастовочным движением (в 1980–1982 в И. бастовало 42 млн чел., в общенациональной забастовке в сент. 1983 участвовало 14,5 млн чел.). После парламентских выборов в июне 1983 г., на к-рых ИХДП получила только 33% голосов (ИКП — 30%, ИСП — 12%), с авг. 1983 по апр. 1987 г. итал. правительство возглавлял лидер ИСП Б. Кракси. Коалиционное правительство социалистов (совместно с ИХДП, социал-демократами, республиканцами и либералами) при-

няло курс «жесткой экономии»: были существенно сокращены расходы на здравоохранение, социальное обеспечение и просвещение, отменено индексирование зарплат. Проводя монетаристскую политику, правительство осуществило структурную перестройку экономики, сократив гос. сектор и увеличив долю частного капитала. В 80-х гг. произошла трансформация крупных монополий, их слияние со средними и мелкими предприятиями (путем акционирования, создания холдингов). Особое развитие приобрели отрасли, связанные с дизайном, одеждой, предметами высокой моды, туризмом, к-рый стал важнейшим сегментом итал. экономики. По общим показателям валового продукта и национальному доходу И. занимала 4–7-е места среди высокоразвитых держав мира («второе итальянское экономическое чудо»). К 1987 г. уровень инфляции снизился до 5,2%, но заметно увеличился гос. долг.

Во внешней политике Кракси ориентировался на поддержку зап. держав. В сент. 1983 г. итал. парламент принял решение о размещении в Сицилии амер. крылатых ракет (сент. 1983), что привело к «ракетному кризису», мощному антивоенному движению в обществе. В 1985 г. Кракси, являясь председателем Европейского экономического сообщества, поддержал проект Ж. Делора о создании Европейского союза. Правительству социалистов удалось стабилизировать положение в стране благодаря борьбе с терроризмом и сицилийской мафией, верхушка к-рой в 1986–1987 гг. была арестована и подвергнута суду. Высоким оставался уровень участия итальянцев в политических партиях: к кон. 80-х гг. в ИКП состояло 1,4 млн чел., в ИХДП — 1,3 млн, в ИСП — 600 тыс., в ИСДП — ок. 300 тыс. чел. В то же время в обществе усилилась критика итал. модели парламентаризма и пропорциональной избирательной системы, как приводящих к бюрократизации политических партий и гос. власти. Кракси выступил за пересмотр конституционного строя в И. в целях повышения «управляемости» гос-вом, для чего была создана «Бикамерале» — комиссия из представителей обеих палат парламента, которая занялась изменением текста конституции с учетом политических и социальных потребностей гос-ва. В планы Кракси входил переход от

модели парламентской республики к республике президентского или смешанного типа.

В 1978 г. на Папский престол был избран неитальянец (впервые с 1523), польск. кард. Кароль Войтыла, ставший папой Римским *Иоанном Павлом II*. Это во многом определило окончательный отход от вмешательства католич. Церкви в политическую жизнь И., которое ранее осуществлялось посредством определенных политических партий, прежде всего ИХДП. Продолжение секуляризации итал. общества и неэффективность ИХДП в отстаивании принципов католического социального учения продемонстрировал референдум 17 мая 1981 г., когда почти 68% голосовавших высказались за сохранение в силе закона о разрешении абортов (принят в мае 1978). В ответ папа Иоанн Павел II выпустил апостольское обращение «*Familiaris consortio*» от 22 нояб. 1981 г. о задачах христ. семьи в совр. мире, где указал на несовместимость абортов с достоинством и правами человеческой личности.

18 февр. 1984 г. Кракси и госсекретарь Папского престола кард. Агостино *Казароли* подписали Соглашения об изменении Латеранских соглашений 1929 г. Исходя из принципа религ. свободы, утвержденного декларацией II Ватиканского Собора «*Dignitatis humanae*», Римско-католическая Церковь в И. отказалась от статуса католицизма как гос. религии, но в Соглашениях был подтвержден суверенитет Римско-католической Церкви, закрепленный в конституции И. Соглашения предоставили право папе Римскому и католич. иерархам назначать епископов и ординариев на кафедры и др. церковные должности без утверждения итал. правительства, отменялась присяга главе гос-ва. Доходы Церкви, не связанные с религ. служением, лишались налогового иммунитета (в первую очередь это касалось финансовой деятельности «банка Ватикана» — Ин-та религиозных дел (Istituto per le Opere di Religione), а также доходов от сдачи в аренду церковных зданий), отменялось гос. финансирование Римско-католической Церкви. Церковь обязалась соблюдать действующее гражданское законодательство о браке в части препятствий к его заключению, а также признавала действительным брак, зарегистрированный гос. властями.

Уроки католического катехизиса в гос. школах более не являлись обязательными, но сохранялись как факультативные занятия.

Закон от 20 мая 1985 г. уточнил отдельные аспекты Соглашения 1984 г., в т. ч. ввел взимание с граждан 0,008% подоходного налога, которые по желанию налогоплательщика могли быть перечислены католич. Церкви в И., др. итал. религ. общинам или направлены в благотворительные фонды. Несмотря на то что Церковь в И. была отделена от гос-ва, в армии, полиции, тюрьмах, больницах остались должности капелланов, в нек-рых гос. общественных зданиях (суды, школы и др.) требовалось обязательное наличие на стене распятия, что свидетельствовало о сохранении католич. Церковью сильных позиций в итал. обществе. Папа Иоанн Павел II расширил автономию Итальянской епископской конференции от Папского престола, учредив должность генерального секретаря епископской конференции и предоставив право самостоятельных взаимоотношений с органами итал. гос-ва. В числе основных задач, ставившихся папой перед конференцией, была «евангелизация Италии», т. е. активное миссионерское и социальное служение, направленные на преодоление секуляризации общества.

1991–2010. После выборов 1987 г. к власти в И. вернулась ИХДП. Сформированные коалиционные правительства (Дж. Гориа, Ч. Де Мита и Андреотти) оказались неспособны справиться с кризисными явлениями в экономике и ростом преступности. Падение «железного занавеса» и крах социалистических режимов в странах Вост. Европы привели к снижению популярности левых партий. В февр. 1991 г. ИКП была преобразована в Демократическую партию левых сил (ДПЛС), куда вошло ок. 2/3 бывш. коммунистов. Исчезли внепарламентские партии «новой левой» и леворадикальные группировки, получили развитие массовые движения (пацифистские, феминистские, молодежные, экологические и др.). В 1992–1993 гг. прокуратура И. начала борьбу с коррупцией в органах гос. власти, парламенте, правоохранительных органах, экономических структурах (операция «Чистые руки», или «Взятоград» (Tangentopoli)). Правительство социалиста Дж. Амато (с апр. 1992)

столкнулось с ростом мафиозного террора. В 1992 г. были убиты магистраты (прокуроры-судьи) Дж. Фальконе и П. Борселлино, расследовавшие преступления мафии. В 1993 г. по обвинению в связях с мафией, бюджетных злоупотреблениях и коррупции было возбуждено ок. 3 тыс. уголовных дел против министров, депутатов парламента, бизнесменов, партийных деятелей. Подозрения в «отмывании» коррупционных средств коснулись некоторых католических банков (в т. ч. «Банко Амброзиано» в Милане и Ин-та религиозных дел).

Скандалы, связанные с коррупцией, дискредитировали итал. политическую элиту и традиц. политическую систему Итальянской республики. На референдуме 18 апр. 1993 г. большинство высказалось за реформирование избирательного законодательства. 4 авг. того же года был принят новый избирательный закон, введший смешанную систему избрания Палаты депутатов (630 мест) и Сената (315 мест) — 75% мест отводилось депутатам, избранным от одномандатных округов, 25% мест распределялось между партиями пропорционально полученным голосам. В янв. 1994 г. ИХДП распалась на неск. партий и течений (Итальянская народная партия, Христианско-демократический центр, Объединенные христианские демократы и др.). Несмотря на появление в 90-х гг. новых партий и политических орг-ций (более 50 в 1999), в И. сложилась система 2 основных партийных коалиций (правоцентристской и левоцентристской). В марте 1994 г. на выборах в парламенте 42,8% голосов получил правоцентристский блок «Полюс свободы» под рук. медиамагната и миллиардера С. Берлускони. Основу блока составило движение Берлускони «Вперед, Италия!» (ВИ), завоевавшее популярность благодаря новым политтехнологиям, популизму (привлечение к выборам болельщиков принадлежавшего Берлускони футбольного клуба «Милан») и рекламе в контролируемых Берлускони СМИ. В блоке «Полюс свободы» участвовала «Лига Севера», выступающая за федеративную форму гос. устройства И. и предоставление широкой автономии регионам Сев. Италии, вплоть до создания независимого гос-ва Падания, а также созданный на базе ИСД «Национальный альянс», чья про-

грамма включает нек-рые положения итал. фашизма.

С мая по дек. 1994 г. правоцентристское правительство Берлускони проводило либеральные реформы, нацеленные на поддержку бизнеса и средних слоев (в т. ч. пересмотр трудового и пенсионного законодательства, ограничение деятельности профсоюзов). Во время конфликта между правительством и профсоюзами в нояб. 1994 г. распалась ИСП, что привело к кризису профсоюзного движения, тесно связанного с социалистами. В СМИ и парламенте выдвигались обвинения в причастности Берлускони к коррупции и в связях с мафией. 17 янв. 1995 г., после отставки правоцентристского правительства, парламент утвердил временное («техническое») правительство во главе с бывш. директором Банка Италии Л. Дини, в задачу к-рого входила организация и проведение досрочных парламентских выборов. В апр. 1996 г. победу на выборах одержал левоцентристский блок «Оливковое дерево», созданный из левых и центристских партий, в т. ч. ДПЛС, Итальянской народной партии, партии «зеленых», некоторых социалистов. Лидер «Оливки», экономист и христианский социалист Р. Проди, выступил с программой создания смешанной экономики, ориентированной на социальную сферу. Активную роль в создании «Оливки» сыграл лидер ДПЛС М. Д'Алема, сторонник либерально-демократических реформ на основе синтеза социализма и либерализма. Правительство Проди начало реструктуризацию экономики И. за счет увеличения частного сектора, в т. ч. благодаря приватизации гос. собственности и гос. концернов, прибыль от к-рой (ок. 60 млрд долл.) использовалась для погашения гос. долга. В связи с подготовкой И. ко вступлению в Евросоюз был упорядочен курс лиры, уменьшен бюджетный дефицит, было реформировано налоговое законодательство, введен общеевроп. налог. В период правления «левого центра» наблюдался подъем итал. экономики (до 1,5 % в год), хотя темпы экономического роста отставали от др. развитых стран Евросоюза. С 1 янв. 1999 г. И. вошла в зону евро.

В окт. 1998 г. из-за трений в коалиции по проекту бюджета Проди отказался от полномочий главы правительства (в 1999–2004 — председатель Еврокомиссии). Курс на ли-

берализацию экономики продолжило правительство Д'Алемы; были проведены социально-экономические реформы в сферах образования, здравоохранения, экологии. Правительство разработало конституционные законы, к-рыми закреплялся переход И. к федеративной модели устройства гос-ва (разграничение полномочий между центральной и региональными властями). В окт. 2001 г. конституционные законы получили одобрение на всенародном референдуме. Интеграция в Евросоюз активизировала сотрудничество И. с США и НАТО, в рамках которого И. участвовала в военной операции против Югославии (1999), а также оказала экономическую и военную помощь Албании.

На выборах в мае 2001 г. коалиция «Оливковое дерево» проиграла новой правоцентристской коалиции Берлускони «Дом свобод». В 2001–2006 гг. правительство Берлускони пыталось совместить в политике принципы неолберализма и неоконсерватизма, проведя снижение налоговой ставки для крупных доходов, либерализацию рынка труда, мероприятия по созданию новых рабочих мест. С введением системы гибкой занятости для мобильности рабочей силы увеличилась нестабильность рынка труда. Были ограничены возможности судебного разбирательства при трудовых спорах. И. продолжала активно поддерживать политику США, направляла итал. военных для участия в операциях в Афганистане и Ираке, что вызывало протесты пацифистов и антиглобалистов. В то же время Берлускони укрепил политические и торгово-экономические взаимоотношения с РФ. В 2004–2005 гг. были подготовлены поправки к конституции И., предполагавшие уменьшение властных полномочий парламента, сокращение числа депутатов, усиление роли премьер-министра. 21 дек. 2005 г. был принят избирательный закон, к-рый отменил одномандатные округа и ввел пропорциональную систему выборов (коалиция, набравшая большинство голосов, получала 340 мест в Палате депутатов, оппозиция — 277 мест).

Проект инициированных Берлускони конституционных реформ вызвал критику оппозиции и широкие дискуссии в обществе, что повлияло на итоги парламентских выборов в апр. 2006 г. Разрыв между новой ле-

воцентристской коалицией «Союз» под рук. Проди и правоцентристами Берлускони составил 25 тыс. голосов, но по новому избирательному закону «Союз» получил в Палате депутатов 348 мест, правоцентристы — 281. 20 апр. 2006 г. кассационный суд И. подтвердил победу «Союза», отклонив иск Берлускони, оспаривавшего результаты выборов. 2 мая Берлускони подал президенту К. А. Чампи прошение об отставке. В условиях политического кризиса 10 мая новым президентом И. был избран бывш. член руководства ИКП Дж. Наполитано, поручивший Проди сформировать кабинет министров на коалиционной основе. Референдум, проведенный 26 июня новым правительством, отклонил принятые при Берлускони поправки к конституции. Правительство Проди предприняло усилия по либерализации экономики страны, борьбе с налоговыми преступлениями и организованной преступностью. Реформы Проди встречали сильное противодействие, ряд решений правительству удавалось проводить в виде декретов или совмещая с вопросом о доверии кабинету министров. Несмотря на расхождения в парламенте и правительстве, в дек. 2006 г. было объявлено о выводе итал. войск из состава союзной коалиции в Ираке, однако Проди не смог добиться парламентского решения о выводе итал. войск из Афганистана. Выдвинутые против министра юстиции К. Мастеллы обвинения в коррупции вызвали в янв. 2008 г. новый политический кризис и отставку правительства. Несмотря на усилия президента Наполитано, коалиции не смогли достичь консенсуса, что привело к роспуску парламента.

На досрочных парламентских выборах в апр. 2008 г. победу одержала новая правоцентристская коалиция Берлускони «Народ свободы». Установленный Законом 2005 г. 4%-ный барьер впервые не позволил коммунистам войти в итал. парламент. Правительство Берлускони обещало предпринять решительные действия в реформировании политической и экономической систем И. В июле 2008 г. итал. парламент ратифицировал Лиссабонский договор (т. н. Евроконституция). В то же время И. столкнулась с проблемами европейского интеграционного процесса, в т. ч. с последствиями начавшегося глобального экономического



Иоанном Павлом II, подготовило законы, запрещающие искусственное оплодотворение и эксперименты с эмбрионами.

Папа Римский Бенедикт XVI и С. Берлускони. Фотография. 2011 г.

На референдуме в июне 2005 г., проведенном по инициативе Радикальной партии для отмены этих законов, явка составила ок. 26%, что было связано с призывами папы Бенедикта XVI (см. *Ратцингер* Й., папа Римский с 19 апр. 2005) и Итальянской епископской конференции бойкотировать референдум.

Важной победой для католич. Церкви в И. стало решение Европейского суда по правам человека, принятое 18 марта 2011 г. по иску к И. о присутствии распятий в итал. гос. школах (т. н. дело Лаутси против И.). В 2002 г. сторонница радикального секуляризма С. Лаутси выступила с требованием убрать из школьных аудиторий религ. символы, в т. ч. распятия, т. к., с ее т. зр., это было нарушением светского характера итал. гос-ва. В марте 2005 г. конституционный суд И. постановил, что наличие распятий в школах является символом гражданского единства итал. нации и не противоречит светскому характеру итал. гос-ва. Европейский суд по правам человека решением от 3 нояб. 2009 г. обязал правительство И. убрать распятия из школьных помещений, что вызвало протест со стороны как Папского престола и Итальянской епископской конференции, так и итал. правительства. По требованию Берлускони представители И. выступили с апелляцией, на основании к-рой дело было пересмотрено, и суд вынес решение о законности нахождения распятий в итал. школах.

Лит.: *Gallet Ch.* Le pape Benoît XV et la guerre. P., 1921; *Vercesi E.* Il Vaticano, l'Italia e la Guerra. Mil., 1928; *Виллари Л.* Война на итал. фронте 1915–1918 гг. М., 1936; *Salvatorelli L.* Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870. Mil., 1949⁵; *Jemolo A. C.* Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII. Torino, 1956, 1965; *Канделоро Дж.* История совр. Италии. М., 1958–1983. 7 т.; *Azzaroni A.* Socialisti anticlericali. Firenze, 1961; *Mori R.* La questione romana: 1861–1865. Firenze, 1963; *De Felice R.* Mussolini il rivoluzionario: 1883–1920. Torino, 1965; *Il trauma dell'Intervento: 1914–1919.* Firenze, 1968; *Vigezzi B.* Da Giolitti a Salandra.

Firenze, 1969; История Италии. М., 1970–1971. 3 т.; *Binchy D. A.* Church and State in Fascist Italy. Oxf., 1970; *Ganapini L.* Il nazionalismo cattolico: I cattolici e la politica estera in Italia dal 1871 al 1914. Bari, 1970; *Комолова Н. П.* Движение Сопротивления и политическая борьба в Италии: 1943–1947. М., 1972; *она же.* Сто лет истории Италии: (XX в.). М., 2009; *Серова О. В.* Италия и антигитлеровская коалиция. М., 1973; *она же.* От Тройственного союза к Антанте: Итал. внешняя политика и дипломатия в кон. XIX — нач. XX в. М., 1983; *она же.* Горчаков, Кавур и объединение Италии. М., 1997; *Лонухов Б. П.* История фашистского режима в Италии. М., 1977; *Barberis C.* La società italiana: classi e caste nello sviluppo economico. Mil., 1977²; *Scoppola P.* La proposta politica di De Gasperi. Bologna, 1977; *idem.* La Repubblica dei partiti. Bologna, 1991; *Carocci G.* Storia d'Italia dall'Unità ad oggi. Mil., 1978⁴; *Romeo R.* L'Italia unita e la Prima guerra mondiale. R.; Bari, 1978; *idem.* L'Italia liberale: sviluppo e contraddizioni. Mil., 1987; *Лисовский Ю. П.* Южный вопрос и соц. конфликты в Италии: Опыт соц.-экон. исслед. М., 1979; *он же.* Италия от фашизма к демократии: Трудные пути послевоенной перестройки. М., 1990; *Рутенбург В. И.* Истоки Рисорджименто: Италия в XVII–XVIII вв. Л., 1980; *La democrazia industriale: Il caso italiano.* R., 1980; *Ковальская М. И.* Италия в борьбе за нац. независимость и единство: От революции 1831 г. к революции 1848–1849 гг. М., 1981; *De Rosa G.* La Religione popolare. R., 1981; *Verucci G.* L'Italia laica prima e dopo l'Unità, 1848–1876: Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana. R.; Bari, 1981; *idem.* La Chiesa nella società contemporanea: Dal primo dopoguerra al Concilio Vaticano II. R., 1988; *Маджистер С.* Политика Ватикана и Италия: 1943–1978 гг. М., 1982; *Неелер В. Е.* Демократические силы в борьбе за объединение Италии: 1831–1860. М., 1982; *Toscani X.* Secolarizzazione e frontiere sacerdotali. Bologna, 1982; *Varesi P. A.* Рим и Вашингтон: История неравного партнерства. М., 1983; *Cuminetti M.* Il dissenso cattolico in Italia: 1965–1980. Mil., 1983; *Арбатова Н. К.* Внешняя политика Италии: Процесс формирования и осуществления. М., 1984; *Филатов Г. С.* Фашизм, неофашизм и антифашистская борьба в Италии. М., 1984; *Bobbio N.* Il futuro della democrazia: Una difesa delle regole del gioco. Torino, 1984; *idem.* Destra e sinistra. R., 1994; *Гайдук В. П.* Христианская демократия в Италии (60–70-е гг.). М., 1985; *Яхмилович Э. П.* Рабочий класс Италии против империализма и милитаризма: Кон. XIX — нач. XX в. М., 1986; *она же.* Политические партии в постиндустриальном обществе: итал. вариант // Европ. альманах: История, традиция, культура, наука, 2003. М., 2004. С. 74–92; *она же.* Национальная идея и ее роль в генезисе и трансформациях итал. государственности и нации в XIX–XX вв. // Национальная идея: Страны, народы, социумы. М., 2007. С. 95–115; *Furlong P.* Authority, Change and Conflict in Italian Catholicism // World Catholicism in Transition / Ed. T. M. Gannon. N. Y., 1988. P. 116–132; *De Francis M. D.* Italy and the Vatican: The 1984 Concordat between Church and State. N. Y., 1989; *Formigoni G.* I cattolici-deputati (1904–1918). R., 1989; *idem.* L'Italia dei cattolici: Fede e nazione dal Risorgimento alla Repubblica. Bologna, 1998; *Gioragnoli A.* La cultura democristiana. R., 1991; *idem.* Il partito italiano: La Democrazia cristiana

кризиса, на фоне чего оппозиция обвинила Берлускони в неспособности решить накопившиеся проблемы в И. В нач. 2010 г. внутри коалиции «Народ свободы» сформировалась группа недовольных политикой Берлускони во главе со спикером палаты Дж. Фини. В июле 2010 г. Берлускони исключил Фини из «Народа свободы», что привело коалицию к потере большинства в парламенте, т. к. ее вместе с Фини покинули ок. 40 депутатов и сенаторов. Муниципальные выборы в мае 2011 г. выявили утрату правоцентристскими силами доверия электората, что во многом было связано с серией скандалов, связанных с Берлускони. Рост гос. долга и высокая вероятность обвала итал. фондового рынка привели к отклонению парламентом предложенного Берлускони плана по оздоровлению экономики. 16 нояб. 2011 г. Берлускони был отправлен в отставку, парламент сформировал «техническое» правительство под рук. М. Монти, к-рое выступило с предложением мер жесткой экономии.

В кон. 90-х гг. XX в. процессы секуляризации итальянского общества несколько замедлились. Согласно социологическим опросам, в нач. XXI в. воскресную мессу регулярно посещали ок. 25% итальянцев, что значительно превышает данный показатель в др. странах Зап. Европы. Католич. Церковь в И. продолжает оставаться одной из ведущих сил в обществе, в т. ч. и в сфере политики. Мнение Итальянской епископской конференции учитывалось при рассмотрении законов, связанных с проблемами биоэтики (использование стволовых клеток, искусственное оплодотворение, суррогатное материнство и др.). В 2004 г. правительство Берлускони, ориентируясь на социальное учение по проблемам биоэтики, сформулированное папой

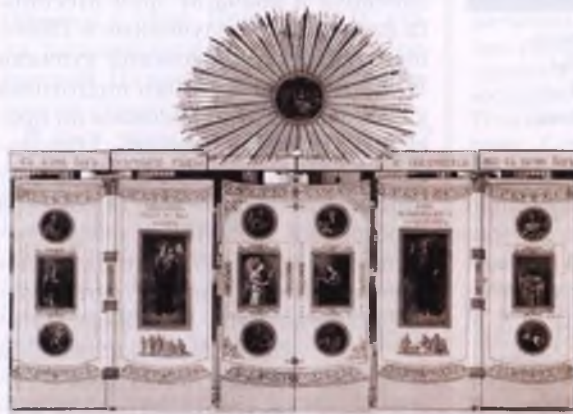
dal 1942 al 1994. R.; Bari, 1996; *Garelli F.* Religione e Chiesa in Italia. Bologna, 1991; *Белюсов Л. С.* Муссолини: Диктатура и демагогия. М., 1993; *он же.* Режим Муссолини и массы. М., 2000; *Storia d'Italia / A cura di G. Subbaticci, V. Vidotto.* R., 1994–1999. 6 vol.; *Хорвач И. А.* СССР–Италия: 1924–1939 гг.: Дипломатические и экономические отношения. М., 1995; *она же.* СССР–Италия и блоковое противостояние в Европе: 2-я пол. 40-х — 1-я пол. 60-х гг. М., 2005. 2 т.; *Gentile E.* L'Italia giolittiana: 1899–1914. Bologna, 1995; *idem.* La via italiana al totalitarismo: Il partito e lo Stato nel regime fascista. R., 2001²; *Stato e Chiesa: Il potere clericale in Italia dopo il «nuovo concordato» del 1984 tra Craxi e Wojtyla / A cura di M. A. Manacorda et al.* R., 1995; *Паньм Р.* Чтобы демократия сработала: Гражданские традиции в совр. Италии. М., 1996; *Banti A. M.* Storia della borghesia italiana: L'età liberale. R., 1996; *Любин В. П.* Итальянская партийно-политич. система в 90-е гг. М., 1997; *он же.* Социалисты в истории Италии. М., 2007; *Berselli A.* Il governo della Destra: Italia legale e Italia reale dopo l'Unità. Bologna, 1997; *Vacca G.* Italiani strana gente. Mil., 1997; *Interpretazioni della repubblica / A cura di A. Giovagnoli.* Bologna, 1998; *Токарева Е. С.* Фашизм, Церковь и католич. движение в Италии. М., 1999; *Miti e storia dell'Italia unita.* Bologna, 1999; *Зонова Т. В.* Дипломатия Ватикана в контексте эволюции европейской полит. системы. М., 2000; *Storia d'Italia dal Risorgimento alla Repubblica.* Bologna, 2000², 2004. Т. 5; *Mammarella G.* L'Italia contemporanea: 1943–1998; *Барabanов О. Н.* Италия после холодной войны: От «средней державы» к «миру протагонистов». М., 2002; *Cafagna L.* Savour. Bologna, 2002; *Lepre A.* Storia della prima repubblica: L'Italia dal 1942 al 2003. Bologna, 2004²; *Современная Италия.* М., 2004; *Montanelli I., Cervi M.* L'Italia del Novecento. Mil., 2005⁶; *Romano S.* Libera Chiesa, libero Stato?: Il Vaticano e l'Italia da Pio IX a Benedetto XVI. Mil., 2005; *Riccardi A.* Il «partito romano»: Politica italiana, Chiesa cattolica e curia romana da Pio XII a Paolo VI. Brescia, 2007²; *Pollard J.* Catholicism in Modern Italy: Religion, Society, and Politics since 1861. L.: N. Y., 2008; *Pallante M.* Decrescita e migrazioni. R., 2009.

З. П. Яхимович, А. Салаконе, В. В. Тюшагин

Русская Православная Церковь в И. Первые рус. правосл. храмы появились на территории совр. И. в кон. XVIII в., ими стали домовые церкви представителей рус. знати. В 1784 г. был освящен храм в доме гр. С. Р. Воронцова в Венеции. Домовые церкви были устроены кнг. Е. М. Голицыной-Терци в Бергамо (1817), гр. Д. П. Бутурлиным (1818) и Н. Н. Демидовым во Флоренции (1823). Церковь Бутурлиных первоначально находилась в Палаццо-Гуиччардини-Строцци, в ней служил греч. иерей из Ливорно. С 1824 г. храм помещался в Палаццо-Никколини (Палаццо-Бутурлин). По приглашению кнг. Е. Голицыной-Терци в И. прибыл иером. (впосл. архи-

епископ) *Иринарх (Попов)*, в 1827 г. он стал священником церкви рус. посольства в Риме. Домовая церковь Демидовых размещалась в небольшом помещении на мосту Грации, впосл. новый домовый храм во имя свт. Николая был открыт на вилле в Сан-Донатто. В 1880 г. в связи с переездом владельца виллы в Россию храм упразднили. В 1889–1899 гг. во Флоренции существовала частная рус. церковь в доме А. Новицкой, урожденной гр. Адлерберг.

Первые офиц. решения, подготовленные Святейшим Синодом после согласования с Мин-вом иностранных дел об открытии на Апеннинском п-ове правосл. храмов, были приняты в 1797 г. (для Пьемонтско-



Складной иконостас
имп. Александра I. 1816 г.
Худож. В. К. Шебуев (ГЭ)

го королевства), в 1799 г. (для Неаполитанского королевства) и в 1803 г. (для Папской области). По причине завоевания итал. гос-в наполеоновской Францией планы по открытию церквей в то время не были реализованы. Лишь в 1823 г. в здании российской миссии в Риме был освящен храм во имя апостолов Петра и Павла. Первоначально он находился в Палаццо-Рондинини на Виа-дель-Корсо, 518, с 1828 г. — в Палаццо-Дория-Памфили на Пьяцца-Навона. В 1836 г. храм был вновь освящен во имя свт. Николая Чудотворца, покровителя имп. Николая I (действовал до 1866). Церковь была причислена к С.-Петербургской епархии и управлялась петербургской консисторией, но именовалась посольской.

В 1815 г., после окончания наполеоновских войн, во Флоренции, при дворе герцога Тосканского, была учреждена рус. дипломатическая миссия. В сер. 20-х гг. XIX в. в миссии появился храм в честь Рождества Христова, в нем находился складной иконостас из походной церкви имп. *Александра I*, написанный в 90-х гг.

XVIII в. худож. В. К. *Шебуевым*. Храм размещался в Палаццо-Гуиччардини-Строцци.

В 1844 г. Николай I утвердил штат посольской церкви в Неаполе (Королевство обеих Сицилий), настоятелем которой с 1846 г. был свящ. Тарасий Серединский (1822–1897), окормлявший также греч. правосл. диаспору. После падения королевства и закрытия посольства (1866) церковь была упразднена, настоятель свящ. Михаил Орлов (1831–1878) переведен во Флоренцию. Будучи духовником вел. кнг. Марии Николаевны, дочери имп. Николая I, к-рая в 1863–1874 гг. жила во Флоренции, свящ. М. Орлов выполнял поручения рус. дипломатов. В 1878 г. во Флоренцию из Ниццы прибыл свящ. Владимир Левицкий, к-рый начал подготовку к строительству церковного здания.

По мнению свящ. В. Левицкого, «Православие здесь, во Флоренции, потерпело великий ущерб посредством пресловутой Флорентийской Унии...

Благоденный русский храм был бы наилучшим искуплением невольного греха, претерпленного в этом городе» (РГИА. Ф. 468. Оп. 14. Д. 222). В 1885 г. по благословению от митр. С.-Петербургского *Исидора (Никольского)* и при помощи Мин-ва иностранных дел России был приобретен участок земли на набережной протока Мунионе. В 1883–1885 гг. архит. М. Т. Преображенский составил проект храма (одобрен Святейшим Синодом в 1899), в 1888 г. была построена временная церковь с иконостасом из домового храма Демидовых. 28 окт. 1899 г. в присутствии представителей местных властей был совершен «чин основания церкви». 21 окт. 1902 г. архим. *Владимир (Путья)* освятил нижнюю ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Строительные работы велись в основном на средства Е. П. Демидовой, кнг. Сан-Донатто. Чин освящения храма состоялся 26 окт. 1903 г. Свящ. В. Левицкий составил очерк истории правосл. храма, помещенный в путеводителе по Флоренции (М., 1911).



*Церковь Рождества Христова
и свт. Николая Чудотворца
во Флоренции. 1902–1903 гг.
Архит. М. Т. Преображенский*

Со 2-й пол. XIX в. совершаются паломничества в г. Бари, к гробнице свт. Николая Чудотворца. 22 мая 1913 г. состоялась закладка русского подворья в Бари (проект архит. А. В. Щусева). В 20–30-х гг. XX в.



*Русский дом
с ц. свт. Николая Чудотворца
в Мерано. Фотография.
Нач. XX в.*

подворье стало объектом тяжб между претендовавшими на него властями СССР и рус. эмигрантами, после чего подворье перешло под контроль муниципалитета Бари, в нем были устроены сиротский приют и детский сад. Приход сохранился, но во 2-й пол. XX в. неоднократно менял юрисдикцию. В 1998 г. муниципалитет Бари заключил договор с РПЦ МП, и через год подворье получило статус патриаршего, туда был командирован постоянный священник. В 2009 г. решением итал. правительства здание подворья было передано РФ.

К кон. XIX в. увеличилось число русских, находившихся в И. на лечении. В Мерано (в то время территория Австро-Венгрии) в 1875 г. было учреждено Благотворительное общество русских жителей Мерано (Русский комитет) для оказания помощи больным и нуждавшимся соотечественникам, желавшим пройти курс лечения в Юж. Тироле. 21(9) дек. 1884 г. в Мерано по благословию митр. Исидора (Никольского) была освящена ц. во имя свт. Николая Чудотворца, сперва размещенная в арендованном помещении на вилле Стефани. Почетная попечительница церкви вел. кнг. Екатерина Михайловна внесла крупное пожертвование. По инициативе священ. Феофила Кардасевича и врача М. фон Мессинга на средства, полученные в 1889 г. по завещанию московской купчихи Н. Бородиной, началась подготовка к строительству пансионата по проекту архит. Т. Бреннера. Никольская церковь, находившаяся в здании Русского дома им. Бородиной (построен в 1895–1897), была освящена 15(3) дек. 1897 г. по благословию С.-Петербургского митр. *Палладия (Раева)* прот. Александром Николаевским, настоятелем посольского храма в Вене. В зимний сезон в храме служили иеромонахи из Александри-Невской

лавы. После первой мировой войны г. Мерано вошел в состав И., при церкви действовал небольшой приход из рус. эмигрантов. В 70-х гг. XX в. Русский дом с храмом был передан муниципалитету, но богослужения не прерывались.

Временная домовая церковь в Сан-Ремо, основанная по инициативе рус. курортников на вилле Глория, ранее принадлежавшей Е. Челищевой, была открыта в 1898 г. (в 1890 освящен постоянный престол во имя вмц. Екатерины). В 1900 г. вила была куплена мон. Верой (Гуриной), устроившей в ней приют-санаторий для взрослых и детей, которым руководили рус. монахини. Часть средств для покупки предоставил вел. кн. Михаил Николаевич

в память об умершем здесь сыне. 7 дек. (24 нояб.) 1900 г. в здании приюта была вновь освящена Екатерининская ц. В 1910 г. был создан попечительский (позднее строительный) комитет во главе с бывш. обер-прокурором Синода сенатором В. К. Саблером, к-рый в 1882 г. жил в Сан-Ремо. Указом от 13(1) марта 1912 г. имп. св. Николай II утвердил комитет, разрешив «производить в России повсеместный сбор пожертвований» и выделив из собственных средств 2 тыс. р. В мае 1912 г. комитет приобрел на имя гр. В. Таллевича участок в центре города; в дек. того же года священ. Николай Аквилон, настоятель церкви в Ментоне (Франция), заложил ц. во имя Христа Спасителя, вмц. Екатерины и прп. Серафима Саровского. Эскизный проект храма безвозмездно сделал архит. А. В. Щусев, рабочие чертежи выполнил (также безвозмездно) архит. П. Агости при участии инженера А. Торнатори. Еще до завершения строительства 23(10) дек. 1913 г. храм был освящен Кронштадтским еп. Владимиром (Путятой) в сослужении русского духовенства из Ниццы, Кана, Ментоны и Рима. Рус. церковь стала одним из самых значительных памятников Сан-Ремо. В наст. время в И. сохранились лишь 5 церквей, которые теперь называют «историческими» или «монументальными», — в Бари, в Риме, во Флоренции, в Сан-Ремо и Мерано.

После 1917 г. изменился состав общин, прежде объединявших представителей высшего сословия, прихожанами храмов стали обездоленные эмигранты. Не имея возможности заниматься храмостроительством, эмигрантские церкви устраивались в арендованных помещениях, отличались скромным убранством (в Милане, Генуе, Торре-Пелличе). По окончании второй мировой войны церкви открывались при лагерях беженцев и перемещенных лиц, но к нач. 50-х гг. XX в. почти все рус. беженцы покинули И.

В нач. 20-х гг. XX в. все рус. церкви в И. находились под упр. митр. *Евлогия (Георгиевского)*, назначенного в апр. 1921 г. Патриархом св. *Тихоном* управляющим рус. приходами в Зап. Европе на правах епархиального архиерея. В 1931 г. митр. Евлогий возглавил временный Русский Экзархат в Зап. Европе в юрисдикции К-польского Патриархата. В 1927 г. приход в Риме перешел

в юрисдикцию РПЦЗ. В составе Русского Экзархата К-польского Патриархата (с 1999 — Западноевропейский Экзархат рус. приходов К-польского Патриархата) было образова-



Церковь во имя Христа Спасителя, в мц. Екатерины и прп. Серафима Саровского в Сан-Ремо. 1912–1913 гг. Архит. А. В. Щусев

но благочиние, к-рое возглавлял прот. Иоанн Куракин (1931–1950), прот. Аполлон Сморжевский (1950–1962), протопресв. Валентин Роменский (1963–1970) и прот. Иоанн Янкин (1970–1998). В 1952–1963 гг. приходы Экзархата в И. и на Французской Ривьере входили в состав отдельного викариата, к-рое возглавлял еп. Сильвестр (Харунс).

В 70–80-х гг. XX в. число православных в И. увеличилось за счет обращения в Православие итальянцев. Нек-рые из них приняли священнический сан и возглавили общины в Палермо, Франкавилла-Фонтана, Модене, Милане, Генуе. Рус. переез в И. не осталось, священники изредка приезжали из Франции. В И. действовали храмы РПЦЗ

(в Бари, Болонье, Мерано, Риме (до 1985)), Западноевропейского Экзархата рус. приходов К-польского Патриархата (во Флоренции, Сан-Ремо), МП РПЦ (в Палермо, Франкавилла-Фонтана, Модене, Милане). В 1973 г. в Болонье была создана правосл. община, к-рая получила в аренду здание церкви бывш. цистерцианского мон-ря. Настоятелем храма, освященного во имя свт. Василия Великого, стал свящ. Марк Давитти, 1-й в истории правосл. священник-итальянец. В 1998 г. община, первоначально принадлежавшая к РПЦЗ, перешла в юрисдикцию РПЦ. На рубеже XX и XXI вв. в связи с миграцией из России и стран СНГ появилась диаспора — русские, украинцы, белорусы, молдаване, грузины и проч. Приходы в И. стали пользоваться поддержкой Московской Патриархии и дипломатических структур.

В наст. время в И. действуют 42 храма (из них 3 ставропигиальных) МП РПЦ. Ставропигиальная ц. свт. Николая Чудотворца на Виа-Палестро в Риме перешла в юрисдикцию МП РПЦ в 2000 г. Храм в бывш. доме княж. Чернышёвой, первоначально посольский, в 1929 г. стал приходским. На территории резиденции посла РФ (вилла Абамелек) построена новая посольская ц. во имя в мц. Екатерины. Закладка храма совершена 14 янв. 2001 г. еп. Корсунским Иннокентием (Васильевым) и министром иностранных дел РФ И. С. Ивановым. Строительство шатровой церкви началось летом 2003 г. по проекту архит. А. Н. Оболенского, 25 мая 2009 г. состоялось великое освящение храма. В цокольном этаже постройки устроена крестильная ц. во имя св. равноапостольных Константина и Елены. В 2009 г. подворье свт. Николая Чудотворца в Бари передано Рос-сийскому гос-ву. Остальные церкви входят в Итальянский благочиннический округ Корсунской епархии. В 2002 г. была

арха на приход направлен настоятель. По благословению кард. Анджело Скола, католич. патриарха Венеции (2002–2011), правосл. общине была предоставлена ц. Усекновения главы св. Иоанна Предтечи (Сан-Дзан-Дегола). В наст. время в И. действуют также общины Преображения Господня в Генуе, ц. в мц. Анастасии в Мальяно-Альфьери (пров. Кунео, обл. Пьемонт), церкви во имя святых Сергия Радонежского, Серафима Саровского и Викентия Сарагосского в Милане, свт. Амвросия Медиоланского в Милане, Всех святых в Модене, ап. Андрея Первозванного в Неаполе, Покрова Божией Матери в Равенне, св. Макария Туринского в Турине, Покрова Пресв. Богородицы во Франкавилла-Фонтана и др.

Лит.: [Бутурлин М. Д.] Записки графа М. Д. Бутурлина // РА. 1897. № 2–12; Руднев М. Православные русские церкви в Зап. Европе // Тульские Ев. 1907. № 35–37; Левицкий В., прот. Современные стремления папства: Письма из Италии (1895–1908). СПб., 1908; Мальцев А. П., прот. Православные церкви и русские учреждения за границей: (Австро-Венгрия, Германия и Швеция). Берлин, 1911; Тальберг Н. Д. Православное храмоздание Имп. России в Европе // ПрПуть. 1958. С. 136–163; Tamborra A. Russia e Santa Sede all'epoca di Pietro il Grande, e altri studi sulla diplomazia pontificia nei sec. 18. e 19. Firenze, 1961; idem. Esuli russi in Italia dal 1905 al 1917. R.; Bari, 1977; idem. Chiesa cattolica e Ortodossia russa: Due secoli di confronto e dialogo: dalla Santa Alleanza ai nostri giorni. Cinisello Balsamo, 1992; Lo Gato E. Russi in Italia: Dal sec. 17 ad oggi. R., 1971; Cazzola P. Viaggiatori russi in Emilia e Romagna dal 15. al 19. sec. Bologna, 1979; idem. I Russi a San Remo tra Ottocento e Novecento. San Remo, 1990; Bergomus G. Православные общины на итал. полуострове. Θεσσαλονίκη, 1989 (на греч. яз.); Cioffari G. Viaggiatori russi in Puglia dal'600 al primo'900. Fasano, 1990; Киприан (Керн), архим. Дореволюционное русское духовенство за границей // ЖМП. 1993. № 11. С. 60–72; I russi e l'Italia / A cura di V. Strada. Mil., 1995; Талалай М. О русских церквях в Италии // Россия и Италия. М., 1995. Вып. 2. С. 70–83; он же. Русская церковная жизнь и храмостроительство в Италии. СПб., 2011; Meloni Trkulja S. I Demidoff e la chiesa russa di Firenze // I Demidoff a Firenze e in Toscana / A cura di L. Tonini. Firenze, 1996. P. 251–260; Niviere A. Gli ortodossi russi. R., 1996; Забелин С. Н. Русские церкви в Европе // Наше наследие. 1997. № 41. С. 98–112; Todeschini M. P. Russi in Italia dal Quattrocento al Novecento: bio-bibliografia descrittiva / Pref. e rev. di P. Cazzola. Moncalieri, 1997; Trotta G. Luoghi di culto non cattolici nella Toscana dell'800. Firenze, 1997; Смирнова Н. Русские церкви в Европе. П., 1998; она же. Достопримечательные русские кладбища. П., 1999; Paszkiewicz P. W służbie Imperium Rosyjskiego 1727–1917: Funkcje i treści ideowe rosyjskiej architektury sakralnej. Warsz., 1999; Archivio russo-italiano. [T.] 5: Russi in Italia / A cura di A. d'Amelia e C. Diddi. Salerno, 2009.

М. Г. Талалай



Интерьер ц. свт. Николая Чудотворца в Мерано. Фотография. Нач. XXI в.

создана община св. Женмироносиц в Венеции, 8 окт. решением Свящ. Синода и указом Патри-

Церковная архитектура Италии IV–XIV вв. Архитектура Римской империи. Христ. архитектура И. IV–VI вв. является продолжением архитектуры имп. Рима I–III вв.: здания имели те же конструктивные и эстетические, отчасти типологические, особенности, что и ранее. Христ. архитектура *катакомб* связана с последующей христ. архитектурой лишь конфессионально; она не оказала влияния на дальнейшее развитие ее форм. Внутри рассматриваемого этапа выделяются 2 периода: IV в., когда в столицах складывалась новая типология христ. зданий, и V–VI вв., время распространения их по всей территории империи. Архитектура И. этой эпохи не имеет яркой специфики в отличие, напр., от архитектуры Сирии или Египта. Но постепенно формировались региональные особенности, к-рые станут определяющими в дороманский и романский период.

I. Архитектура IV в. характеризуется постепенным отбором из существующих типов и форм тех, что наиболее подходили для христ. богослужения, и разработкой на их основе новых типов зданий. Главным типом христ. здания стала продольно ориентированная базилика, чаще всего 3-нефная, в редких случаях 5-нефная, сформировавшаяся к сер. столетия. Появились первые баптистерии (как тип они сформировались в V в.), всегда центрические, ротондальные либо октагональные; христ. архитектура заимствовала, причем без изменений, и античные погребальные сооружения, в первую очередь имп. мавзолей. Ведущую роль в упомянутых процессах помимо Александрии и Антиохии сыграли Рим и Милан.

1. Рим. Первые большие христ. храмы Рима были построены по имп. заказу. Одним из наиболее ранних стал кафедральный собор Рима — *Basilica Constantiniana* на холме Латеран (позже Сан-Джованни-ин-Латерано, ок. 312 — ок. 324; здесь и далее датировки зданий Рима по *Brandenburg*, 2005). Частично сохранившееся здание первоначально представляло собой огромную 5-нефную базилику без трансепта. При ней был построен один из первых баптистериев — Латеранский (Сан-Джованни-ин-Фонте), по наиболее убедительной версии изначально представлявший собой ротонду (*Ibid.* P. 38–47). Вторым по значимости и масштабу зданием



Интерьер Латеранского баптистерия в Риме. Ок. 324, 432–440 гг.

христ. Рима стала базилика над могилой ап. Петра — Сан-Пьетро-ин-Ватикано (после 320 — ок. 335), также 5-нефная, но с высоким протяженным трансептом. В ее комплекс входил мавзолей имп. Гонория (ок. 400, не сохр.), расширенный из уже существовавшего здания. Последним по времени имп. церковным зданием стал храм на месте казни ап. Павла — Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (384 — ок. 400). Здание, сохранившее план и отдельные фрагменты стен, является огромной 5-нефной базиликой с высоким и широким трансептом.

Особое явление архитектуры пригородов Рима IV в. — базилики близ погребений почитаемых мучеников. Первым зданием подобного рода и образцом для дальнейших комплексов была ц. Санти-Марчеллино-э-Пьетро-ад-Дуас-Лаурос (до 320, сохр. основания стен). Храм получил посвящение мч. Маркеллину и Петру в VI в., а до этого был посвящен вообще всем мученикам. Три нефа базилики разделены пилонами, боковые нефы продолжались обходом-деамбулаторием за апсидой. Рядом до 330 г. был возведен мавзолей имп. Елены (ныне в руинах), известный как Тор-Пиньяттаря; возможно, он строился первоначально для имп. равноап. Константина Великого — до постройки К-поля и сооружения там ц. Апостолов (*Ibid.* P. 59). Это ротонда с 4 прямоугольными по сторонам света и 4 полуциркульными нишами по диагонали. В похожих формах в 20–30-х гг. IV в. был возведен сохранившийся в руинах грандиозный комплекс Тор-де-Скьяви (точно не идентифицирован), также содержащий 3-нефную базилику с алтарным обходом и мавзолеем по ее оси. В перестройке сохранилась базилика Апостолов (ныне Сан-Себастьяно), построенная до 330 г. К ней изначально был пристроен прямоуголь-

ный в плане мавзолей, а в IV–V вв. в комплексе было возведено еще неск. др. мавзолеев. Рядом с ц. Сант-Аньезе находятся руины базилики, основанной между 337 и 351 гг.; у ее юж. стены раскопками раскрыт построенный в то же время мавзолей-трифолий. Ок. 355 г. рядом был возведен мавзолей Константины, дочери имп. Константина, известный ныне как ц. Санта-Костанца. Здание, хорошо сохранившееся до наст. времени, — ротонда с отделенным спаренными колоннами широким обходом, в к-рый открывается 16 небольших ниш. В комплексе ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура раскопаны остатки фундаментов базилики, возведенной в 40-х гг. IV в. Ее нефы были разделены колоннадами на архитравах, а деамбулаторий за апсидой имел выходы, как в нек-рых ранних базиликах Неаполя. Рядом раскопаны



Интерьер ц. Санта-Костанца в Риме. Ок. 335 г.

основания ряда мавзолеев, в т. ч. трифолия; в одном из них обнаружен подземный меморий.

Для устройства целого ряда храмов использовались уже существовавшие здания, подвергавшиеся лишь небольшим перестройкам. Так, ц. Санта-Кроче-ин-Джерузальме, в которой хранились реликвии Св. Креста, привезенные из Иерусалима, была устроена имп. равноап. Еленой после 326 г. во дворцовом зале времени имп. Септимия Севера (193–211): была пристроена апсида с востока (впервые в Риме), возведены 2 поперечные стены. В 1-м этаже инсулы (жилого дома-квартала) при папе св. Дамасе I (366–384) была устроена ц. Сант-Анастасия (фрагменты

раскопаны под совр. базиликой) — однефная (между 795 и 816 пере-строена в 3-нефную), с выступающим трансептом. Рядом в 402–408 гг. был построен баптистерий, 2-й в Риме после Латеранского. Церковь Санта-Пуденциана была устроена до 384 г. во дворе здания, окруженного галереями с аркадами; совр. колонны сменили их при папе Адриане I (772–795). Церковь Сан-Клементе (многократно перестраивалась) была устроена в 384–399 гг. в зале сер. IV в., разделена колоннами на 3 нефа. Наконец, при сооружении ц. Санти-Джованни-э-Паоло (до 410) использовались стены старых домов. Это единственный храм Рима, под которым обнаружены остатки раннехрист. святилища (Ibid. P. 157).

2. Милан в IV в. был 2-м важнейшим гос. (резиденция императора) и церковным центром И. после Рима. Крупнейший 5-нефный кафедральный собор Санта-Текла был построен до 355 г. (не сохр.). При нем одновременно (либо между 379 и 397) был возведен по образцу мавзолея Максимиана близ Милана (ок. 312, не сохр.) октагональный баптистерий (не сохр.), внутри к-рого чередовались прямоугольные и полукруглые ниши. Епископ св. Амвросий Медиоланский велел поместить там надпись, в к-рой давалось толкование 8-гранной форме. Миланский баптистерий стал образцом для всех последующих построек этого типа. При св. Амвросии была построена базилика Мучеников (379–386), 3-нефная, без трансепта. Ныне известная как Сант-Амброджо, она была полностью перестроена; от первоначального здания сохранились фрагменты стен и часть купола мавзолея Сан-Витторе-ин-Чель-д'Оро. Лучше сохранилась освященная в 386 г. ц. Апостолов (ныне Сан-Надзаро-Маджоре), имеющая редкий крестообразный план с апсидами у начала рукавов креста. Близок к крестообразному план однефной базилики Дев (ныне Сан-Симпличано, кон. IV — нач. V в.), имеющей большой трансепт и апсиду. К ней пристроен прямоугольный одноапсидный маврикий (?) Санти-Мартини-дель-Анауния. Наиболее выдающимся сооружением Милана и вообще И. IV в. стала ц. Сан-Лоренцо (ок. 375 — кон. IV в.). Перестроенный, но в целом сохранивший структуру, этот храм представляет собой квадрифолий с 2-ярусным колон-

ным обходом. Обширное центральное пространство было перекрыто, видимо, крестовым сводом, опирающимся на 4 угловых крестообразных столба. (Сейчас оно перекрыто куполом, опирающимся на 8 укрепленных столбов на стыках экседр со сторонами центрального квадрата.) Углы храма за крестообразными столбами, между экседрами, снабжены высокими башнеобразными объемами. По нек-рым гипотезам, этот храм был так или иначе связан с имп. дворцом и возведен по образцу известного лишь по упоминаниям в источниках знаменитого храма Гармонии («Золотого октагона») в имп. дворце в Антиохии (327–341). С востока комплекс храма дополня-



Интерьер ц. Сан-Лоренцо в Милане.
Ок. 375 — кон. IV в.

ет маврикий Сант-Ипполито, октагон с крестообразным внутренним пространством. С юга одновременно или чуть позже был пристроен баптистерий (ныне мавзолей Сант-Акуилино) — октагон с чередованием прямоугольных и диагональных ниш в интерьере. Наконец, в нач. VI в. с севера была возведена идентичная ему (но меньшая) усыпальница Миланских епископов, мавзолей Сан-Систо. С запада к собору примыкали нартекс с торцовыми апсидами и обширный атриум.

3. В Аквилее (обл. Фриули-Венеция-Джулия), еще одном важном церковном центре, раскопками раскрыт очень ранний комплекс из 2 церквей, первый подобного рода в И. Основанный до 319 г., он состоял из стоящих параллельно друг другу однефных безапсидных залов, устроенных в бывш. зернохранилищах: в северном располагалась базилика, в южном — катехумений; они были соединены вестибюлем, рядом устроен баптистерий. Уже в сер. IV в. ба-

зилика была значительно расширена и превращена в 3-нефную, по-прежнему без апсиды, перед ней был устроен атриум. На рубеже IV и V вв. расширен и юж. зал, перед ним был построен баптистерий (сохр. в наст. время).

II. Архитектура V–VI вв. является продолжением архитектуры IV в. В это время все основные типы зданий уже были сформированы. На территории И. архитектура по-прежнему входила в общую канву архитектуры рим. Средиземноморья, не обретая явных отличий от архитектуры др. стран, тем более что до VI в. включительно связи И. с К-полем остаются очень тесными. Процессы изоляции стали более очевидными после правления Юстиниана, фактического прекращения императорского, потом временно и царского заказов на фоне завоевания большей части И. лангобардами. В этот период более заметны географические различия. Центры папского и имп. строительства, Рим и Равенна, сильно отличаются как от севера, так и от юга И.

1. После разграбления Рима готами в 410 г. строительная деятельность возобновилась здесь достаточно быстро. Крупнейшим сооружением стала возведенная при папе Сиксте III (432–440) базилика Санта-Мария-Маджоре — 3-нефное здание с непрерывными рядами капелл вдоль боковых нефов. При том же папе был существенно перестроен (McClendon. 2005. P. 14–15), возможно, вообще возведен заново (Brandenburg. 2005. P. 38–47) Латеранский баптистерий. Его центральная часть стала (подобно мавзолею Константины) ротондой с колонным обходом и барабаном с куполом, в то время как внешний восьмигранник стен соответствует форме баптистерия св. Амвросия Медиоланского. Еще величественнее тема центрического здания развита в наиболее интересном архитектурном сооружении эпохи в Риме — ц. Санто-Стефано-Ротондо (60-е гг. V в.), сохранившей основные черты облика. Центральная ротонда с колоннадой, с архитравом и куполом на высоком барабане окружена обширным низким обходом, внешние аркады которого, согласно реконструкции С. Корбетта (см.: Krautheimer. 2000. P. 52–53), открывались по сторонам света в 4 повышенных компартимента, напоминающих рукава трансепта, а по диагонали —

в 4 открытых атрия; атрии и компартименты были вписаны в окружность внешних стен. Только эти здания являются выдающимися достижениями архитектуры Рима V —



Интерьер
ц. Санто-Стефано-Ротондо
в Риме. 60-е гг. V в.

ли приспособлены обширные апсидные залы IV в. В 527 г. в зале у Форума, обновленном при Северах и разделенном в IV в. полуциркулярной аркой, была устроена ц. Санти-Козма-э-Дамиано. В обширном зале с таблинумом на Форуме между 565 и 578 гг. была устроена ц. Санта-Ма-

рия-Антиква. В здании курии Юлия (303) в 630 г. была устроена ц. Сант-Адриано. Наконец, наиболее известным примером является освящение Пантеона (между 115 и 128) в 608 г. как ц. Санта-Мария-ад-Мартирес.

2. Равенна. Будучи с 404 г. резиденцией императоров и главным портом, средоточием контактов с К-полем и др. центрами на востоке империи, Равенна стала и центром имп. строительства. Местная архитектура, в которой соединились традиции имп. архитектуры И. и влияния К-поля и Греции, уникальна еще и тем, что представлена относительно большим числом построек хорошей степени сохранности. Архитектурная традиция Равенны близка к постройкам на связывающих ее с Римом территориях Центр. И. (Умбрия и др.), а также на севере Адриатического побережья И.

Первые постройки Равенны, возникшие после перенесения туда императорской резиденции из Милана, отражали влияние миланских зданий. Базилика Санта-Кроче (между 402 и 425), где сохранилась часть стен продольного нефа, имела пред-



Интерьер ц. Санта-Сабина
в Риме. Между 422 и 432 гг.

ставленный в ряде храмов Милана крестообразный план; такой же план у примыкающего к базилике и мавзолея Галлы Платидии (после 424). Миланским образцом были вдохновлены и строители октагонального Баптистерия православных (ок. 400, ок. 450 вместо деревянной кровли устроен каменный ку-

пол) с чередованием прямоугольных и круглых ниш (последние в отличие от миланского образца выступают здесь наружу). По тому же образцу позже был построен Баптистерий ариан (1-я четв. VI в.). Более простыми были возведенные ок. 450 г. баптистерии в Градо (октагон без ниш) и Аквилее (октагон с диагональными выступающими экседрами). Своеобразен отразивший влияние обоих типов центрических построек — мавзолеев и баптистериев — мавзолей Теодориха (ок. 520). Возведенный не из кирпича, а из квадров тесаного камня, он имеет 2 яруса. Верхний, собственно усыпальница, ротондальный внутри и граненый снаружи, первоначально был окружен колоннами и статуями; его перекрывает купол, сделанный из цельного куска камня. Нижний, крестообразный внутри и также 10-гранный снаружи, имеет 10 внешних прямоугольных ниш, оформленных круговой аркадой.

Преобладающим типом церковного здания была, как и в др. частях И., 3-нефная базилика. Церковь Сан-Джованни-Эванджелиста (424–434, клиресторий ок. 600, многократно перестраивалась) имеет ряд греч. черт, в частности граненую апсиду и 2 башни на зап. фасаде (предположительно реконструированные). То же можно сказать и о ц. Сант-Аполлинаре-Нуово (ок. 490 — ок. 505), совмещающей зап. план с граненой апсидой, а также включающую привезенные из К-поля капители (*Krautheimer*. 1986. P. 185–187). Церковь Сан-Микеле-ин-Аффричиско (545), полностью перестроенная в светское здание, имела характерное для Сирии разделение нефов арками большого пролета на массивных столбах. Церковь Сант-Аполлинаре-ин-Классе (532–549), наиболее сохранный из равенских базилик, также имеет полигональную апсиду и даже небольшие пастофории с апсидами на концах боковых нефов. Вост. черты проникали и в архитектуру соседних с Равенной земель. Так, базилика Санта-Мария-делле-Грацие в Градо близ Аквилеи (обл. Фриули-Венеция-Джулия) имеет апсиду, скрытую с востока стеной, что характерно для христ. Востока. При этом стоящая по соседству, прекрасно сохранившаяся базилика Сант-Эуфемия (после 571–580) имеет обычную для И. полуциркулярную апсиду. Полигональную апсиду имеет редкая,

хорошо сохранившаяся однефная ц. Сан-Микеле-ин-Ачерволи в Сан-тарканджело-ди-Романья близ Римини (кон. VI в.).

Наиболее выдающейся постройкой Равенны является центрический храм Сан-Витале (525–547), относящийся к наивысшим достижениям архитектуры христ. Римской империи. Развивая традиции, заложенные в ц. Сан-Лоренцо в Милане и храмах Св. Софии (532–537) и Сергия и Вакха (после 527 — до 536) в К-поле, зодчий создал огромное, осененное куполом пространство, окруженное 2-ярусной арочной галереей. Здесь это пространство решено в виде октаконха с 7 идентичными арочными экседрами и углубленной вимой с полуциркульной апсидой. Октаконх вписан в пониженный октагон внешних стен, из к-рого пространственно выделяются вима с граненой апсидой и 2 диагонально примыкающие к ней ротондальные капеллы, а также нартекс с 2 боковыми апсидами и 2 лестничными башнями. Великолепная архитектура ц. Сан-Витале не имела продолжения в Равенне. Лишь косвенное ее влияние можно усмотреть в уникальной ц. Сан-Микеле-Арканджело в Перудже (VI–VII вв.) — ротонде с куполом на граненом барабане, центральное пространство которой отделено от кругового обхода аркадой на 16 колоннах.

3. Сев. Италия. В архитектуре Сев. Италии постепенно начинает формироваться собственная традиция, во многом с ориентацией на постройки Милана IV в. В V в. город перестал быть столицей и крупнейшим строительным центром. В отличие от сооружений Равенны и Рима почти все крупные сооружения Сев. Италии первых веков христианства известны в археологических раскопках. Целиком сохранились небольшие постройки — мартрии и баптистерии.

Для большей части епископских комплексов Сев. Италии (особенно Ломбардии) были характерны «двойные церкви» (Piva. 1990). Пример — изученный в раскопках собор в Брешиа (обл. Ломбардия), состоявший из большой (позже 3-нефный собор Сан-Пьетро-де-Дом, V–VI вв.) и малой (позже однефная Санта-Мария-Маджоре, IV–V вв.) церквей. Наиболее типичными были 3-нефные базилики, напр. Санти-Феличе-э-Фортунато в Виченце (обл. Вене-



Церковь Сан-Витале в Равенне.
525–547 гг.

то, нач. V в.), с прямоугольной апсидой и нартексом. Достаточно широко были распространены и однефные постройки. Руины подобного храма — ц. Сан-Джованни-Эванджелиста (V в.), сохранились в Кастельсеприо, к югу от Варесе (обл. Ломбардия). Храм Апостолов (кон. IV — сер. V в.), изученный археологами под ц. Сант-Аббондио в Комо (обл. Ломбардия), имел U-образный нартекс, по образцу ц. Сан-Симпличано в Милане. Влияние крестообразного плана ц. Сан-Симпличано можно усмотреть в композиции раскрытой раскопками однефной ц. Санто-Стефано (ок. 450) в Вероне (обл. Венето) с сильно выступающими рукавами трансепта. Редкий вариант



Баптистерий в Альбенге.
VI в.

чисто крестообразного плана — обнаруженная археологами под совр. постройкой древняя ц. Сан-Лоренцо в Аосте (обл. Валле-д'Аоста, V в.) с конхами на всех концах ветвей креста. Форму триконха имела ц. Санта-Эуфемия в Комо (V–VI вв.), позже перестроенная в базилику Сан-Феделе. Почти полностью сохранился грубоватый по исполнению

триконх Санта-Мария-форис-Портас в Кастельсеприо (V–VI вв.).

В комплексы епископских центров входили мартрии и баптистерии. Мартрии имели крестообразную форму — по образцу мартриев при церквях Сант-Амброджо и Сан-Симпличано в Милане. Неск. таких мартриев сохранилось в Венето — Санти-Теутерия-э-Тоска при ц. Санти-Апостоли в Вероне (сер. V в., перестроен), Санта-Мария-Матер-Домини при базилике Санти-Феличе-э-Фортунато в Виченце (сер. V в.), Сан-Просдочимо при ц. Санта-Джустина в Падуе (500–507). В Граведоне на оз. Комо (обл. Ломбардия) в структуре совр. ц. Санта-Мария-дель-Тильо выявлено интересное квадратное сооружение V в. с 3 экседрами по центру каждой из сторон; ряд исследователей склонны трактовать его как баптистерий (Lombardia romanica. 2010. P. 182–184). В то же время остальные баптистерии Сев. Италии этого времени, к-рых сохранилось достаточно много, — октагоны с чередованием диагональных конх и прямоугольных ниш по сторонам света, копировавшие миланский баптистерий св. Амвросия. Отличаются они преимущественно оформлением. Баптистерии могли быть полностью выявлены вовне, как, напр., в баптистериях при соборе Санта-Мария-Ассунта в Новаре (обл. Пьемонт, сер. V в.), в Арчизате близ Варесе (обл. Пьемонт, V–VII вв., ниши не сохр., перестроен) и в Ломелло к зап. от Павии (обл. Ломбардия, V в., надстроен в VIII в. высоким 8-гранным барабаном). Прямоугольные ни-

ши могли быть спрятаны в стены, а полуциркульные оставлены снаружи, как в баптистерии Сан-Джованни-ин-Атрио при ц. Сан-Феделе в Комо

(V–VI вв.). Диагональные ниши часто вписывались в прямоугольные выступы стен — в Асколи-Пичено (обл. Марке, V–VI вв., перестроен), в Рива-Сан-Витале на оз. Лугано (кантон Тичино, Швейцария, ок. 500) или в т. н. баптистерии Теодоланды в Брешиа (ок. 615–616 или ранее), снесенном в 1625 г., но известном по изображениям.

Наконец, все выступы могут быть вписаны в восьмигранник внешних стен, как в баптистерии в Альбенге (обл. Лигурия, VI в.), отличающемся также глубоким вост. рукавом.

4. Юж. Италия. Ранняя христ. архитектура Юж. Италии изучена мало. Совсем немногие сооружения сохранились целиком, другие сильно перестроены, многие датировки гипотетичны. Очевидно, что уже и в рассматриваемый период она менее однородна, чем в др. частях И., и часто испытывала влияния как Рима и Сев. Италии, так и Сев. Африки и др. регионов Средиземноморья. Помимо композиций зданий это сказывалось и в активном использовании природного камня в качестве строительного материала, чем севернее, тем чаще применяли рим. кладку из кирпича и бетона.

В комплексе собора Сан-Дженнаро в Неаполе в перестройке эпохи барокко сохранилась ц. Спасителя (ныне Санта-Реститута, посл. треть IV в.). Это 5-нефная базилика с весьма широким центральным нефом, что характерно для Сев. Африки. К ней примыкает квадратный в плане баптистерий Сан-Джованнини-Фонте (кон. IV в., перестроен ок. 465), в котором сохранился один из самых ранних вариантов купола над троповым переходом. Редкой чертой крупных базилик Неаполя является апсида, прорезанная аркадами. В однефной загородной ц. Сан-Дженнаро-фуори-ле-Мура (ок. 400) она открывается в близлежащие катакомбы. Неясно, какова была роль такой апсиды в городской базилике Сан-Джорджо-Маджоре (кон. IV — нач. V в., при перестройках только апсида и сохр.), чей 3-частный трансепт свидетельствовал о влиянии миланских образцов, а крупные импосты над капителями колонн — о влиянии греческих построек (Krautheimer. 1986. P. 197). В ц. Сан-Джованни-Маджоре (324, ок. 550–560; сохр. только апсида) 4 арки апсиды выходили в продолжавший боковые нефы деамбулаторий. Любопытна композиция апсидной части (401–403, сохр. под названием ц. Сан-Джованни) т. н. Новой базилики в комплексе мартирия св. Феликса в Чимитиле близ Нолы, к востоку от Неаполя; здесь к основанию обширной алтарной апсиды примыкают 2 небольшие поперечные, образуя неправильный триконх.



Экседра (кон. IV — нач. V в.)
в базилике Сан-Джорджо-Маджоре
в Неаполе

Наиболее характерными для разных регионов Юж. Италии были 3-нефные одноапсидные базилики, большое число которых известно в Апулии, как в раскопках, так и сохранившимися. Напр., такой базиликой является нижний ярус романского собора Сан-Никола-Пеллегрино в Трани, именуемый ц. Санта-Мария (кон. V — VI в.), с широким центральным нефом и криптой Сан-Леучо. Широкие 3-нефные храмы, свидетельствующие о влиянии архитектуры Сев. Африки, характерны также для Сицилии (ц. Сан-Мичели в Салеми, на западе острова, V–VI вв., перестраивалась, в руинах, законсервирована) и Кампании (базилика Санта-Мария-Маджоре в Санта-Мария-Капуа-Ветере, 432; еще 2 боковых нефа добавлены ок. 790, перестроена). Встречаются и 3-нефные 3-апсидные храмы — перестроенная в романскую эпоху ц. Эпископио (официально Санта-Мария-ин-Форо-Клаудио) в Вентароли, к западу от Капуа (V–VI вв.), и др.

Среди композиций, связанных с влияниями Вост. Средиземноморья, — купольные базилики. Небольшая ц. Санта-Мария-делла-Кроче в Казаранелло (в черте совр. Казарано, Апулия, сер. VI в.) имеет 3-нефный базиликальный наос, трансепт, прямоугольную апсиду и купольный свод над средокрестием. Церковь Сан-Джованни-ди-Синис в Кабресе (близ Ористано, Сардиния, сер. VI–VII в.) — грубо сложенная 3-нефная базилика с аркадами на низких

столбах и с обширным купольным компартиментом перед апсидой. Вероятно, последняя связана с встречающимися на Сардинии крестообразными купольными храмами — Сант-Антиоко (2-я пол. VI в.) на одноименном острове у юго-западной оконечности Сардинии и Сан-Сатурнино в Кальяри (сер. VI в.; реконструированная руина, в плане — греческий крест с обходом). Церковь Сан-Леучо (кон. IV — нач. V в.), раскопанная в Каноса-ди-Пулья (обл. Апулия), — уникальный для И. образец 4-столпного тетраконха с обходом, аналогичный собору Эчмиадзин в Вагаршапате, Армения (ок. 400).

Весьма интересны ранние ротондальные баптистерии Юж. Италии. Полностью сохранившийся баптистерий при ц. Санта-Мария-Маджоре в Ночера-Супериоре близ Салерно, обл. Кампания (2-я пол. VI в.), был построен по образцу ц. Санта-Костанца в Риме: он окружен обходом на 15 спаренных колоннах. Раскопанный в Каноса-ди-Пулья баптистерий Сан-Джованни при одновременно построенной базилике Сан-Сальваторе (514–566) представлял собой ротонду с внутренней кольцевой аркадой, совмещенную с прямоугольными рукавами креста и 2-апсидным нартексом, — соединение тем 2 рим. памятников, Латеранского баптистерия и ц. Санто-Стефано-Ротондо.

III. Дороманская архитектура. Постройки VII–X вв., условно объединяемые под термином «дороманские», составляют наименее изученный период архитектуры И., от которого сохранилось мало памятников, часто с сомнительными датировками. Все это не позволяет пока делать выводы или давать точные характеристики архитектуре этого времени. В историографии архитектуры отдельных регионов и периодов рассматриваемой эпохи иногда применяются термины «лангобардская» и «карлингская» архитектура, к-рые при ближайшем рассмотрении оказываются лишенными конкретного архитектурного содержания и обозначают лишь политическую принадлежность территории либо заказчика. В собственно архитектурном отношении это эпоха упадка, отличающаяся как от последней, христ. фазы развития архитектуры имп. Рима, так и от эпохи романики, начавшейся по всей Сев. Италии ок. 1000 г., а на юге постепенно вытеснившей

визант. традицию на протяжении XI в. Среди общих тенденций наиболее очевидна одна: все большее обособление архитектурных традиций Рима, Сев. Италии и разных школ Юж. Италии. Также очевидны постепенное размывание раннехрист. типологии и активные поиски новой образности, происходящие на фоне резкого спада строительства и огрубления строительной техники.

1. Архитектура Рима в данный период имеет больше сходства с предшествующими и последующими постройками города, чем с совр. им постройками в других частях И. В целом с 40-х гг. VII в. и на протяжении почти 400 лет в городе возводилось очень мало зданий. Почти все известные сооружения относятся к периоду между 750 и 850 гг., причем большинство из них появилось в понтификаты Льва III (795–816) и Пасхалия I (817–824). Типология зданий неизменна — 3-нефные базилики. Среди тенденций эпохи — ориентация на план собора св. Петра: в церквах Санта-Прасседе (817) и Санто-Стефано-Маджоре (ныне Санто-Стефано-дельи-Абиссини, при Льве III или ок. 845; сохр. частично). Необычен для Рима 3-апсидный алтарь хорошо сохранившейся базилики Санта-Мария-ин-Домника (818–822). В ц. Санти-Куатро-Коронати (ок. 850, перестроена) возвышается огромная башня над входом, есть крипта. В храмах Санта-Прасседе и Санти-Куатро-Коронати сохранились построенные одновременно с храмами и перекрытые крестовым сводом капеллы Сан-Дзено и Санта-Барбара.

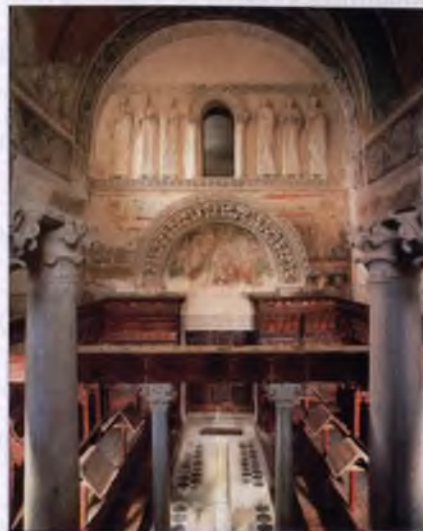
2. Архитектура Сев. Италии может быть разделена на лангобардскую (VII–VIII вв.) и каролингскую (IX–X вв.) лишь по условному хронологическому принципу. Большая часть памятников была сооружена на территориях, контролировавшихся лангобардами, в Южной, а не в Сев. Италии и не имела связи с ними.

Господствующим типом здания при лангобардах оставалась 3-нефная базилика. Получила известность построенная кор. Теодолиндой ц. Сан-Джованни-Баттиста в Монце близ Милана (595 — до 603), от которой уцелела лишь башня с капеллой. Базилика была 3-апсидной, возможно, имела крестообразные очертания. Ряд зданий лангобардского времени построен с использованием споллий, что иногда трактуется как свидетельство их интереса к античным

архитектурным формам. Так, с активным использованием споллий возведена 3-нефная базилика Сан-Сальваторе в Сполето (обл. Умбрия, ок. 700; McClendon. 2005. P. 54). Она имеет целый ряд особенностей, отличающих ее от построек IV–VI вв. и свидетельствующих об окончании позднеантичной христианской эпохи и начале Раннего Средневековья. Она перекрыта не стропилами, а цилиндрическим сводом (один из первых примеров в И.), опирающимся на столбы, а не на колонны. У нее высокий клеристорий, неглубокая апсида фланкирована квадратными пастофориями (вост. черта?), над средокрестием устроена небольшая башня с куполом. Более изящна 3-нефная безапсидная ц. Сан-Сальваторе в Брешиа (753) с аркадами на колоннах-сполиях и любопытной подковообразной криптой (759–760).

Более широкое распространение получают, по-видимому, однонефные и зальные сооружения. Пример хорошо сохранившегося однонефного здания с трансептом — ц. Сан-Пьетро-ин-Валле в Ферентилло, к югу от Сполето (ок. 720–740), завершенная 3 апсидами и увенчанная башней над средокрестием. Церковь Сан-Феличе в Павии (VIII в.; сохр. внешняя стена) представляла собой монументальный однонефный зал с 3 апсидами; уцелела 3-апсидная крипта. Помимо нее в Павии сохр. также крипты лангобардского времени в церквах Сант-Эусебио (VII в., перестроена в XI в.) и Санта-Мария-делле-Качче (VIII в.), от построек X в. — ц. Сан-Джованни-Домнарум. Знаменитый «лангобардский храмик» (Темпьетто), дворцовая капелла (ныне ц. Санта-Мария-ин-Валле, в Чивидале-дель-Фриули, обл. Фриули-Венеция-Джулия, ок. 750), — почти квадратный однонефный зал, перекрытый крестовым сводом (вероятно, более поздним). Его алтарь устроен под более низкой 3-частной эдикулой с цилиндрическим сводом на коринфских колоннах-сполиях. Зап. стена украшена аркатурами с изысканными растительными орнаментами и пристенными скульптурами; их отнесение к лангобардскому времени неоспорно. Наиболее удивительная лангобардская постройка Сев. Италии — еще один темпьетто в Кампелло-суль-Клитунно, к северу от Сполето (ок. 700; Ibid. P. 56), выглядящий как типичный рим. языческий храм — на высоком подиуме с лест-

ницами справа и слева, 2-скатной крышей и 4-колонным портиком в антах; его фасад буквально собран из античных споллий. Позднее происхождение «выдают» перекры-



Темпьетто в Чивидале-дель-Фриули.
Ок. 750 г.

тие нефа цилиндрическим сводом и изначальная алтарная апсида (оформленная элегантным арочным портиком из споллий).

Из построек др. типов следует упомянуть ц. Санта-Мария-ин-Пертика в Павии (677, не сохр.), служившую королевской усыпальницей и представлявшую собой ротонду с 6-колонным обходом с нишами. Не исключено, что к лангобардскому вре-



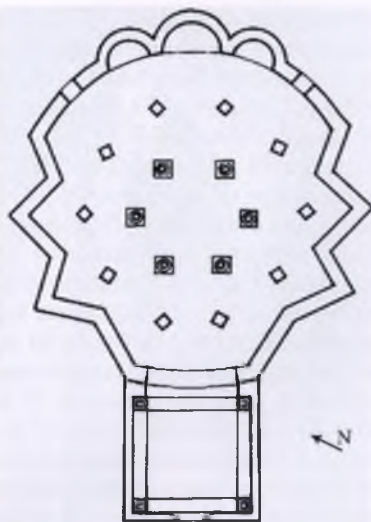
Темпьетто в Кампелло-суль-Клитунно
близ Сполето. Ок. 700 г.

мени может быть отнесена цилиндрическая ц. Сан-Сальваторе в Терни (обл. Умбрия), к-рую датируют между VI и XI вв. (Rotonde d'Italia. 2008. P. 136–138).

Количество построек, сохранившихся от Каролингов, крайне невелико. Примером продолжения равеннской традиции является ц. Санта-Мария в аббатстве Помпоза близ Кодигоро, к северу от Равенны (сер. VIII — сер. IX в., перестроена), — 3-нефная, без трансепта, с одной апсидой (внутри полуциркулярной, снаружи полигональной). К IX в. относится и 3-нефный 3-апсидный план известной ц. Сан-Винченцо-ин-Прато в Милане, раньше целиком датированной каролингским временем. Небольшой, грубо исполненный ансамбль 2-й пол. IX в., — ц. Сан-Лоренцо (лат. крест в плане) и баптистерий — уцелел в Сеттимо-Виттоне, к северу от Ивреа (обл. Пьемонт). Тем же временем датируется церковь мон-ря Сан-Дзено в Бардолино, на оз. Гарда (обл. Венеция), — тоже с лат. крестом в плане, с перекрытой крестовым сводом квадратной башней над средокрестием и 4 колоннами по его углам. Уникальная композиция небольшой ц. Сан-Сатино в Милане (ныне капелла Пьета в ц. Санта-Мария-прессо-Сан-Сатино, до 879, перестроена) — октаконх с куполом на 4 колоннах.

3. Архитектура Юж. Италии. От периода между античностью и романикой (VII—XI вв.) здесь сохранилось значительное число памятников. Однако большую их часть составляют небольшие сельские храмы, в то время как о важных столичных сооружениях известно гораздо меньше. Полюсами архитектуры Юж. Италии были дороманская архитектура, так или иначе связанная с лангобардским Беневентским герцогством и сопредельными герцогствами и городами-гос-вами, и визант. архитектура, развивавшаяся на принадлежащих империи территориях, преимущественно в Калабрии и Саленто. Обе эти традиции влились в течение XI в. в романскую архитектуру норманнов. Архитектура Сицилии, полностью завоеванной арабами в IX в., и Сардинии, все более тяготевшей к Сев. Италии, известна лишь на примере отдельных памятников, тем не менее позволяющих говорить о специфике обеих островных традиций.

Определенное сходство развития архитектуры на территории Кампании и большей части Апулии можно осторожно связывать с центральной ролью Беневента как столицы крупнейшего гос-ва Юж. Италии



План ц. Санта-София в Беневенто

кон. VIII — нач. IX в., с к-рым были тесно связаны как др. лангобардские княжества (Салерно, Капуя), так и номинально подчиненные империи города-гос-ва (Неаполь, Амальфи).

Самое знаменитое и уникальное сооружение Беневентского герцогства — ц. Санта-София в Беневенто (ок. 760–774), построенная герц. Архисом II по образцу капеллы лангобардского кор. Лиутпранда в Павии и ставшая национальным храмом лангобардов после завоевания Сев. Италии Карлом Великим. Ориентация на храм Св. Софии в К-поле подтверждается не только посвящением и общим архитектурным образом храма, в к-ром подчеркнута идея осенения окруженного колон-



Интерьер ц. Санта-София в Беневенто. Ок. 760–774 гг.

нами пространства, но и посвятельной надписью о том, что герц. Арехи «воздвиг здесь храм из паросского камня, Коего образ твоя прежде бессменно являла, Юстиниан, по красе не знавшая равных постройкам» (пер. О. С. Воскобойникова). Санта-София — относительно небольшое сооружение с уникальной компози-

цией, купол к-рого с барабаном покоится на внутреннем 6-колонном обходе, окруженном другим, 10-колонным обходом. Кольцо внешних стен прерывается с востока 3 слабо выступающими полуциркулярными апсидами, с запада — несколькими зигзагообразными выступами, придающими храму звездовидные очертания. Известно еще одно центрическое сооружение — октагональная ц. Санта-Мария-Ротонда в Неаполе (разрушена в 1770).

Центральное место в типологии занимали базиликальные здания. Еще возводились монументальные 5-нефные сооружения, напр. собор в новой Капуя (Сан-Сальваторе-Маджоре-а-Корте, до 960), сохранившийся, но утративший боковые нефы. Шире были распространены 3-нефные базилики, напр. сохранившаяся ц. Санта-Мария-ди-Кубультерия в Альвиньяно (близ Казерты, обл. Кампания, VIII в.) с нефами, разделенными столбами, и активным использованием классических элементов или Сан-Бенедетто в Теано (к северо-западу от Капуя, VIII в.). Раскопками раскрыта базилика Санта-Мария-ин-Инсула в Сан-Винченцо-аль-Вольгурно (к северо-западу от Изернии, обл. Молизе; между 824 и 842) с широким центральным нефом и апсидой; под ней сохранилась крипта Сант-Эпифанио в форме греч. креста. Девятинефная крипта (2-я пол. IX в.) сохранилась в аббатстве Сан-Клементе-а-Казаурия близ Торре-де-Пассери (обл. Абруццо). Уникальной была композиция ц. Санта-Мария-делле-Чинкуэ-Торри в Кассино (обл. Лацио, 778–797; не сохр.), 3-нефное строение имело обход и 5 башен. В трехнефной базилике, раскопанной на территории археологического комплекса рядом с ц. Сантисима-Тринита в Венозе (к северу от Потенцы, обл. Базиликата, V–VI вв.), была апсида-трифоль с полуциркулярным обходом. Эта форма встречается и отдельно: небольшая ц. Сан-Лоренцо в Мезанье (близ Бриндизи, обл. Апулия; между V и X вв.; Puglia preromanica. 2004. P. 249) — храм-триконх с прямоугольным притвором. Возводились однонефные сооружения, напр. церковь аббатства Сант-Анастасия в Понте близ Беневенто (VIII в.) или ц. Аннунциата в Прата-ди-Принчипато-Ультра близ Авеллино (обл. Кампания, VII в., перестроена) с огромным сводчатым нефом, с эллип-

совидной апсидой в туфовой скале и с использованием споллий. Подобно северолангобардским аналогам, такие зальные храмы могли строиться в качестве дворцовых — Сан-Микеле-а-Корте в Капуа (2-я пол. IX в.), сохранившая тройные аркады входа и в интерьере, и Сан-Пьетро-а-Корте в Салерно (между 774 и 787), встроенная в комплекс античных терм.

Специфичной была типология 2-купольных сооружений, весьма характерных в дальнейшем для архитектуры Апулии. Этот тип появляется, судя по всему, на рубеже VII и VIII вв. в Беневентском герцогстве (Ibid. P. 148), хотя датировки этих, преимущественно сельских, грубых по исполнению сооружений очень условны. В Беневенто сохранилась ц. Сант-Иларио-а-Порт-Ауреа (VIII в.) с куполами разной высоты. Ко времени, «когда 2-купольный тип был экспериментальным» (Ibid. P. 116), относят также руинированную ц. Сант-Аполлинаре близ Рутильяно, к юго-востоку от Бари (VIII в.) — небольшое зальное сооружение с 2 купольными сводами, которые могли иметь конусовидные или пирамидальные кровли, и маленькую ц. Сан-Сальваторе в Монте-Сант-Анджело близ Манфредонии (кон. VIII в.). Двухкупольная композиция могла использоваться и в 3-нефных сооружениях: 2-столпный храм в Сеппанибале близ Фазано (обл. Апулия, VIII в.) и 3-частная ц. Санта-Мария-ди-Галлана близ Ории, к западу от Бриндизи (не ранее VIII в.; сохр. только 1 неф). Видимо, в определенный момент эта типология стала модной, т. к. есть пример надстройки обычной 3-нефной базилики Сан-Пьетро- (или Санта-Мария-) ди-Крепакоре близ Торре-Санта-Сюзанна, к юго-западу от Бриндизи (сер. VI в.), с 2 куполами (кон. IX — нач. X в.), для чего были добавлены 2 массивные опоры.

Специфичными для доараб. Сицилии являются т. н. кубы — небольшие кубические бесстолпные купольные храмы с 3 апсидами. Самая характерная — Санта-Доменика близ Кастильоне-ди-Сичилия, на северо-востоке острова (VII–IX вв.). В руинах сохранились кубы Сан-Сальваторе (Тригона) в Вендикари (Читтаделла-деи-Маккари) близ Ното, южнее Сиракуз, и Санто-Стефано в Дагала-дель-Ре, к северу от Катании (VIII — нач. IX в.), с вытянутым в ширину нартексом. Близка к кубам

уникальная ц. Санта-Мария-деи-Черрей (или Сан-Сальваторе) в Рометте, к западу от Мессины. В основе этого здания VIII–IX вв., как считается, находится баптистерий VI в. Его план можно отнести к визант. типу вписанного креста: центральное пространство имеет близкие к октагону очертания и увенчано куполом на 8-гранном барабане, угловые помещения равны подкупольному по высоте. Т. о., композиция имеет неожиданные параллели с ц. Успения в с. Дранда в Абхазии (VI в.).

Для Сардинии, как и в предыдущий период, характерны крестообразные композиции, напр. купольная ц. Сант-Элия в Нуксисе, к западу от Кальяри (VII–X вв.). Представлен также храм типа вписанного креста — ц. Сан-Джованни-Баттиста в Ассемини близ Кальяри (VII–X вв.), одноапсидная, с Г-образными столбами.

Л. К. Масиель Санчес

IV. Византийская архитектура. Влияние форм визант. архитектуры было заметным во всей Юж. Италии, но преобладающим оно было лишь в Калабрии и Саленто, которые никогда не были заняты лангобардами. Новым импульсом для ее развития стало отвоевание импе-



*Церковь Католика в Стило.
Кон. X в.*

рией обширных территорий в кон. IX в. Влияние византийской архитектуры, конечно, не ограничивалось только принадлежавшими империи территориями или только временем, пока империя их контролировала.

Наиболее характерный тип визант. храмостроения — крестово-купольные церкви на 4 опорах, распространившиеся в средневизант. архитектуре после того, как в К-поле Василием I (867–886) была построена ц. Неа. В Юж. Италии существовали многочисленные постройки этого типа. Нек-рые известны только из

письменных источников или сохранились на уровне археологии (ц. Оттимати (Санта-Мария-Аннунциата) в Реджо-ди-Калабрия, снесенная в 1914; руины в Сан-Джорджо-ди-Пьетра-Каппа близ Сан-Лука, к востоку от Реджо-ди-Калабрия, X в.; остатки собора в Кастро в Апулии, X–XI вв.); нек-рые — в перестройках, как ц. Сан-Костанцо на о-ве Капри близ Неаполя (кон. X — нач. XI в.). Др. памятники сохранились целиком, даже с остатками скульптурной и живописной декорации: ц. Сан-Пьетро в Отранто (обл. Апулия; X в., парекклисион XI в.), Сан-Марко в Россано, к северо-востоку от Козенцы, и Каттолика в Стило к юго-востоку от Вибо-Валентии (оба — обл. Калабрия, кон. X в.). Между ними есть незначительные различия, которые касаются прежде всего типа опор в центральном пространстве (колонны или столбы) и наличия куполов или сводов в угловых компартиментах. О предназначении этих памятников нет единого мнения. Высказывались предположения, что 2 калабрийских храма являлись кафоликонами сельских монастырских комплексов (*Falla Castelfranchi*. 2003), а храм в Отранто был старым городским собором. Своеоб-

разен храм-ипогей Санти-Кризанте-э-Дария в замке Ория, к западу от Бриндизи (обл. Апулия, между 870 и 895?), с 9 куполь-

ными сводами. Планы подобного типа использовались также в пещерных храмах, где эти планы каждый раз приспособлялись к конкрет-

ному характеру местности: напр., в пещерной ц. Сан-Сальваторе в Джурдиньяно, в окрестностях Отранто (IX в.), над 3 алтарными ячейками высечены ложные купола в виде концентрических кругов с крестом посередине, над остальными компартиментами наоса имитированы крестовые своды или 2-скатное перекрытие. В др. пещерных церквях Апулии и Базиликаты встречаются разнообразные модификации архитектурных решений, характерных для наземных церквей, таких как ложные купола, стропильное перекрытие или своды.

Наряду с крестово-купольным храмом на 4 опорах другим важнейшим типом в Юж. Италии, особенно в Калабрии и Базиликате, стала однефная церковь, в редких случаях 2-ярусная (ц. Санта-Филомена в Санта-Северине, к северо-западу от Кротоне, обл. Калабрия; X–XI вв.), с нишами диаконника и жертвенника, устроенными в толще алтарной стены. Это простые постройки со стропильным перекрытием или реже с куполом над пресвитерием, как ныне разрушенная ц. Сан-Микеле-Арканджело близ Сан-Кирико-Рапаро (юг обл. Базиликата, X–XI вв.), где купол был поставлен на угловых тропях и снаружи оформлен в виде ступенчато повышающихся концентрических колец, украшенных поясами слепых арок и покрытых черепицей (этот тип куполов продолжал существовать в Апулии и при норманнах). Однефные церкви также трудно датировать, поскольку этот тип получил широкое распространение в последующие столетия и мог применяться для зданий различного назначения. Среди церковных построек более редких типов следует упомянуть баптистерий при соборе Санта-Анастасия в Санта-Северине — круглый в плане, перекрытый куполом на 8-гранном барабане (вероятно, IX в.; *Rotonde d'Italia*. 2008. P. 184–186).

Ряд храмов в Юж. Италии, построенных по романской типологии, имел очевидные черты визант. кладки или декора. К ним относятся однефные храмы с 3-частным алтарем по бенедиктинскому образцу — огромная руина ц. Санта-Мария-делла-Роччелла близ Скуиллаче (обл. Калабрия; кон. XI — 1-я пол. XII в.), осталась лишь алтарная часть, и великолепно сохранившаяся церковь мон-ря Сан-Джованни-Теристис в Бивонджи (обл. Калабрия; 1122) — с трансептом, 3 апсидами и куполом на квадратном основании. Подобные промежуточные положения занимают и нек-рые 3-нефные базилики с 3 апсидами: Санта-Мария-ди-Террети в Реджо-ди-Калабрия (кон. XI в., не сохр.), Санта-Мария-ди-Тридети близ Стаити, к востоку от Реджо-ди-Калабрия (кон. XI в., руина), и Санта-Мария-дель-Патире близ Россано (нач. XII в.).

Очень мало известно о военных и гражданских постройках, возведенных после отвоевания этих тер-



Церковь мон-ря Сан-Джованни Теристис близ Бивонджи. 1122 г.

риторий Византией и имевших важное значение для адм. контроля над старыми и новыми землями. В результате объединения неск. фем, составивших визант. владения в Юж. Италии, был образован катепанат, и его столицей стал Бари, где находился двор катепана, его резиденции, церкви и дворцовые капеллы. В последние годы были выявлены археологические остатки этого адм. комплекса, возникшего в нач. XI в. (*Bari, sotto la città*. 2008).

Л. Риккарди (перевод А. В. Захаровой).

Л. К. Масиель Санчес

Лит.: *Krautheimer R., Frazer A. K., Corbett S. Corpus Basilicarum Christianarum Romae. Vat., 1937–1977. 5 vol.*; *Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. New Haven: L., 1986*; *он же (Краутхаймер Р.). Три христ. столицы: Топография и политика: Рим, Константинополь, Милан. СПб., 2000*; *idem. Rome: Profile of a City, 312–1308. Princeton, 2000*³; *Le Chiese Rupestri di Matera. R., 1966*; *Venditti A. Architettura bizantina nell'Italia meridionale. Napoli, 1966*; *Minuto D., Venoso S. Chiesette medievali calabresi a navata unica. Cosenza, 1985*; *Piva P. Le cattedrali lombarde. Quistello, 1990*; *Chiese e asceteri rupestri di Matera. R., 1995*; *Abbate F. Storia dell'arte nell'Italia meridionale. R., 1997. Vol. 1: Dai longobardi agli svevi*; *Falla Castelfranchi M. La chiesa di S. Marco a Rossano // Daidalos. Reggio Calabria, 2003. Anno 3. N 2. P. 22–31*; *Coroneo R., Serra R. Sardegna Preromanica e Romanica. Mil., 2004*; *Puglia preromanica dal V sec. agli inizi dell'XI / A cura di G. Bertelli. Mil., 2004*; *Brandenburg H. Ancient Churches of Rome from the 4th to the 7th Cent.: The Dawn of Christian Architecture in the West. Turnhout, 2005*; *McClen-don Ch. B. The Origins of Medieval Architecture: Building in Europe, A. D. 600–900. New Haven; L., 2005*; *Bari, sotto la città: Luoghi della memoria. Bari, 2008*; *Rotonde d'Italia: Analisi tipologica della pianta centrale / A cura di V. Volta. Mil., 2008*; *Lombardia Romanica. Mil., 2010. Vol. 1: I grandi cantieri / A cura di R. Cassanelli, P. Piva.*

V. Романская архитектура. XI–XII века явились эпохой расцвета средневековой культуры И., сопровождавшегося существенными изменениями в градостроительстве и архитектуре. С нач. XI в. в архитектуре И. преобладавал романский стиль, к-рый уходил корнями в местную традицию 2 предшествующих столетий. Типология монументальных построек в XI–XII вв. сохранилась в основном без изменений. Преобладающим типом оставались базилики, с трансептом или без него, в качестве соборных, приходских и монастырских церквей. Значительно реже возводились центрические (купольные или шатровые) сооружения, в основном баптистерии. Новая архитектурная мысль преобразовала фасады, а в нек-рых школах итал. романики модифицировала форму опор в связи с изменением структуры сводов: нефы перекрывались последовательно устроенными крестовыми сводами; цилиндрический свод применялся крайне редко. Тем не менее деревянные перекрытия сохранялись над центральными нефами мн. построек Центр. Италии. Характерное для романской эпохи обращение к античности как к источнику важнейших художественных образов отражалось в разработке фасадной пластики, архитектурных деталей и даже эстетических качеств кладки. Как и античному зодчеству, романской архитектуре И. свойственны ясная логика тектонического замысла, спокойная уравновешенность пространств и внешних объемов, строгая ритмика и выверенные пропорции (*Маркузон*. 1966. С. 275). Соединение частично возрождавшихся традиций позднеантичного рим. зодчества, с основами местной раннехристианской и местами дороманской архитектуры Тосканы с одной стороны и Ломбардии — с другой, способствовало разработке принципов нового стиля. Одновременное обращение мастеров и заказчиков Вено и юж. провинций И. к восточнохрист., гл. обр. к-польскому, наследию, преобразило этот стиль, а для храмов Венеции такое обращение оказалось определяющим началом. Особым «оттенком» сакрального настроения, включением ордера в фасадную пластику, широким применением рельефов и антропоморфной скульптуры мастера итал. романики предвосхитили эпоху Раннего Возрождения.

В отличие от предшествующего периода эпоха романики донесла до нас имена архитекторов, прославившихся строительством просторных и величественных соборов: Бускетто, упомянутого в эпитафической надписи на Пизанском соборе; Ланфранко, строителя собора в Модене, рельефы к-рого между 1099 и 1106 гг. исполнял мастер Вилиджелимо — один из основоположников романской скульптуры. Несмотря на распространение общего романского стиля, мн. храмы отличаются исключительной индивидуальностью в реше-



Вост. фасад собора в Модене.
1099 — после 1167 г.

нии пространственных зон, разработке композиций фасадов и архитектурных деталей. Нек-рые из них своеобразны даже на фоне локальных школ, к-рые пережили расцвет в эпоху романики.

Во мн. городах Центр. и Сев. Италии, особенно Тосканы, Эмилии и Ломбардии, от периода романики целиком сохранились крупные здания, а иногда и архитектурные комплексы, фрагменты городской застройки. Собор служил неизменной доминантой главной площади, на к-рой могли также находиться баптистерий, кампанила (звонница), ратуша и епископский дворец. Приходские церкви либо включались в ансамбли небольших городских площадей, либо в застройку кварталов, выходя одним или 2 фасадами на площади и улицы. Будучи меньше по размерам, чем соборы, эти церкви органично сочетались с жилыми и общественными зданиями.

В эту же эпоху развитие получили мон-ри, об ансамблях к-рых можно

судить по сохранившимся аббатствам бенедиктинцев и цистерцианцев, расположенным в основном вдали от городов. Постройки каждого из орденов были своеобразны и часто отличались от церковной архитектуры, развивавшейся в соседних городах. В сравнении с соборами в др. странах Европы итал. городские соборы превосходили монастырские церкви и масштабом, и торжественностью.

Огромное значение для развития городов и мон-рей в И. имели пути, проходившие с севера на юг страны, по к-рым шли в ближневост. походы и возвращались с трофеями крестоносцы. И. в эпоху романики оказалась мостом между Иерусалимским королевством и Ближ. Востоком, с одной стороны, и др. странами Зап. Европы — с другой; историки архитектуры прослеживают влияния зодчества Византии, Армении, Сирии, М. Азии. Это способствовало активному церковному строительству на паломнических путях, напр. на Виа-Франчиджена (или Виа-Ромеа), проходившему через Павию, Лукку, Сиену и Рим, — участке паломнического пути, связывавшего 3 важнейшие святыни христ. Запада: Сантьяго-де-Компостела, Рим и Иерусалим.

Органичным продолжением разнообразных традиций дороманской архитектуры следует воспринимать развитие региональных школ XI–XII вв., каждая из к-рых разрабатывала свой художественный язык и конструктивные приемы. Территории распространения технических и стилистических особенностей этих школ взаимопроникаемы, поскольку существовали миграция артелей, обычай приглашения известных зодчих и почти повсеместное распространение «монастырской» стилистики, единой для каждого из орденов. Наиболее интересными представляются школы Тосканы (внутри ее — флорентийская и пизанская), Ломбардии (охватывающая также Пьемонт), Эмилии (в ней синтезировались 2 упомянутые), Венеции (с ее византизирующими особенностями), Рима (с его неколебимой верностью раннехрист. традиции), Апулии и Сицилии. С этими основными направлениями связаны традиции в других областях, напр. Лигурии, Венето (без Венеции), Марке, Сардинии, Кампании и др., которые в основном получили развитие в XII в.

Образцы романской архитектуры, в наибольшей мере близкие к европейским, — связанные с тем понижением пространственной структуры храма, к-рое нашло наиболее яркое воплощение в архитектуре Франции и Германии, — создавались в основном в Ломбардии, Эмилии и на западе Венето. Ломбардские мастера, развивавшие кирпичные конструкции, создали уже к кон. XI в. новую систему перекрытий из крестовых сводов с нервюрами и на пучковых столбах и даже могли повлиять на ее появление в архитектуре Юж. Бургундии того же времени (Armi. 2004). С деятельностью ломбардских мастеров было связано распространение классической романики не только на севере И., но и в ее центральных провинциях: Тоскане, Умбрии, Марке, Лацио. Стилистические нововведения, придавшие итал. романике своеобразие, связаны прежде всего с Тосканой, к-рой свойственна ориентация на местные античные образы. Мн. установившиеся датировки, особенно церквей в Милане, Комо и Флоренции, подверглись в научной литературе обоснованному сомнению (в данной статье все даты романских храмов Тосканы даются по: Lombardica romana. 2010 и Tigler. 2006).

1. Центры Ломбардии — Милан и Павия — демонстрируют наиболее яркие образцы нового европейского стиля. Для миланской ц. Сан-Винченцо-ин-Прато (вероятно, вскоре после 1000), как и для нек-рых других ломбардских храмов XI в., напр. Сан-Винченцо-ин-Галлиано в Канту (1007) и Санта-Мария-Ассунта в Кальвенцано близ Меленьяно (1037?), характерны конструктивные и художественные черты, напоминающие романский стиль. Однако эти идеи нашли полноценное воплощение, возможно, впервые в европ. архитектуре лишь к кон. XI в. при основательной перестройке базилики Сант-Амброджо в Милане (ок. 1100 — ок. 1140). Строительство нового храма аккумулировало достижения архитектуры XI в. и отразило нек-рые особенности архитектуры XII в., т. к. было завершено, включая систему сводов и атрий, в 1196 г. Три пары столбов сложного сечения создают основу для членения системы перекрытий подпружными арками: 3 западные ячейки центрального нефа перекрыты крестовыми сводами, а восточная,

предшествующая хору (или виме), — 8-частным сомкнутым сводом на тромпах. Подпружным аркам и диагональным нервюрам сводов на фигурных в сечении столбах соответствуют вертикальные тяги. Эти пучковые столбы чередуются со столбами меньшего сечения, благодаря чему пространства боковых нефов условно делятся на меньшие квадраты, перекрытые также крестовыми сводами. Над ними проходят галереи, открывающиеся в сторону центрального нефа широкими арками. Тонкие полуколонки и горизонтальные тяги из мелких арок призваны смягчить впечатление от мощных конструкций и приземистых форм. Эта же роль отведена вертикальным членениям снаружи. Мастера применили сочетание кирпичных сводов и стен с каменными столбами и отдельными арками, а также с бело-мраморным порталом, перспективные арки к-рого покрыты резьбой и рельефами. Еще одним нововведением ломбардских мастеров явилось перекрытие базилики 2-скатной кровлей, зап. фасада — щипцом. В результате перестроек в романскую эпоху сформировался совр. облик миланских церквей Сан-Бабила (90-е гг. XI в.) с характерными для эпохи порталом и купольным барабаном и Сан-Симпличано (XI и XII вв.), фасады к-рой проработаны рядом плоских арочных ниш, напоминающих аркатуру. Большая базилика с трансептом и 3 выступающими апсидами Санта-Мария-Маджоре в Ломелло (1-я четв. XI в.), возведенная на месте церкви VIII в., отражает наиболее характерную для Ломбардии обработку фасадов вертикальными лопатками, поддерживающими фриз из арок. Более суровый облик, с аналогичным оформлением только апсид и присутствием мощных лопаток вдоль фасадов, имеет базилика Сан-Сальваторе в Капо-ди-Понте близ Брешиа (1095). Каждая из крупных ломбардских церквей — Сан-Джованни-Баттиста в Виголо-Маркезе (близ Кастель-Аркуато, обл. Эмилия-Романья; 1008, после 1117), Санта-Мария-э-Сан-Сиджизмондо в Ривольта-д'Алда (после 1030 — XII в.), Санта-Мария-Маджоре в Бергамо (1137 — ок. 1300) и др. — отличается индивидуальными чертами, материалом, но им свойственно стилевое единство, во многом связанное с применением крестовых сводов в интерьере и оформ-



Базилика Сан-Микеле-Маджоре в Павии.
Кон. XI в. — 1155 г.

лением фасадов вертикальными тягами в виде полуколонн, между ними и карнизом проходит традиционный для ломбардских памятников и очень характерный для герм. романики фриз из арок.

Зодчий базилики Сан-Микеле-Маджоре (ок. 1110 — ок. 1130) в Павии подошел к каждому из фасадов индивидуально и с особой тщательностью разработал композицию зап. стены. Пара ее мощных лопаток преобразована в пучки вертикальных тяг, возносящихся под самый карниз. Порталы небольшие и строгих форм. Стена прорезана скомпонованными группами окнами и оформлена горизонтальными лентами рельефов. Завершает фасад ступенчато, на 2 ската расположенная аркада галереи. Двускатная форма не связана со структурой базилики и является решением, продиктованным только фасадной композицией. Торцы рукавов трансепта украшены часто расставленными узкими колонками, тоже на всю высоту этих стен. В ц. Сан-Пьетро-ин-Чель-д'Оро (1136) в Павии аналогичный силуэт позднероманского зап. фасада украшен под самым карнизом переплетенными гирляндами арок. Стена членится парой гладких широких лопаток и горизонтальным поясом из арок. Каждая из 3 частей нижней зоны оформлена рельефной аркой, в среднюю из к-рых вписан портал с откровенно антикизирующим треугольным фронтоном. Выше, в центральном прясле, представлена композиция из окон разных форм, аналогичная той, которая присутствует на ц. Сан-Микеле. В отмеченных павийских храмах, как и в соборе Лукки и в ц. Санта-Мария-Ассунта в тосканском г. Ареццо (кон. XII в. —

после 1221), западные, главные фасады являются декоративными экранами, за к-рыми невозможно предугадать структуру невоочию. В Ареццо он имеет прямоугольную форму и целиком покрыт аркадами. Тенденции к живописной ажурной разработке фасадной плоскости проявились во мн. постройках поздней романики. Интерьеры этих храмов развивают идеи ломбардской романской архитектуры. Эти церкви в Павии демонстрируют богатейший творческий потенциал итал. зодчих и вариативность интерпретаций и совмещений традиций разных регионов, что свойственно постройкам поздней романики практически всех провинций страны.

Своеобразная традиция, отчасти связанная с архитектурой Германии, сформировалась в местности вокруг оз. Комо. С названием озера часто отождествляют упоминающихся в источниках умелых *magistri comacini*; однако, по др. версии, предложенной У. Моннере де Вийяром, это название связано с использованием технических средств (*sum macinis*). Пятинефная ц. Сант-Аббондио в Комо (посвящена покровителю города) была основана в раннехрист. время и посвящена апостолам, а ок. 1050–1085 гг. была перестроена и освящена папой Урбаном II в 1095 г. Ряды круглых столбов, делящих пространство храма, аккуратно выложены мелким камнем на профилированных базах и увенчаны капителями простой формы. Все нефы перекрыты деревом. Крестовые своды присутствуют только над нартексом и служат основой галереи. Снаружи храма мелкий, грубо отесанный известняк сочетается с крупными блоками серого гранита. Портал, мн. окна и их широкие резные обрамления выполнены из больших, чисто отесанных плит светлого и темного камня. Зап. фасад членится лопатками, а боковые и апсида — узкими полуколоннами, как бы поддерживающими вереницу плоских арок, тянущуюся под самым карнизом. Изысканность членений поддержано легкой орнаментальной резьбой и простыми, составляющими часть орнаментов рельефами. Особо среди продольных композиций выделяется базилика Сан-Феделе в Комо (XII в.; первоначально на этом месте был раннехрист. собор, посвященный св. Евфимии), представляющая собой большой триконх с боковыми нефами

вдоль зап. рукава, продолженными обходами за поперечными экседрами. Возможно, композиция восходит к ц. Сан-Лоренцо в Милане. Строгие формы фасадов ц. Сан-Феделе обусловлены гладкими стенами, расчлененными редкими лопатками, и присутствием довольно простых по формам порталов и окон с традиционными, перспективно сужающимися гладкими откосами. Своеобразие форм ц. Санта-Мария-дель-Тильо в Граведоне (сер. XII в.), на сев.-зап. берегу оз. Комо, заключается в сочетании 3-конхового плана с 3-частным алтарем и трилистником апсиды, а также в присутствии галереи над центральным квадратом, который перекрыт стропильной конструкцией, а не куполом.

2. Основными и конкурирующими творческими центрами Тосканы были Пиза и Флоренция. Шедевром пизанской архитектуры является соборный ансамбль — собор Санта-Мария-Ассунта (1064–1120, ок. 1150 — ок. 1180), кампанила (1173 — ок. 1185) и баптистерий (1152–1284). Ансамбль был начат закладкой в 1064 г. грандиозного собора. Имея план в виде лат. креста, эта огромная 5-нефная базилика с трансептом и куполом над средокрестием представляла величие Пизы, одной из могущественных морских республик Средиземноморья. Интерьер расчленен высокими аркадами на круглых колоннах. Центральный неф имеет плоский плафон на основе стропильного перекрытия, боковые нефы перекрыты вереницами каменных крестовых сводов, созданных на единой высоте и служащих основой для галерей 2-го яруса. Наряду с примене-

перехода на тропях — древнейший образец эпохи романики, переключившийся с куполом ц. Санта-Джустина в Падуе (500–507). В отличие от флорентийских, где мрамор выступает в роли облицовки, пизанские церковные сооружения целиком сложены из мрамора. Полихромия активно применяется, но сочетание тонов более сдержанно. В соборе наряду с основным, белым мрамором использован светло-серый и в небольшом количестве красно-охристый. Внутри и снаружи стены сложены полосатой кладкой: широкие беломраморные ряды перемежаются лентами серого мрамора. Фасады структурированы аркатурой, а западный, выше основной аркатуры, содержит еще 4 ряда легких аркад. Аналогичными аркатурами и аркадами украшены кампанила и баптистерий, что придает ансамблю органичное единство. Аркатура апсид и стен основной части собора (1064–1120; с зап. стороны во 2-й пол. XII в. он был удлинен и приобрел новый, богато украшенный фасад) — 1-й известный пример аркатуры в Европе, проявляющий безусловную связь с тектоническими особенностями древнерим. ордера, а также позволяющий выдвигать версии о связи этого мотива с аркатурой арм. храмов VII–XI вв. (*Strzygowski J. Die Baukunst der Armenier und Europa. W., 1918. Bd. 1–2. P. 442–449.*)

Истоки этой архитектуры и вариации ее развития прослеживаются по др. пизанским постройкам и храмам соседних городов Тосканы: базилика Сан-Пьетро-Апостола в Сан-Пьетро-а-Градо близ Пизы (2-я четв. XI в., ок. 1100, ок. 1190), базилика Сан-Паоло-а-Рипа-д'Арно в Пизе (ок. 1131 — ок. 1148, фасад — 80-е гг. XII в.), соседнему баптистерию Сант-

*Собор (1064 — ок. 1180),
баптистерий (1152–1365),
колокольня (1173–1372)
и Кампосанто (1277–1464)
в Пизе*

Агата (2-я четв. XII в.) и собору Сан-Мартино в Лукке (кон. XII в. — 1320).

Характерными для пизанской школы были арки с чередованием клиньев разных оттенков. На фасадах в аркатуру вписывались не только высокие арочные окна, но и круглые окулусы, устроенные в круг-

лых или в диагонально ориентированных квадратных рамах. Аркатура часто присутствует и на боковых стенах выступающего центрального нефа. На зап. фасаде верхние ряды выдвинутых от стены аркад ограничивают пространство галерей, а во многих постройках без галерей аркады, расположенные близко к сте-



Интерьер ц. Сан-Миниато-аль-Монте во Флоренции. После 1077 г.

нам, визуально их имитируют. Памятникам Тосканы и итал. романики в целом свойственны присутствие профилированного цоколя вдоль внешнего периметра стен, орнаментированных карнизов, акцентированных порталов и оконных обрамлений, щедрое применение инкрустации, резьбы и рельефов.

Наиболее характерный образец флорентийской романики — ц. Сан-Миниато-аль-Монте (крипта — между 1038 и 1057, храм — после 1077, фасад — ок. 1130 — до 1176), посвященная св. Мине, согласно традиции — арм. царю. Это 3-нефная базилика, деревянные стропильные перекрытия которой поддерживаются продольными стенами и 2 рядами легких мраморных аркад. Через каждые 3 пролета поставлен крестообразный столб, сформированный из мраморных полуколонн и несущий поперечно направленные арки. Под значительно приподнятой алтарной частью расположена обширная крипта. Единственный, обращенный к зрителю западный фасад украшен мраморной аркадой и облицован инкрустированными и резными панелями. Основной ярус здания занимает



нием крестовых сводов др. преобразованием традиц. интерьера 5-нефной базилики, известной с эпохи имп. Константина Великого, является огромный купол с системой

5-пролетная аркатура. Стройные колонны и профилированные архивольты выложены из темно-зеленого, а базы и капители — из белого мрамора. Контрастное сочетание этих 2 цветов украшает все остальные части фасада, а под щипцом среднего нефа помещена мозаика. Др. примерами развития флорентийского геометрического полихромного декора служат западные фасады ц. Сант-Андреа в Эмполи (ок. 1140) и церкви в мон-ре Сан-Бартоломео близ Фьезоле (Бадиа-Фьезолана, ок. 1150, — упрощенный по сравнению с фасадом Сан-Миниато с более узкими колоннами аркатуры), а также баптистерий Сан-Джованни во Флоренции (ок. 1113 — ок. 1128). Внешние стороны октагона баптистерия в нижнем ярусе членятся парой колонн, а в верхнем украшены 3-пролетными аркатурами. Окна в полях этой аркатуры обрамлены ордерными композициями, античными по характеру.

Активным церковным строительством выделялась и Лукка, где также складывалась своя традиция, во многом схожая с пизанской. Сравнение зап. фасадов собора в Пизе и собора в Лукке (зап. фасад — 90-е гг. XII в. — 10-е гг. XIII в.) демонстрирует изменения в романской архитектуре, произошедшие за короткий период. Количественно архитектурных деталей, насыщенностью декора луккский собор превосходит своего предшественника. Вместо характерных для античной классики дверей с профилированным обрамлением в Лукке присутствует перспективный портал, вплотную вписанный под центральный архивольт аркатуры. Фасад отличают обилие рельефных композиций, отдельных скульптур, основанных на выступающих из стен кронштейнах, применение полихромии на инкрустированных фустах колонн и даже на цоколе. В некоторых храмах Лукки — Сан-Фреддиано (1112–1147), Сан-Микеле-ин-Форо (ок. 1143, фасад — ок. 1220), Санта-Мария-форис-Портам (1174 — после 1190) — присутствует характерный для Пизы мотив арок с клиньями разных оттенков.

Под непосредственным воздействием Лукки и Пизы развивалась архитектура всей западной части Тосканы, растянувшейся вдоль побережья Тирренского м.: монументальностью и изысканностью форм выделяют соборы Сант-Андреа в Карраре



Баптистерий Сан-Джованни во Флоренции. Ок. 1113 — ок. 1128 г.

(1137 — ок. 1235, ок. 1325), Санти-Мария-э-Чербоне в Масса-Мариттима (30–70-е гг. XII в.), Санта-Мария-Ассунта в Вольтерре (до 1109 — после 1120). В рамках этой же традиции вписываются церкви Пистойи — Сан-Джованни-Фуорчивитас (ок. 1162), Сант-Андреа (ок. 1166) и Сан-Бартоломео-ин-Пантано (ок. 1167) — и собор Санто-Стефано в Прато (ок. 1163, после 1211).

Исключительны на фоне тосканского зодчества композиция и оформление монастырской базилики Сант-Антимо (1117 — до 1163), что, очевидно, явилось следствием влияния французской романики. Боковые нефы храма соединены проходом за апсидой. Проход имеет 3 полукруглые капеллы-апсиды, выраженные и во внешней композиции. Полукруглые колонны поддерживают карниз с дентикулами. Кладка и разработка декора апсид монастырской ц. Сан-Леонардо в Армино (2-я четв. XI в.) аналогична ломбардским образцам.

3. С побережьем Тосканы связаны появление и развитие романики на Корсике (Франция) и особенно на Сардинии, где ее появление означало разрыв с предшествовавшей традицией, характерной для юга И. и Вост. Средиземноморья. Трехнефные базилики Сан-Гавино в Порто-Торрес близ Сассари (сер. XI в., большое здание с апсидами на востоке и западе центрального нефа), собор Сан-Симпличо в Ольбии (сер. XI — ок. 1120) и ц. Санта-Джуста в пригороде Ористано (20-е гг. XII в., единственная на Сардинии с криптой), зальная ц. Сан-Никола-ди-Труллас близ Семестене (между Сассари и

Ористано, до 1113, перекрыта 2 крестовыми сводами), Т-образная в плане ц. Сан-Никола в Оттане близ Нуоро (освящена в 1160) активно проработаны нишами и аркатурами по фасадам и содержат богатый резной декор. Архитектура Корсики неск. проще, но нек-рые памятники — однефные церкви Сан-Партео-деи-Мариана в Луччане близ Бастии и Тринита в Ареньо близ Кальви (обе XII в.), 3-нефная Санта-Мария-Ассунта («Ла-Каноника», 1119) в Луччане — содержат выразительные, пластически активные фасады, отражающие и приемы ломбардских мастеров.

4. Выразительностью фасадной пластики и оригинальными решениями интерьеров отличаются соборы городов Эмилии: Санта-Мария-Ассунта в Парме (после 1060 — кон. XII в., фасад 1178), Санта-Мария-Ассунта-э-Сан-Джеминьяно в Модене (1099–1184), Сан-Джорджо-Мартине в Ферраре (нач. XII в. — 1135, фа-



Зап. фасад собора в Модене. 1099 — после 1167 г.

сад XIII в.), Сан-Доннино в Фиденце (после 1117 — кон. XII в.), Санта-Джустина-э-Санта-Мария-Ассунта в Пьяченце (1122–1233). В этих соборах, мраморные фасады к-рых перекликаются с тосканскими образцами, присутствуют порталы с более развитой системой архивольтов и со сводом-сенью, опирающимся с передней стороны на выдвинутые колонны. В остальном они соответствуют общей типологии, окончательно сформировавшейся к сер. XI в. Портал имел широкий профилированный архивольт, обломы к-рого по-

вторяют формы опор, представляющих чередование круглых стройных колонн и прямоугольных уступов. Над уровнем завершения этих опор устраивается широкая перемычка, над к-рой выделяется заглубленное поле тимпана. Все элементы портала — базы, колонны, арки, перемычка и тимпан — могли покрываться инкрустацией, резьбой и рельефами. Они же часто присутствуют по сторонам порталов. В целом широкая традиция поздней романики Эмилии отражала весь спектр разнообразных архитектурных и художественных идей той эпохи.



Интерьер собора в Модене

разных архитектурных и художественных идей той эпохи. Вариативность мышления противодействовала стандартизации даже самых удачных решений.

Черты романики кристаллизовались в соборе в Модене, созданном Ланфранко в результате своеобразного органического соединения свойств тосканской и ломбардской школ. Идея структурирования пространства базилики, заложенная еще в Сант-Амброджо, в Модене развита более простыми, ясными формами, приобретшими вертикальную устремленность и придавшими наосу особую пространственность. Наряду с полуциркульными применены стрельчатые арки, ребра крестовых сводов украшены изящными нервюрами в виде вала. Арочные проемы, открывающиеся из галерей в центральный неф, оформлены 3-частными аркадами на тонких колонках — мотив, известный по ц. Сан-Витале в Равенне. Кирпичные конструкции интерьера, в к-ром из камня испол-

нены только колонны, контрастируют с беломраморными фасадами. Зап. фасад расчленяют мощные лопатки, между к-рыми встраиваются высокие арочные ниши и 3 портала. Нишами украшены и остальные фасады, а также полукруглые снаружи апсиды. Заменяя традиционные для системы ниш пилястры полукруглыми колоннами, Ланфранко приблизил их выразительность к аркатуре. В верхнюю зону, под самые арки ниш, он вписал тройные аркады, за которыми располагалась галерея. Перспективные окна с гладкими откосами, фриз из арочек отражают связь этой архитектуры с ломбардской традицией, но торжественность фасадов, подчеркнутая идеальной кладкой крупными блоками белого, местами розового мрамора и роскошными порталами, напоминает о соборах Пизы и Лукки. Выдвинутые колонны центрального зап. портала и портала на юж. фасаде поддерживают львы, высеченные из розового мрамора. Рельефы, созданные с необыкновенным мастерством Вилджелимо, украшают другие формы порталов, капители аркатуры.

Разные вариации решений зап. фасада представлены в др. соборах Эмилии. В Фиденце композицию фасада с 3 одноярусными порталами замыкают квадратные в плане высокие башни. Рельефный фриз, опоясывающий южную из них, служит объединению 2 соседних фасадов. В Пьяченце все 3 портала решены в 2 яруса, причем верхняя сень представляет собой конху, арка которой опирается на тонкие колонки. Участки горизонтальных аркад над боковыми порталами и протянутые по линии шипца верхние аркады напоминают архитектурное решение ц. Сан-Микеле в Павии. Лизены на фасаде Пьяченцы заменены полукруглыми колоннами, визуально подпирющими верхние аркады. Наиболее широким был фасад собора в Ферраре, перестроенный в готическую эпоху. По сторонам большого портала участки стен делятся вертикальными тягами на 3 зоны, формируют пластическую структуру, очень близкую к моденской. Новое слово в архитектуру интерьера романских соборов вносят круглые в основе столбы собора в Пьяченце. Монументально выразительное, значительно затемненное пространство нефов контрастирует со светлой подкупольной зоной. Переход

к восьмиграннику купола осуществлен усеченными коническими тромпами, в 4 ступени поставленными друг над другом.

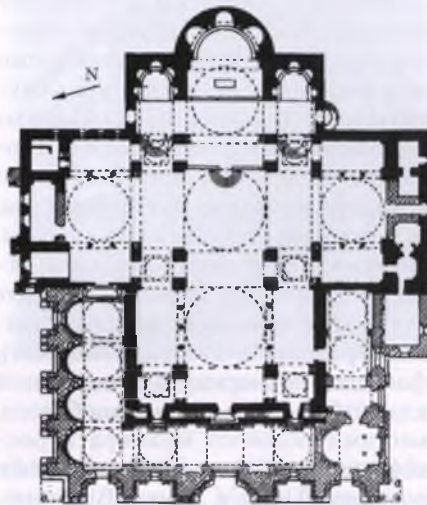
5. В рамках школ Сев. Италии развивалась и архитектура Лигурии. Помимо ломбардского влияния она испытывала, с одной стороны, влияние тосканское, а с другой — французское. Большим базиликам свойственны строгие интерьеры, продолжающие дороманскую традицию. Исключителен интерьер собора Сан-Лоренцо в Генуе (ок. 1100 — ок. 1227, 1297–1312), центральный неф к-рого содержит аркады в 2 ярусах, исполненные полосатой кладкой. Формы зап. фасада определяет 3-пролетный портик: средняя зона оформлена шипцом, боковые — высокими башнями. Внутренний двор содержит по периметру 2-ярусных галерей аркады на сдвоенных тонких колоннах. В др. генуэзском храме Сан-Донат (до 1160–1189) купол над перекрестием трансепта увенчан многоярусной 8-гранной башней. Купол воодружен над последней травеей центрального нефа и в базилике Санта-Мария-Ассунта в Вентимилье (ок. 1050–1080, ок. 1200). Центральный неф с высокими мощными аркадами завершается пластически выразительной апсидой: в ее нижней зоне проходит аркатура, выше — 3 окна в глубоких ступенчатых нишах; гурты украшают конху. Внешнее оформление апсиды содержит округлые вертикальные тяги с капителями, к-рые, как и крупные дентикулы карниза, поддерживают его полку. Такому решению, перекликающемуся с образцами франц. романики, противопоставлен декор стен ц. Санти-Джакомо-э-Филиппо в замке Андора близ Империи (1250), чьи тяги и фризы из ряда арочек связаны с ломбардской традицией.

6. Романика в Венето неоднородна. На начальном этапе она развивалась под непосредственным влиянием Ломбардии и отчасти Эмилии. Это видно по церквям Санта-София в Падуе (до 1106 — после 1123), Санти-Феличе-э-Фортунато в Виченце (перестройка между 1150 и 1183), а также Сан-Дзено-Маджоре (1138 — ок. 1220) и др. храмам Вероны. Тем не менее внутренняя структура базилик с предпочтением низких аркад на круглых колоннах отражает связи с местным ранневизант. наследием (памятники Равенны, Венеции,

Градо), так же как и пристрастие мастеров к особым, изящно прорисованным византинизирующим формам. В этой группе церковей разрабатывалась своеобразная пластика фасадов с частой расстановкой пилястр, с узкими арочными нишами или аркатурами, с украшением рельефами и орнаментами. Пространство ц. Санта-София в Падуе организовано по типично романской структуре: чередование столбов и колонн в центральном нефе, деление нефов на травеи, перекрываемые крестовыми сводами. Боковые нефы продолжены за апсиду, но не связываются между собой амбулаторием. В нижней зоне внешняя полукруглая вост. стена храма изнутри и снаружи оформлена округлыми нишами. Над внешними нишами в 2 ряда устроены галереи, ограниченные снаружи внушительными аркадами. Церковь Сан-Дзено-Маджоре в Вероне, несмотря на подобную структуру аркад в интерьере, содержит стропильное перекрытие над центральным нефом. Стены над аркадами и 3 фасада храма выложены полосатой кладкой с чередованием ряда белого камня с 3 рядами кирпича. Контрастирует с ними зап. фасад, решенный в сдержанном колористическом ключе, но с активной пластикой: пара треугольных в плане лопаток и частые пилястры, поддерживающие фризы из арочек, как и резкие наклоны карнизов, придают фасаду вертикальную устремленность, которую отчасти компенсируют горизонтальная аркада и тяги из арочек. Одна из этих тяг служит основанием фронтона — элемента, встречающегося и на западных фасадах ц. Санта-София в Падуе и Санти-Феличе-э-Фортунато в Виченце. Пластически активно выглядят порталы церковей Вероны, аналогичные порталам храмов Эмилиии. Резьба и рельефные композиции покрывают не только портал Сан-Дзено, но и участки стены между ним и лопатками.

7. Особо выделяются памятники Венеции и близлежащих островов Торчелло и Мурано, отражающие ориентацию венецианцев на Византию в тяге к богатой вост. пластике и полихромии. Собор Сан-Марко в Венеции (1063–1094) представляет собой редчайший памятник эпохи, ориентированный на несохранившуюся юстиниановскую ц. Апостолов в К-поле (сер. VI в.) — и на ви-

зант. стиль в той мере, в какой воспринимали и интерпретировали его итал. мастера зарождавшейся романики. Этот 5-купольный крестообразный в плане собор содержит ритм



План собора Сан-Марко в Венеции.
1063–1094 гг.

и пластику основных форм, не свойственную европ. романике. Интерьер характеризуют предельно обобщенные формы опор, широкие гладкие арки, сферические паруса и купола с кольцевым расположением часто вставленных окон. Мн. детали повторяют визант. образцы, но некоторые (горизонтальные фризы из арок в интерьере, внешнее оформление апсиды, перспективные порталы) выдают почерк романских мастеров. Синкретизм форм не препятствует восприятию целостности образа. Мозаики на сводах и куполах, инкрустированные каменные полы, богатейшее резное и полихромное убранство фасадов дополняют картину. Архитектура ц. Санта-Фоска на о-ве Торчелло близ Венеции (нач. XII в.; здесь и далее в абзаце даты по: Veneto romanico. 2008. P. 89) на-



поминает одновременные визант. купольные композиции т. н. крестово-октагональных храмов. Короткие аркады на мраморных колоннах отделяют центральное ядро интерьера от угловых зон. Двумя ярусами ниш оформлена с внешней стороны апсида храма. В нижней зоне ниши обрамлены мраморными арками на колоннах, а верхние, выложенные из кирпича ниши завершает широкий фриз из треугольников и рядов поребрика. Близкое оформление апсид отмечается на соборе Сан-Марко и на ц. Санти-Мария-э-Дonato на о-ве Мурано близ Венеции (ок. 1125 — 1141), где над нижним ярусом ниш вслед за двойным фризом из треугольников сооружена галерея, ограниченная снаружи аркадой на сдвоенных мраморных колоннах. Трехнефная базилика Санта-Мария-Ассунта на Торчелло (1-я четв. XI в.) отличается от раннехрист. базилик только повышенными пропорциями в интерьере. Однако фасады, включая апсиду, украшены пластичной чередой плоских ниш. В целом это здание обнаруживает близость к романским памятникам Венето.

Церковь Санта-Фоска
на о-ве Торчелло. Нач. XII в.

8. Среди романских храмов Марке выделяются оригинальные композиции — компактные 4-столпные купольные храмы, ярким примером к-рых служит аббатство Сан-Витторе-алле-Кьюсе, к востоку от Сассоферрато (80-е гг. XI в.). Квадратный зал является центральным ядром триконха, основным экседрам которого аккомпанируют апсиды боковых нефов, устроенные в ряд с главной апсидой. Имитирующие колонны круглые, выложенные кладкой столбы и плоские пристенные лопатки поддерживают арки и систему крестовых сводов, которые на едином уровне окружают центральный купол. Между рядами конических троппов выделяется низкий 8-гранный барабан с 4 окнами. Строгий внешний вид постройки оживлен рядами арочек над пряслами фасадов и аркатурой, проходящей по граням высокого барабана. Аналогичны композиции и система внешнего декора ц. Сан-Клаудио-аль-Кьенти близ Ма-



Аббатство Сан-Витторе-алле-Кьюсе.
80-е гг. XI в.

чераты (60-е гг. XI в.) и аббатства Санта-Кроче близ Сассоферрато (сер. XII в.) и другие. Все эти 4-столпные структуры (некоторые из них имеют крипты под всей площадью верхней церкви) слабо напоминают визант. крестово-купольные храмы и скорее всего генетически связаны с герм. 4-столпными церквями (т. н. *Doppelkarpellen*), имеющими аналогичную систему перекрытий из крестовых сводов (*Piva*. 2003. Р. 43), а также имеют много общих черт с центрическими композициями храмов, построенных латинянами на Св. земле (ц. св. Елены в комплексе храма Гроба Господня, арм. собор святых Иаковов — оба сер. XII в.). К зап. углам церкви мон-ря Сан-Клауди примыкают высокие круглые кампанилы. Выложенные из кирпича стены оформлены пилястрами и фризами из арок. В такой же «ломбардской» стилистике возведены многие кирпичные и каменные храмы Марке, напр. ротонда-тетраконх Сан-Джусто в Сан-Марото, к юго-западу от Мачераты (нач. XII в.). Однако и в Марке основным типом церквей были базилики, большинство из них своеобразны. Собор Сан-Кириакко в Анконе (сер. XII — нач. XIII в.) имеет крестообразную планировку благодаря далеко выдвинутому за продольные стены 3-нефному трансепту. Аркады основаны на широко расставленных круглых колоннах. Средокрестие увенчано высоким куполом на гуртах, опускающихся по барабану до парусов, к-рые оформлены мотивами аркатуры и образами архангелов. Роскошный и далеко выдвинутый портал украшает зап. вход. Базиликой франц. типа (с венцом капелл вокруг апсиды) является церковь мон-ря Санта-Мария-а-Пье-ди-Кьенти близ Чивитанова-Марке (XI в., ок. 1125). Компактные пропорции плана и выделение пе-

рекрестия нефа с трансептом высоким куполом, уподобленным башне, отличают монастырскую ц. Санта-Мария-ди-Портоново близ Анконы (70-е гг. XI в.). Примером оригинального решения служит мраморный фасад ц. Санта-Мария-делла-Пьяцца в Анконе (XII в. — до 1223), на котором стоит подпись мастера Филиппо (1210). Он украшен одинаковыми рядами декоративных аркад и скульптурным порталом, импосты портала продолжены резными лентами вдоль всей стены. В полях некоторых звеньев аркатуры вписаны рельефные образы, центральный из которых, Богоматерь Оранта, помещенный под сенью треугольной арки непосредственно над порталом, напоминает визант. образцы. В ц. Санти-Винченцо-э-Анастасио близ Асколи-Пичено (XII в.?) (не окончена?) зап. стена имеет вид экрана, расчерченного узкими вертикальными и горизонтальными тягами на квадраты.

9. Параллели последнему решению можно найти в архитектуре Умбрии, в оформлении фасадов соборов Сан-Руфино в Ассизи (1140–1253) и Санта-Мария-Ассунта в Сполето (ок. 1175–1207); в ц. Сан-Пьетро-фуори-ле-Мура (XII в.) квадраты заполнены скульптурными изображениями. Благодаря решетке из квадратов и четкому делению пилястрами на 3 прясла, а карнизами — на ярусы эти фасады приобрели почти античную ясность, подчеркнутую треугольным



Церковь
Санта-Мария-Маджоре
в Тускании.
Кон. XI — нач. XIII в.

завершением. Интересной деталью является активное использование круглых окон-роз — их 3 в Ассизи и 8 (!) в Сполето. В остальном архитектура Умбрии развивает ломбардскую строительную традицию.

Сходное сочетание ломбардских и классицизирующих форм характерно и для соседних земель — Сев. Лацио. Близки к умбрийским образцам роскошные окна-розы и порта-

лы в ц. Сан-Пьетро (кон. XI в., нач. XIII в.) и в ц. Санта-Мария-Маджоре (кон. XI в., кон. XII — нач. XIII в.) в Тускании. Оригинальной композицией отличается ц. Санта-Мария-ди-Кастелло в Таркуинии (1121–1208): огромная 3-нефная базилика снабжена куполом на круглом барабане в центре среднего нефа. Первостепенным образом чисто ломбардского экстерьерного декора (правда, выполненным в камне, а не в кирпиче) является находящийся в прилегающей к Лацио части Аbruццо комплекс собора диоцеза Вальва — ц. Сан-Пелино в Корфинию, к востоку от Авеццано. Трехнефная базилика (между 1104 и 1124) имеет близкое к триконху решение вост. части: трансепт у вост. стены снабжен помимо центральной 2 апсидами на торцах рукавов. С юга перпендикулярно нефам к базилике примыкает узкий оракторий Сант-Алессандро (1075–1102) с обширной апсидой, служащий переходом к пристроенной к нему с юга кампаниле (1076–1079).

10. Основным типом церквей, особенно соборных, во всех провинциях Сев. Италии служила базилика. Однако были широко распространены и центрические композиции, большинство к-рых восходит к раннехрист. баптистериям (круглым, октагональным или тетраконхам). Другие церкви обнаруживают композиционную связь с октагональными палестинскими храмами, на что часто указывают их посвящение либо погребальная функция, напр. ц. Сан-Пьетро в Асти (10-

20-е гг. XII в.) и Сан-Сеполькро в Болонье (кон. XII — нач. XIII в.). Обычно среднее ядро, основанное на кольцевой аркаде,

окружено обходом с перекрытием из крестовых сводов, над к-рым расположена внутренняя галерея, как, напр., в баптистерии Сан-Джованни в Аграта-Контурбия, к северу от Новары (ок. 930, ок. 1122–1148), в орактории Сан-Томе (Сан-Томмазо-ин-Лемине) в Альменно-Сан-Бартоломео близ Бергамо (рубеж XI и XII вв.) и др. Приемы оформления стен центрических памятников схожи с теми,

к-рые применялись в больших базиликах. Чаще всего стены декорированы фризом из арок, а окна сужаются со сторон интерьера и экстерьера к середине стены: напр., баптистерии в Альяте близ Карате-Брианца, к северу от Монцы (кон. X в.?), и в Арсаго-Сеприо близ Варесе (сер. XII в.). Иногда глубина арок увеличена введением скошенного поля внутри их (баптистерий в Биелле в Пьемонте, XI в., — тетраконх с 8-гранным барабаном), аналогично тому, как это делается под карликовыми аркатурами нек-рых ломбардских построек. В баптистерии Сан-Джованни в Вигола-Маркезе (близ Кастель-Аркуато, к югу от Пьяченцы; нач. XI в.?) нижний ярус оформлен глубокими арками. В Ломбардии использовался также мотив вертикальных тяг и аналогичный фриз из арок: капелла Санта-Кроче при соборе Санта-Мария-Маджоре в Бергамо (тетраконх, 1-я пол. XI в.), ротонда Сан-Лоренцо в Мантуе (посл. четв. XI в. — построен по образцу храма Гроба Господня), завершение собора Санта-Мария-Ассунта в Брешиа (Дуомо-Веккьо или Ротонда, кон. XI — сер. XII в.). Ротондальная капелла Сан-Гальгано на холме Монте-Сьепи, к югу от Сиены (ок. 1180), украшена в экстерьере и интерьере полосами кирпича и белого камня, к-рые имитируют драгоценное дихромное мраморное убранство городских церквей Тосканы. В то же время немногочисленным центрическим памятникам Венето свойственно развитие визант. форм, проявляющееся во внешней отделке окон барабана и внутренней аркатуре барабана в баптистерии Конкордии-Саджиттарии, к югу от Порденоне (рубеж XI и XII вв., триконх). Отдельную группу составляют большие, многоярусные во внешней структуре и оформленные аркадами октагональные баптистерии Ломбардии и Эмилии — в Кремоне (1167–1378) и Парме (1196 — ок. 1270), очевидно связанные с такими постройками Тосканы, как баптистерий Сан-Джованни во Флоренции.

11. В Риме, центре Папского гос-ва, проникновение романских форм происходило с нек-рым опозданием: пик церковного строительства пришелся на 20–30-е гг. XII в. Главной чертой местной архитектуры было обращение к античному наследию, проявившееся гл. обр. в воспроизведении раннехрист. композиций, декора и

орнаментики; принципиально новые формы не изобретались. В интерьерах храмов (исключительно базилик, строившихся из кирпича) и длинных, во весь зап. фасад, портиках применялись колоннады и аркады ионического ордера. Боковые нефы, за редкими исключениями (пресвитерий ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, перестроенный в 1148), не имели галерей. Аркады, отделявшие нефы друг от друга, также были одноярусными и при этом часто оказывались значительно ниже апсиды, так что довольно большие участки стен над ними были прорезаны рядом широких окон (Сан-Клементе, 1118). Перекрытия в основном плоские, на стропильной основе. Встречаются капители и колонны в виде спойлий с античных и раннехрист. построек. Широко использовались фигуративные настенные, а также напольные мозаики типа *opus sectile*, представляющие геометрические рисунки в строго расчерченных рамках. Посреди центрального нефа присутствует изображение омфала, иногда весь пол украшен композицией из 3–4



Церковь
Санта-Мария-ин-Козмедин
в Риме. 1123 г.

омфалов. При всем сходстве каждая из рим. базилик XII в. обладает своеобразными ритмом опор, сочетанием форм, соотношением пространственных зон. В ц. Санта-Мария-ин-Козмедин (1123) нефы разделены 2 парами прямоугольных столбов, между к-рыми размещены аркады на 3 колоннах. В ц. Сан-Кризогоно (1129) ряды ионических колонн несут широкий антаблемент, с уровня которого начинается конха апсиды. Непосредственно над ее завершением устроен плоский кессонированный потолок. Алтарное пространство повышено и решено в виде трансепта. Близка к ней и ц. Санта-Мария-ин-Трастевере (1138–1143); в ее колоннадах использованы спойлии из терм Каракаллы. Самая «романская»

базилика Рима — ц. Санти-Винченцо-э-Анастасио в аббатстве Тре-Фонтане (до 1161–1221). Она выложена из кирпича, с разнопролетными и разновысотными арками над столбами аркад. На западном фасаде окна сгруппированы в композицию и имеют гладкий растроб. Перед базиликой — портик с колоннадой ионического типа. Аналогична ей композиция ц. Сан-Джованни-а-Порта-Латина (1190), хотя аркады интерьера содержат ионические колонны, а внешний портик — аркатуру на ионических колоннах. Центральное пространство характеризуют высокие поставленные боковые окна и огромные окна в апсиде.

Композиция и стиль рим. монастырских дворов (кьостро) своеобразно развивают европ. средневек. традицию. Галерея прямоугольного в плане огромного (25,70×20,65 м) кьостро Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (нач. XII в. — до 1241) ограничена по периметру двора аркадами на столбах и изящных сдвоенных колоннах, в т. ч. крученых. Романские по характеру рельефы сочетаются с профилированными архивольтами и орнаментами сводов и карнизов явно антикизирующего характера. Аналогичен двор

монастыря Сан-Джованни-ин-Латерано (1215–1234), где антаблемент оформлен не только резбой, но и мозаикой с орнаментами и надписью на золотом фоне. Подобной мозаикой с добавлением сюжетных изображений украшен фриз антаблемента ионического портика ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура. Этот тип рим. декора, использующий мрамор, инкрустацию и штучную мозаику для украшения архитектурных элементов, тронов, канделябров, надгробий и т. п., получил название «косматеско» по имени Космати, семьи рим. мастеров XII–XIII вв. При многих церквях Рима строились звонницы — многоярусные башни-кампании с квадратной основой, которые выкладывались из кирпича. Характерным примером служит кампанила ц. Санта-Мария-ин-Козмедин (после 1123) с 3-пролетными аркадами в каждом ярусе.

12. Началом распространения романики в Кампании и Юж. Лацио стало строительство аббатом Дезидерием огромной базилики в аббатстве Монте-Кассино, к северу от Гаэты (1066–1071; не сохр.). Построенный при участии мастеров из Сев. Италии, храм реконструируется как 3-нефная 3-апсидная базилика с трансептом, более высоким, чем кровля центрального нефа. Композиция монастырского храма, включая обширный атриум, была вскоре повторена в грандиозном соборе Сан-Маттео в Салерно (после 1076–1085). Весьма широко распространился упрощенный вариант, без трансепта, напр. построенная тем же Дезидерием церковь в аббатстве Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуа (1072–1087) и ц. Сант-Эустакио в Понтоне близ Амальфи (до 1187; руинирована). Грубый вариант, с каменными столбами вместо колонн-спойлий, — ц. Санта-Мария-делла-Либера в Акуино (1125). Собор Сан-Микеле-Арканджело в Казертавеккья (1113–1153) первоначально также следовал упрощенному плану, но при перестройке (1207–1216) получил трансепт с крестовыми сводами над рукавами и купол на 8-гранном барабане. Трехнефная базиликальная композиция с 3-апсидным трансептом и куполом представлена также церквями Сан-Джованни-дель-Торо (1065–1069) и Санта-Мария-а-Градилло (кон. XII в.) в Равелло близ Амальфи. Ее вариант — ц. Сан-Джованни-а-Маре (известна также как Сан-Джузеппе) в Гаэте (основана ок. 1009–1012; перестроена после 1213?), где трансепт с куполом перемещен в центр базилики. Для Кампании характерны кампанилы, завершенные одним или неск. кубическими ярусами звона, прорезанными бифорием (напр., у ц. Сан-Джованни-дель-Торо). Иногда они имели дополнительный цилиндрический ярус (напр., кампанила собора в Салерно, 1-я пол. XII в.), который в XIII в. фланкировал 4 дополнительными цилиндрическими башенками, что в сочетании с изысканным арабизирующим декором из пересекающихся стрельчатых арок давало весьма причудливый эффект: колокольни при соборах в Казертавеккья (1234), Сант-Андреа в Амальфи (1180–1276) и Санти-Эразмо-э-Марчано в Гаэте (1148–1174; завершение — 1279). Этот характерный для мн. памятников региона арабизирующий декор заим-



Райский дворик собора в Амальфи.
1266–1268 гг.

ствован, по всей видимости, у норманнских памятников Сицилии и распространился только к XIII в. Наиболее яркий декор такого типа украшает Райский дворик (1266–1268) при соборе в Амальфи, окруженный «частоколом» перекрещивающихся стрельчатых арок, напоминающих не только об араб. прошлом, но и о наступившей эпохе готики.

13. Особой интенсивностью строительства, разнообразием композиций и стилистики в романский период отличались Апулия и ее столица Бари — важнейший культовый центр и транзитный пункт паломников на Св. землю. Широко развернувшееся строительство велось здесь из хорошо отесанного камня светлых, охристых и сероватых оттенков.

Церковь Сан-Никола в Бари (1087–1197) — 3-нефная базилика с 6 парами опор, крестовыми сводами боковых нефов и деревянным перекрытием центрального. Трансепт, расположенный непосредственно перед 3 устроенными в ряд апсидами, чуть выходит за линии продольных стен базилики. Между нефами колонны чередуются с парой столбов. Шаг нижних высоких аркад ритмично повторяют 3-частные проемы галерей, расположенных над боковыми нефами. Центральный неф перекрыт стропильной конструкцией, а боковые — крестовыми сводами. Трехпролетной аркадой и широкой аркой-диафрагмой центральный неф отделен от трансепта — самой свет-

лой и просторной зоны. Ее средняя часть обозначена 4 широкими арками и троповым переходом к 8-гранной основе деревянного плафона. Снаружи апсиды скрыты дополнительной стеной, а по боковым фасадам стены содержат ряд арок на мощных пилонах, выравнивающих их до выступов трансепта. По сторонам зап. стены асимметрично устроены 2 прямоугольные в плане башни, что придает ей сходство с храмами Сирии, граничащей с Палестиной. Возможно, этот мотив был воспринят крестоносцами на Св. земле. На фасадах ломбардские по происхождению черты нашли оригинальное воплощение. Стройные лопатки зап. стены основаны на колоннах. Колонны портала опираются на фигуры быков, стоящие не на настиле, а на выступающих от стены кронштейнах. Плоские арки, имитирующие аркатуру, оживляют нижнюю зону фасада. Над ними представлена устремленная вверх композиция из световых проемов. Под карнизами и на левой башне присутствуют фризы из арок, тоже слабо выступа. Простые формы и ограниченность декора не мешают созданию легкой, элегантной композиции.

Храм Сан-Никола послужил образцом для группы соборов, строившихся в XII–XIII вв. вдоль Адриатического побережья Апулии. Будучи однотипными базиликами с выраженной трансептом алтарной частью, эти храмы различаются устройством опор, ритмом аркад, структурами фасадов. Большинство их содержат обширные крипты, а в соборе Сан-Никола-Пеллегрино в Трани (1099 — кон. XII в.) крипта состоит из 2 частей: одна расположена под алтарем, другая — под алтарем и под всем центральным нефом, с выходом перед зап. фасадом, под лестничными маршами. Собор Санта-Мария-Ассунта в Трое, к юго-западу от Фоджи (1093 — ок. 1120), стилистически восходит к традиции Пизы и Лукки: нефы разделяют высокие аркады на колоннах; галереи отсутствуют; исполненные 2-цветной кладкой фасады оформлены аркатурой на пилястрах, с окнами разной формы и с ромбовидными рамами. Пучковые столбы делят нефы в соборах Санта-Мария в Руво-ди-Пулья близ Мольфетты (кон. XII — сер. XIII в.) и Трани, где центральный неф и трансепт имеют стропильное перекрытие. Строгие, крупные формы фасадов

Трани сочетаются с утонченными деталями: порталами, оконными обрамлениями, аркатурами и скульптурами, многие из к-рых представлены на сильно выдвинутых полках-кронштейнах. В отличие от этих базилик собор Сан-Катальдо в Таранто (кон. XI в.— до 1160) устроен крестообразно: концы трансепта значительно выступают по сторонам основного объема базилики. Стены храма оформлены рядами маленьких плоских ниш и карликовыми аркадами. Аркаду содержит и высокий цилиндрический барабан, венчающий средокрестие. Карнизы с дентикулами и формой и декором подтверждают ориентацию мастеров на античные образцы.

Большая группа 3-нефных базилик в Апулии продолжает местную традицию завершения куполами по оси. Один из самых хорошо сохранившихся образцов — ц. Онъиссанти-ди-Кути близ Валенцано, недалеко от Бари (между 1062 и 1078), — 3-нефная базилика с 4 столбами и 3 куполами (квадратные барабаны, пирамидальные кровли) над центральным нефом. В соборе Сан-Коррадо в Мольфетте (посл. четв. XII — нач. XIII в.) романская структура центрального нефа увенчана 3 куполами на парусах, покоящимися на 4 мощных пучковых столбах. Два из них оформлены 8-гранными барабанами (центральный заметно выше восточного), западный — пирамидальной кровлей на квадратном основании. Фасад базилики снабжен 2 высокими кампаниями. Вариация композиции с куполами по оси — квадратная в плане ц. Сан-Леонардо в Сипонто, к западу от Манфредонии (70–90-е гг. XII в.), — где купола есть только над зап. и вост. ячейками центрального нефа, в то время как средняя перекрыта цилиндрическим сводом. Некоторые детали этой композиции видны в ц. Сан-Сеполькро (XII в.) и соборе Санта-Мария-Маджоре в Барлетте (кон. XII в.— 1262). Их центральные нефы перекрыты крестовыми сводами с гуртами, опирающимися на стрельчатые арки. При этом снаружи каждая ячейка перекрытия трактована отдельным глухим маленьким куполом.

Ориентация на византийские образцы очевидна в соборе Сан-Сабинно в Каноса-ди-Пулья (X–XI вв.), к-рый еще не имеет явных черт романского стиля. В основе он является базиликой, центральный неф



Церковь Сан-Никола-Пеллегрино в Трани. 1099 — кон. XII в.

и трансепт которой перекрыты 5-купольными сводами — отражение иконографии ц. Апостолов в К-поле, по образцу к-рой был построен собор Сан-Марко в Венеции. Нефы разделяются низкими аркадами; широкие боковые нефы перекрыты цилиндрическими сводами на подпружных арках. У юж. стены собора расположен т. н. мавзолей Боэмунда (ок.



1111) — купольная постройка компактных пропорций, основной кубовидный ярус и выдвинутая апсида которой украшены аркатурой. Примером группы больших квадратных в плане церквей служит Санта-Мария в Сипонто (нач. XI — нач. XIII в.), ее нижний ярус формирует крипта. Портал, аркатура, а также широкий, украшенный скульптурами карниз эффектно оживляют кубовидный объем здания. Среди других редких композиций — тетраконх Санта-Катерина-д'Алессандрия близ Конверсано (XII в.), к юго-востоку от Бари.

14. Архитектура Сицилии после утверждения норманнов синтезировала итал., визант. и араб. традиции. Крупнейшие постройки норманнской Сицилии — базиликальные соборы в Чефалу, Монреале и Палермо. Собор в Чефалу, к востоку от Палермо (1131–1267), — базилика с трансептом и 2 башнями по сторонам портала западного фасада (окончены к 1240), напоминающими раннехристианские базилики Сирии. В этом храме необычно длинные предальцевые пространства, перекрытия центрального нефа и трансепта деревянные. Повышенные стрельчатые арки, имеющие длинные вертикальные участки у пят, формируют средокрестие. Изящество колонн, обилие декора и колористическое богатство сочетаются с простотой и строгостью композиционного замысла. Близок к этой композиции собор Санта-Мария-Нуова в Монреале, пригороде Палермо (1174 — ок. 1185), в котором перед алтарем выделено 4-столпное средокрестие со стрельчатыми арками. Огромный двор (кон. XII в.) оформлен аркадой, вероятно тонко и причудливо украшенной инкрустацией, резьбой и скульптурой. Венчающие тонкие колонки шапки капителей украшены сценами на библейские сюжеты. Собор Санта-Мария-Ассунта в Палермо (освящен в 1185) также имеет выделенное средокрес-

Интерьер
ц. Онъиссанти-ди-Кути.
Между 1062 и 1078 гг.

тие и по 2 башни по сторонам зап. фасада и по сторонам боковых апсид. Его отличительной чертой является кон-

траст необыкновенно вытянутых нефов и очень высокого монументального трансепта.

В Палермо Палатинская капелла (1130–1143) и ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо, или Марторана (1143), являются базиликами с 3 апсидами, с аркадами на колоннах между нефами и с куполом над перекрестием с трансептом. Арки и стены этих храмов украшены мозаиками, над которыми работали визант. мастера, возможно, столичные. Визант. влияние ощущается в вост. части Мартораны, представляющей собой крестово-купольную структуру на

4 колоннах. К этой древнейшей части здания было пристроено с запада базиликальное завершение. Сохранившийся образец подобной квадратной в плане 4-колонной 3-апсидной церкви — Сантиссима-Тринитади-Делия близ Кастельветрано, 1-я пол. XII в. Центральный неф Палатинской капеллы перекрыт сводом с лепными сталактитами. Цилиндрический барабан прорезают 8 окон. Подкупольный переход этой и др. церквей Палермо резко вытянут в высоту: в парусную основу вписаны своеобразные тромпы в виде ниш. В Марторане представлен один из начальных вариантов эволюции такого купола; между его тромпами находятся большие окна. Фактически тут воплощена одна из древнейших систем подкупольного перехода и освещения, подобная баптистерию Сан-Джованни в Неаполе, с визант. куполом на цилиндрическом световом барабане. В ц. Сан-Катальдо в Палермо (ок. 1160) 3 аналогичных купола перекрывают ячейки центрального нефа 4-колонного зала, в боковых нефзах — крестовые своды. Кубовидной формы основной ярус экстерьера оформлен плоскими арочными нишами. Шаровидные купола, напоминающие араб. образцы, окрашены в красный цвет. В той же стилистике, но строже исполнена ц. Сан-Джованни-дельи-Эрмити в Палермо (1136) своеобразной



Церковь Сан-Пьетро-э-Паоло д'Агро.
1172 г.

над которым возведена кампанила. Монастырский двор при этой церкви имеет аркаду на сдвоенных колонках со слегка стрельчатыми арками. В эпоху романики в Палермо были созданы и др. базилики: Сан-Джованни-деи-Лебброси (между 1071 и 1150), Санто-Спирито (1178); апсиды последней украшены изящными нишами и пересекающимися арочными рамами окон. В уподобленной оборонительному сооружению базилике Санти-Пьетро-э-Паоло-д'Агро, к югу от Мессины (1172), купола в центре храма и перед апсидой имеют переходы в виде необычных, выдвинутых друг над другом тромпов и арок с постепенным сужением пролета купола.

Лит.: *Dartein F., de.* Étude sur l'architecture lombarde et sur les origines de l'architecture romane-byzantine. P., 1865–1882. 2 vol.; *Rivoira G. T.* Le origini della architettura lombarda. R., 1901. Vol. 1; *Annoni A.* Le chiese di Pavia. Mil., 1913. Pt. 1; *Porter A. K.* Lombard architecture. New Haven, 1915–1917. 4 vol.; *Salmi M.* L'architettura romanica in Toscana. Mil.; R. [1927]; *idem.* Maestri comacini e maestri Lombardi // *Palladio*. R., 1939. Anno 3. N 1. P. 49–62; *idem.* Decorazione romanica in Toscana // *Spazio*. Mil., 1951. Anno 2. N 4. P. 1–4; *idem.* Chiese romaniche della campagna Toscana. Mil., 1958; *Thümmel H.* Die Baukunst des 11. Jhs. in Italien // *Römisches Jb. für Kunstgeschichte*. Tüb., 1939. Bd. 3. S. 141–226; *Kühnel E.* Das Rautenmotiv an romanischen Fassaden in Italien // *Edwin Redslob* zum 70. Geburtstag: Eine Festgabe. B., 1955. P. 83–89; *Decker H.* Italia Romanica: Die hohe Kunst der Romanischen Epoche in Italien. W.; Münch., 1958; *Magni M. C.* Architettura romanica comasca. Mil., 1960; *Маркузон В. Ф.* Романская архитектура (XI–XIII вв.): Архитектура Италии // *Всеобщая история архитектуры*. Л.; М., 1966. Т. 4. С. 270–322; *Allarme per Wiligelmo: Ricordo di una mostra*. Modena, 1969; *Zastrow O.* L'arte romanica del Comasco. Como, 1972; *idem.* Scultura carolingica e romanica nel Comasco. Como, 1978; *Moretti I., Stopani R.* Architettura Romanica religiosa nel contado Fiorentino. Firenze, 1974; *Sanpaolesi P.* Il Duomo di Pisa e l'architettura romanica Toscana delle origine. Pisa, 1975; *Smith C.* East or West in 11th Cent. *Pisan Culture: The Dome of the Cathedral and*

its Western Counterparts // *J. of the Society of Architectural Historians*. Chicago, 1984. Vol. 43. P. 195–208; *L'Italia romanica*. Mil., 1986. Vol. 7; *La Sicilia; Belli D'Elia P.* Alle sorgenti del románico: Puglia XI sec. Bari, 1987; *idem.* Puglia romanica. Mil., 2003; *Il Duomo di Pisa, il Battistero, il Campanile*. Firenze, 1989; *Il policromismo nell'architettura medievale Toscana*. Firenze, 1989; *Wiligelmo e Lanfranco nell'Europa romanica: Atti del Convegno*, Modena, 24–27 ottobre 1985. Modena, 1989; *Conant K. J.* Carolingian and Romanesque Architecture, 800 to 1200. New Haven, 1993; *Peroni A.* Acanthe remployée et acanthe imitée dans les cathédrales de Modène, Ferrare et Pise // *L'acanthé dans la sculpture monumentale de l'antiquité à la Renaissance*. P., 1993. P. 313–326; *Kling M.* Romanische Zentralbauten in Oberitalien: Vorläufer und Anverwandte. Hildesheim; Zürich; N. Y., 1995; *Moretti I.* Gli influssi artistici transalpini nell'architettura medievale Toscana: Necessità di un'indagine sistematica // *Atti e memorie della Accademia Petrarca di Lettere, Arti e Scienze*. N. S. Arezzo, 1996. T. 58. P. 21–33; *Montorsi W.* Il Duomo di Modena. Modena, 1999; *Parlato E., Romano S.* Roma e Lazio: Il Romanico. Mil., 2001; *Cervini F.* Liguria romanica. Mil., 2002; *Piva P.* Marche romaniche. Mil., 2003; *Coroneo R., Serra R.* Sardegna Preromanica e Romanica. Mil., 2004; *Armi C. E.* Design and Construction in Romanesque Architecture: First Romanesque Architecture and the Pointed Arch in Burgundy and Northern Italy. Camb., 2004; *Frigeri E.* Il Duomo di Modena tra filosofia e storia. S. Pietro in Cariano, 2004; *Taddei C.* Lucca tra XI e XII sec.: Territorio, architettura, città. Parma, 2005; *Tigler G.* Toscana Romanica. Mil., 2006; *Potenberg E. И.* Искусство романской эпохи: Система худож. видов. М., 2007; *Battistini G., Bissi L., Rocchi L.* I campanili di Ravenna: Storia e restauri. Ravenna, 2008; *Veneto Romanico / A cura di F. Zuliani*. Mil., 2008; *Lombardia Romanica / A cura di R. Cassanelli, P. Piva*. Mil., 2010. Vol. 1: I grandi cantieri; 2011. Vol. 2: I monumenti nel territorio.

А. Ю. Казарян

VI. Готическая архитектура. Архитектура итал. храмов XIII–XIV вв. является результатом взаимодействия итал. художественной традиции (прежде всего романики с присущей ей латентной классичностью, а также визант. влияния и араб. наследия на юге Апеннин) с утвердившейся в др. европ. странах готикой, чье влияние в И. становится ощутимым уже в 1-й четв. XIII в. Отличие итал. готики от французской долгое время было причиной отношения к первой как слабому и искаженному варианту конструктивных и стилистических открытий, имевших место к северу от Альп. Своеобразие готики на Апеннингах связано с культурной и политической ситуацией, а также с характером местных архитектурных традиций, сквозь призму которых воспринимались франц. влияния. В И. схоластика соседствовала с протогуманистическими течениями (Ф. Петрарка, Дж. Боккаччо), а мистика — с радостным



Апсиды собора в Монреале.
1174 – ок. 1185 г.

крестообразной композиции: к 2-купольному наосу примыкает 3-частный алтарь с куполами перед главной и юж. апсидами и крестовым сводом над сев. рукавом трансепта,

мироощущением и поэтическим восприятием христианства, явленным миру Франциском Ассизским и его последователями. Идея готического собора как Космоса, включающего в себя все мироздание (наподобие схоластической суммы), к-рая определяла образный строй франц. готики (Panofsky. 1957), не получила воплощения в итал. архитектуре. Готика И. лишена также мистического и экстазического начал, свойственных готике Франции, Германии и в меньшей степени Англии. Но именно итал. архитектура XIII–XIV вв. продемонстрировала плодотворность соединения таких на первый взгляд противоположных черт, как стрельчатая арка и горизонтальное развитие пространства, каркасность конструкции и подчеркнутая материальность стены, линейность и тектоническая ясность, одухотворенность пространства и отчетливая артикуляция его частей.

Разнообразие культурных и политических условий (в частности, отношений с правящими дворами др. европ. гос-в) объясняют разную степень распространения и разный характер готики в итал. регионах. Церковная архитектура на севере И. (особенно в Ломбардии) испытывала непосредственное влияние европ. готики; в XIV в. для строительства кафедрального собора Санта-Мария-Нашенте в Милане были приглашены нем. и франц. мастера. На юге — в Апулии и на Сицилии — готические храмы строились в период правления королей Анжуйской династии и потому имеют много франц. черт. На Сардинии, оказавшейся в XIV в. под властью Арагонской династии, архитектура развивалась в русле каталонской готики. Представленная единственным храмом — ц. Санта-Мария-сопра-Минерва — готика в Риме почти не имела распространения в связи с прочностью классического наследия и из-за остановки церковного строительства в период «авиньонского пленения» пап в XIV в.

В распространении и сложении художественного языка готики в И. большую роль сыграли монашеские ордены: францисканцы, чья главная орденская ц. Сан-Франческо в Ассизи начала строиться незамедлительно вслед за канонизацией св. Франциска; картузианцы, пользовавшиеся поддержкой ряда герцогских дворов (в частности, Висконти); цистерцианцы, с кон. XII в. зна-

чительно увеличившие свое присутствие в И.; доминиканцы, среди которых были представители крупнейших центров европейской схоластики. Наиболее раннее и активное распространение франц. влияний связано с деятельностью цистерцианского ордена, чьи церкви независимо от места, где они строились, демонстрировали родственность храму обители в Сито, к югу от Дижона (Франция, ок. 1130–1193), который можно считать образцом архитектурного аскетизма готической эпохи. Пользовавшееся огромным влиянием братство св. Франциска благодаря щедрым пожертвованиям быстро приобрело значительные средства на строительство храмов, чей размах и убранство часто плохо согласуются с принадлежностью нищенствующему ордену. Доминиканцы тоже внесли вклад в сложение итал. готики — они поддерживали поиски в области пространственных решений храмов, рассчитанных на большое число прихожан и обладающих хорошей акустикой. Т. о., своеобразное соревнование между францисканцами и доминиканцами, заметное в общественной жизни И. в XIII–XV вв., имело продолжение в архитектуре (Grodecki. 1977. P. 30).

В XI–XII вв. в итал. храмах возникли элементы, превосходявшие те, что стали неотъемлемой частью готической системы. Крестовые своды с ярко выраженными нервюрами (нестрельчатых очертаний) появились в ломбардских храмах (ц. Сант-Амброджо в Милане (1098 — ок. 1140) и др.). Круглое окно-роза на фасаде над центральным порталом получает распространение в итал. храмах романского периода (ц. Сан-Дзено-Маджоре в Вероне, 1138 — ок. 1220, соборы в Трое, 1093 — ок. 1120, и Трани, 1099 — кон. XII в., и др.). Своеобразие итал. храмов готической эпохи определялось тем, что в И. крайне редко использовалась изобретенная франц. мастерами система аркбутанов и контрфорсов. Преимуществами этой системы итал. мастера жертвовали в пользу единства и простоты объема и силуэта здания. Отказ от основополагающего для готики конструктивного новшества не позволял распределять тяжесть свода между пилоном и контрфорсом, находящимся снаружи храма, из-за чего достаточно большой вес должна была нести стена, и поэтому в свою очередь нельзя было прорезать ее

окнами больших размеров и тем самым избавлять пространство храма от господства каменной массы. Там же, где использовались контрфорсы, они, как правило, примыкали прямо к стене и больше напоминали массивные пилястры. Для готических храмов И. характерны незначительный вертикализм и плавное развитие пространства в горизонтальном направлении, использование столбов (вместо сложно профилированных пилонов), поставленных на большом расстоянии друг от друга, благодаря чему движение от входа к алтарю имеет мерный ритм. В отличие от Франции, где главную роль в убранстве готического собора играли скульптура и витраж, в И. наибольшее значение имела фресковая живопись, по-прежнему, как и в романских церквях, заполнявшая обширные простенки между сравнительно небольшими окнами. Фасадные композиции отличались несколько архаизирующей геометрической ясностью, преимущество отдавалось т. н. базиликальному разрезу (композиции, при к-рой разница в высоте центрального и боковых нефов отражалась в устройстве фасада) с окном «розой» над главным порталом и венчающим центральную часть треугольным фронтоном. Перспективные порталы с архивольтами стрельчатых очертаний, как правило увенчанные вимпергами, и аркады-галереи, расположенные на границе ярусов, придают фасадам крупных готических храмов И. пластичность, но не разрушают его плоскость, сохраняющую самостоятельное значение.

В посл. четв. XIV в. готика пережила расцвет в искусстве И. Заметная интернационализация вкусов, свойственная европ. художественной культуре 2-й пол. XIV в., создала для этого благоприятные условия. Но готическое влияние, отчетливо заметное в изобразительном искусстве, в архитектуре (особенно это касается Центр. Италии) было значительно ослаблено замедлением строительной деятельности из-за экономического спада, последовавшего за эпидемией чумы 1348 г.

Наиболее ранние черты готики в архитектуре храмов И. связаны со строительной деятельностью цистерцианского ордена. В обл. Лацио, южнее Рима, почти одновременно возводятся церкви аббатств Фоссанова (между 1163 и 1187–1208) и Кассамари (1203–1217), в плане, объем-

но-пространственном и стилистическом решении близко воспроизводящие образец — церковь аббатства в Сито в Бургундии, к-рая, как и др. цистерцианские памятники того периода, представляет собой образец т. н. упрощенной готики. Каждая из этих церквей имеет 3 нефа, перекрытые крестовыми сводами, ярко выраженный трансепт, прямоугольный хор, фланкированный маленькими, квадратными в плане капеллами, квадратное в плане средокрестие, прямоугольные, вытянутые поперек траверси центрального нефа и сравнительно неглубокие траверси боковых нефов. Нефы разделены довольно тонкими пилонами с приставленными к ним полуколоннами. В Фоссанове крестовые своды центрального нефа не имеют нервюр, тогда как в Касамари использованы нервюрные своды. Аналогичный план, умеренная высота сводов, почти полное отсутствие декора характерны и для главных церквей др. цистерцианских аббатств: Сан-Гальгано близ Сиены (1218–1262, освящена в 1288; руинирована; в строительстве предположительно принимали участие мастера из Касамари (*Argan*. 1937. Р. 16)), Санта-Мария-Арабона (обл. Абрुццо; 1197–1208), аббатств Кьяравалле-делла-Коломба (близ Фиденцы, обл. Эмилия-Романья; после 1145 — нач. XIII в.), Санта-Мария-ин-Кастаньола в Кьяравалле (близ Анконы, обл. Марке; после 1147–1172) и ок. десятка др. церквей. Храм крупнейшего в Ломбардии цистерцианского аббатства в Кьяравалле близ Милана (между 1150 и 1160–1221), начало строительства которого относится к романскому периоду, имеет отличия: расположение траверс в главном и боковых нефах демонстрирует верность т. н. романской связанной системе (одной траверсе центрального нефа соответствуют 2 траверсы в боковых нефах), а средокрестие венчает высокая башня.

Влияние цистерцианских образцов очевидно в ц. Сант-Андреа в Верчелли (1219–1227) и др. храмах Пьемонта XIII–XIV вв., в которых заметно взаимное проникновение романских и готических черт. Так, в Сант-Андреа, с ее романским 2-башенным фасадом, четко выявленным трансептом, мощной башней над средокрестием, романской декоративной аркатурой, снаружи применена система аркбутанов и контрфорсов, ребра крестовых сводов поддерживают нервюры,



Церковь Сант-Андреа в Верчелли.
1219–1227 гг.

а арки, разделяющие нефы и траверси внутри нефов, имеют стрельчатые очертания, в центральном нефе тонкие колонки-лизены тянутся от пола до основания сводов. Но несмотря на большое число готических черт, объемное решение и характер пространства остаются преимущественно романскими.

В XIII в. готические конструктивные и декоративные элементы проникали в романские храмы в ходе продолжавшегося строительства или реконструкции. Примеры тому — городские соборы Генуи, Фиденцы, Пьяченцы, Феррары. В соборе Сан-Лоренцо в Генуе (ок. 1100 — ок. 1227, 1297–1312) перспективный центральный портал 2-башенного фасада (ок. 1210 — ок. 1227) имеет стрельчатые очертания, нефы разделяет аркада на готических колоннах, к-рые заменили стоявшие на их месте романские. Собор Сан-Доннино в Фиденце (кон. XI — нач. XII в.) при реконструкции в кон. XII в. получил нервюрные готические своды в центральном нефе; 6-частными нервюрными сводами перекрыт центральный неф романского собора Санта-Джустина-э-Санта-Мария-Ассунта в Пьяченце (обл. Ломбардия, 1122–1233). Характерные готические декоративные элементы (2-частные арки стрельчатых очертаний с ажурными архивольтами, опирающиеся на тонкие витые колонки, и др.) были включены в убранство главного фасада собора Сан-Джорджо в Ферраре (нач. XII — сер. XIII в.).

Наиболее ранний итал. храм, в котором готические черты не являются частью романско-готического «спла-

ва», а выступают сами по себе, — ц. Сан-Франческо в Ассизи (обл. Умбрия, 1228–1253). Церковь разделена на верхнюю и нижнюю; верхняя состоит из единственного просторного нефа, перекрытого каменными нервюрными сводами. На стенах нервюрам соответствуют пучки тонких колонок. Довольно большие окна подчеркивают зону клеристория, однако расположенные в нижней части стен эпизоды фрескового цикла, представленные в виде отдельных прямоугольных «картин», уравнивают вертикальное движение горизонтальным, сообщая пространству церкви тектонику, близкую к классической. Росписи стен и сводов, включая декор нервюр, демонстрируют приверженность итальянской готики к декоративности. Церковь Сан-Франческо в Ассизи в той или иной мере стала образцом для мн. храмов в Умбрии (Санта-Кьяра в Ассизи, 1255–1266; Сан-Франческо в Гуальдо-Тадино, сер. XIII в. — 1315; Сан-Франческо в Терни, 1265–1445; Сан-Джироламо в Нарни, XIII в.; Сан-Фортунато в Тоди, 1291–1348, и др.) и за ее пределами.

1. Период распространения готики в обл. Тоскана приходится на время раннего гуманизма XIII–XIV вв. Классифицирующие тенденции, ясно ощутимые в лит-ре и изобразительном искусстве Проторенессанса, не были препятствием для распространения заальпийских влияний в церковной архитектуре. Почти одновременно с ц. Сан-Франческо в Ассизи возводился городской собор Санта-Мария-Ассунта (1229–1370) в Сиене. В 1339 г. работы были остановлены и Ландо ди Пьетро разрабатывал проект, согласно к-рому перпендикулярно практическому завершению тогда собору должно было быть пристроено 3-нефное продолжение, к-рое превратило бы собор в трансепт нового храма. Осуществлению проекта (от него осталось 2 арки снаружи юж. нефа) помешала чума 1348 г.; в 1357 г. он был окончательно свернут. Структура пространства говорит о том, что автору проекта собора были знакомы храмы итальянской романники, а устройство готических пилонов — о том, что он имел опыт строительства готических зданий (*Argan*. 1937. Р. 53). Полосатая кладка стен и пилонов отчасти скрадывала их высоту, а сильно вынесенный карниз над аркадой не позволял вертикальному



Интерьер собора в Сиене.
1229–1370 гг.

направлению доминировать в интерьере. Заданный пилонами ритм резко прерывался необычным 6-угольным в плане пространством средокрестия, перекрытым обширным куполом на трюпах. Фасад с 3 перспективными порталами, окном-розой, 3 высокими треугольными фронтонами и 2 башнями по бокам устройством напоминал фасады готических соборов Франции, однако его плоскостный и подчеркнuto декоративный характер значительно отдалял его от французских образцов.

Некоторые черты декоративного убранства Сиенского собора заметны в соборе Сан-Дonato в Ареццо (обл. Тоскана, 1278–1511). Он же стал главным образцом для собора Сан-Лоренцо в Гроссето (обл. Тоскана, 1294–1402, Соццо Рустикини; фасад — 1840–1845), в строительстве к-рого принимали участие сиенские мастера. Сиенец Лоренцо Майтани был главным (1305–1330) на строительстве собора Санта-Мария-Ассунта в Орвието (обл. Умбрия, 1290 — сер. XIV в.). Собор в Орвието имеет открытые стропильные перекрытия центрального нефа. В плане отчетливо выделен трансепт, не интегрированный в основное тело собора в отличие от современных ему франц. образцов. Отсутствие отстоящих от основного объема контрфорсов и аркбутанов позволяет отчетливо видеть разницу в высоте центрального и бокового нефов. Предельно ясная и уравновешенная композиция собора отражена и в структуре его фасада (1310–1591), основные вертикальные членения к-рого строго соответ-

ствуют 3 нефам. Щипцовые фронтоны, фланкированные пинаклями, венчают среднюю и боковые части фасадов, вимперги — 3 перспективных портала. Непрерывный карниз, завершающий нижний ярус, окно-роза, вписанное в четко читаемый квадрат, подчеркивают равновесие между вертикалями и горизонталями. Фасад позже был украшен мозаиками, что еще больше сделало заметной его плоскостность.

Готические влияния, столь явные в изобразительном искусстве Пизы 2-й пол. XIII–XIV в., в архитектуре представлены единичными памятниками. К этому периоду относятся отдельные этапы возведения ансамбля Пизанского собора, его кампанилы, баптистерия и кладбища Кампосанто. Наиболее ранним является собор Санта-Мария-Ассунта (1064–1120, ок. 1150 — ок. 1180), к-рый построен в романских формах, за исключением ажурного барабана купола. Баптистерий (1152–1284, 1358–1365) первоначально должен был



Собор в Орвието.
1290 г.—сер. XIV в.

быть завершен в формах, аналогичных собору, и иметь конусообразное перекрытие наподобие перекрытия ротонды Св. Гроба в Иерусалиме. Но когда строительство возобновилось после перерыва, его верхние ярусы получили готический декор в виде вимпергов и пинаклей, а баптистерий был перекрыт куполом сложной формы. Достройка в готический период гораздо меньше сказалась на облике кампанилы (1173 — ок. 1185, после 1275, 1350–1372), завершенной в формах, аналогичных формам

собора. Наиболее цельный готический облик имеет Кампосанто (1277–1464), в организации пространства к-рого большую роль играет аркада стрельчатых очертаний. Готический декор в сер.— 2-й пол. XIII в. приобрела однонефная, перекрытая на 2 ската ц. Санта-Катерина-д'Алессандрия (1251 — ок. 1330). На левом берегу р. Арно была построена небольшая готическая ц. Санта-Мария-делла-Спина (1323–1360; разобрана и полностью переложена в 1871).

Значительно больший размах получает строительство готических храмов во Флоренции. Церковь Санта-Мария-Новелла (ок. 1246 — ок. 1360) была начата по инициативе членов доминиканского ордена и должна была быть просторной и иметь хорошую акустику. Не будучи монастырской, она не нуждалась в обширном хоре, поэтому он пропорционально меньше, но устроен аналогично хору в Фоссанове — выраженный короткий трансепт, квадратная главная апсида с 4 капеллами, фланкирующими ее попарно. Каменные своды в центральном нефе были одновременно и данью новой, идущей из Франции, моде, и средством улучшить акустические свойства церковного пространства. Церковь Санта-Мария-Новелла просторна, каждой квадратной травее центрального нефа соответствует широкая, но неглубокая травее бокового нефа, что еще раз подчеркивает главенство центрального, не столько возвышенного, сколько спокойного и ясно обозримого, пространства — эффект, отличный от того, к-рый в храмах аббатств в Фоссанове, Касамари, Сан-Гальгано с их значительно более узкими травеями центрального нефа и соответственно более частым расположением главных опор. Высота аркады почти равна высоте клеристория, отчего линия перекрытий кажется ниже. Нервюры и архивольты арок, пилоны и приставленные к ним, сильно вытянутые полуколонны с растительными капителями, близко напоминающими коринфские, выделены темным pietra serena на фоне светлой штукатурки стены. Интерьер ц. Санта-Мария-Новелла представляет собой компромисс между новой франц. конструкцией и итал. чувством пространства с его размеренным, классицизирующим характером. Церковь Санта-Мария-Новелла стала прототипом ц. Санта-Мария-сопра-Минерва в Риме (1280 —

сер. XIII в., фасад завершен в 1453), также принадлежащей доминиканскому ордену. В строительстве последней предположительно участвовали те же мастера, что возводили ц. Санта-Мария-Новелла (Ibid. P. 82). Довольно близким по времени и композиционным принципам (однако в архитектурном отношении менее совершенным) храмом является готическая ц. Санта-Тринита во Флоренции (предположительно Никола Пизано или Нери ди Фьораванти, 1258 — ок. 1405; фасад — 1593–1594, Бернардо Буонталенти). Др. флорентийские храмы, в к-рых продолжались эксперименты, начатые в Санта-Мария-Новелла, — ц. Санта-Кроче и собор Санта-Мария-дель-Фьоре.

Арнольфо ди Камбио — выдающийся скульптор и архитектор Проторенессанса, ученик Никола Пизано, — упомянут в строительных документах собора Санта-Мария-дель-Фьоре как «прославленный строитель церквей» (Murray. 1963. P. 24–26). Отчасти по этой причине ему кроме собора приписывают проекты Бадии (1285–1310) и ц. Санта-Кроче во Флоренции. Санта-Кроче (1294/95 — ок. 1385) — главная францисканская церковь Флоренции. Центральный неф имеет открытые стропильные перекрытия, сходные с перекрытиями ранних церквей тосканской романики (напр., Сан-Миниато-аль-Монте во Флоренции). В центральном нефе компартименты примерно в 1,5 раза больше в ширину, чем в длину, в то время как пропорции компартиментов в боковых нефках прямо противоположные: в этом сказывается определенная близость к цистерцианским базиликам. Разделяющая нефы аркада стрельчатых очертаний опирается на массивные 8-гранные столбы с листовными капителями, зона клеристория четко отделена от аркады промежуточным карнизом на декоративных консолях, к-рый подчеркивает горизонтальное движение.

Размах строительства собора Санта-Мария-дель-Фьоре (план 1294, Арнольфо ди Камбио; окончательный план 1351, Франческо Таленти) в значительной степени определялся соперничеством с Пизой и Сиеной — городами, обладавшими большими городскими соборами. Судя по сохранившимся фрагментам облицовки, Арнольфо ди Камбио предполагал выполнить декорацию фасада

собора в «инкрустационном стиле» (Romanini. 1983. P. 9–10). Трехнефный собор имеет широкий центральный неф, состоящий из 4 почти квадратных в плане травей, и обширную алтарную часть, подобную центрическому храму. В отличие от Санта-Кроче собор имеет сводчатое перекрытие центрального нефа (крестовые своды с нервюрами). Зона ар-



Кампанила собора во Флоренции.
1334–1358 гг.

кады, разделяющей нефы, отделяется от зоны клеристория рельефным карнизом, как в Санта-Кроче. Кульминацией мерного торжественного движения от входа к алтарю становится просторный октагон средокрестия с примыкающими к нему гранеными капеллами. Его внешний объем имеет общие черты с 8-гранным романским баптистерием, расположенным на площади перед главным фасадом собора. Отдельно стоящая кампанила (начата в 1334 Джотто, затем работу продолжил Андреа Пизано, завершена в 1359 Таленти), декорированная в духе тосканского «инкрустационного стиля», напоминает в плане сложно профилированный готический пилон.

2. Образцами нового, конструктивного языка являются возведенные в XIII–XIV вв. церкви Болоньи: Сан-Франческо (Марко да Брешиа, 1236–1263; кампанила, 1397–1402, Антонио ди Винченцо) и Сан-Петронио (Антонио ди Винченцо, 1390–1479; окончена в 1658). Церковь Сан-Франческо демонстрирует принципиальные черты готической архитектуры: систему аркутанов и контрфорсов, а также впервые в итал. архитекту-

ре этого периода — венец капелл вокруг главной алтарной апсиды. В то же время выверенные соотношения масс, использованные в отделке интерьера контрастные сочетания кирпича и штукатурки говорят о близости церкви к традициям ломбардской романики. Некоторые мотивы ц. Сан-Франческо были использованы при строительстве ц. Сан-Петронио. Однако план ц. Сан-Петронио больше напоминает планы тосканских готических церквей, прежде всего Санта-Мария-Новелла: просторным квадратным в плане травеям центрального нефа соответствуют неглубокие травей боковых нефов, в к-рые в свою очередь выходят по 2 капеллы, образующие своего рода малые боковые нефы. Главный неф не слишком превышает по высоте боковые нефы, из-за чего интерьер храма лишен пространственных контрастов, свойственных памятникам заальпийской готики.

3. В Ломбардии первые памятники готики связаны, как и во многих др. землях И., с цистерцианским строительством (аббатство в Кьярвалле и др.). Но дальнейшая судьба готики уникальна: в Милане возводится собор Санта-Мария-Нашенте, в проектировании к-рого ведущую роль вместе с итальянцами играли иностранные мастера (1386–1813, Симоне де Орсениго, Никола де Бонавентура, Джованни де Грасси, Джованни ди Фрибурго, Энрико ди Гмюнд, Ульрико Энзинген, Жан Миньо — Ackerman. 1949. P. 85). По устройству миланский собор наиболее близок к собору в Кельне. В соборе использована развитая система аркутанов и контрфорсов, трансепт и обширный хор с венцом капелл интегрирован в тело собора, пространство во всех 5 нефках подчинено стремительному вертикальному движению, большие стрельчатые окна украшены витражами. Высота подъема сводов в центральном нефке составляет 45 м, что на 3 м меньше, чем в недостроенном соборе в Бове. Собор, в процессе длительного строительства приобретший множество разновременных и разностилевых включений (особенно хорошо они заметны на его главном фасаде), не имел подражаний и остался уникальным памятником. Десятилетием позже закладкой собора герц. Джан Галеаццо Висконти начал строительство ансамбля картузианского монастыря под Павией. Церковь-санктуарий

Мадонна-делле-Грацие (1396–1560, Марко Солари, Гуинифорте Солари, Джованни Антонио Амадео; братья Мантегацца, Дольчебуоно, Бенедетто Бриоско, Кристофоро Ломбардо, Галеаццо Алесси) должна была стать усыпальницей Висконти. Она состоит из 3 нефов и обширного центрального хора; центральный неф к 1465 г. был перекрыт крестовыми нервюрными сводами. Значительная часть храма завершалась в период, когда приемы ломбардской архитектуры все больше впитывали ренессансные мотивы, сохраняя, однако, приверженность к дробному и линейному декору и многоставному способу организации пространства, характерным для готики.

4. Наиболее ранние готические храмы Венето демонстрируют определенную близость к храмам Болоньи. В ц. Сант-Антонио (Иль-Санто) в Падуе (1232–1310; XIV–XV вв.) наблюдается взаимное проникновение черт визант. (пространственная схема собора Сан-Марко в Венеции), романской (двускатный фасад) и готической архитектуры. К последним относятся арбутаны и контрфорсы, а также венец капелл вокруг алтарной апсиды, к-рый и заставляет вспомнить ц. Сан-Франческо в Болонье. Если в ц. Сант-Антонио снаружи господствуют «венецианские» купола, то внутри наибольший эффект производит сочетание линейно артикулированных масс и обширных, высоких пространств.

Церкви Сан-Николао в Тревизо (кон. XIII – нач. XIV в.) и Сант-Анастасия в Вероне (1290–1471), выстроенные преимущественно из кирпича и перекрытые деревянными «корабельными» сводами, внутри разделены на 3 нефа высокими круглыми столбами с готическими капителями. Просторным квадратным ячейкам центрального нефа соответствуют неглубокие, перекрытые крестовыми сводами травеи боковых нефов. Незначительная разница в высоте тех и других придает пространству храмов зальный характер. То же можно сказать и о пространстве ц. Сан-Лоренцо в Виченце (1185; реконструкция — 1280 — XIV в.), несмотря на то что здесь центральный неф перекрыт крестовыми нервюрными сводами. Свет заливает пресвитерий благодаря близко расположенным друг к другу узким и высоким готическим окнам, прорезающим апсиду главного алтаря. Аналогич-

ным образом устроено и пространство самых крупных готических храмов Венеции — Санти-Джованни-э-Паоло и Санта-Мария-Глорियोза-деи-Фрари.

5. В XII–XV вв. фасад собора Сан-Марко в Венеции (IX в., реконструкция XI в.; фасад XII–XVI вв.) при-



Фасад собора Сан-Марко в Венеции. XII–XVI вв.

нял окончательный облик: верхний ярус его обширного нартекса, охватывающего с 3 сторон зап. рукав креста, приобрел готические килевидные завершения закомар и пинакли между ними. В XIV в. в Венеции возводится неск. церквей с готическим декором. Монастырская ц. Сант-Альвизе (нач. XIV в. — 1388) имеет гладкий фасад с треугольным завершением с круглым окном над порталом, которое окончено килем с 2 плоскими декоративными пинаклями по бокам. Аркатура, бегущая по верхнему ярусу фасада (отголосок романской традиции), выделена стрельчатymi очертаниями. Храм имеет неф с плоским перекрытием. В интерьере, над входом, сохранился один из наиболее ранних образцов подвесных хоров, предназначенных для монахинь. Церковь Санто-Стефано (1294–1325; портал 1438–1442) представляет собой вариант «упрощенной готики» (*Fanzoni, Di Stefano*. 1976. P. 119): в ней отсутствует трансепт, 3 нефа разделены простыми мраморными колоннами, поддерживаемыми деревянный «корабельный» свод. К сер. XIV в. определился тип большого венецианского монастырского храма и были возведены главные готические храмы Венецианской республики — доминиканская ц. Санти-Джованни-э-Паоло (1246–1430) и францисканская

ц. Санта-Мария-Глорियोза-деи-Фрари (1340–1433). Церковь Санти-Джованни-э-Паоло имеет план в виде лат. креста, 3 нефа и трансепт, большие боковые капеллы завершены полигональными апсидами с высокими окнами стрельчатых очертаний. Арки, разделяющие нефы, также стрельча-

тых очертаний, опираются на толстые каменные пилоны, связанные между собой деревянными балками. На фасаде более высокая центральная часть украшена изящными пинаклями, большо-

му круглому окну над центральным порталом соответствуют 2 меньших круглых окна в боковых частях и еще одно — под декоративным карнизом, венчающим центральную часть. Церковь выстроена

из кирпича; исключение составляют пилоны, разделяющие нефы, и декоративные элементы из камня.

Церковь Фрари во многом аналогична ц. Санти-Джованни-э-Паоло, но ее 3-частный фасад более декоративен: переходы от низких боковых частей к более высокой центральной решены в виде 2 фигурных ступенчатых полуфронтонов, центральную часть венчают 3-скатный фигурный фронтон и круглые пинакли. В значительно упрощенном виде устройство и декоративное решение обоих храмов нашли продолжение в небольшой кирпичной ц. Мадонна-дель-Орто (XIV–XV вв.): 3-частное устройство пространства и фасада, круглое окно над центральным порталом, «дублированное» маленьким под самым щипцом центральной части фасада, декор из белого камня. В отличие от упомянутых церквей в Мадонна-дель-Орто на фасад выходит два 4-частных готических окна, боковые части фасада увенчаны арочными галереями со статуями. Еще одной крупной готической церковью Венеции является Санта-Мария-дель-Кармело (XII в. — 1348; реконструирована в XVI в.), к-рая имеет план, сходный с планами церквей Санти-Джованни-э-Паоло и Фрари, но без трансепта. Образцами поздней готики являются венецианские церкви Санта-Мария-делла-Карита (XIV в. —

1445, с 1441, Бартоломео Бон), Сан-Джованни-ин-Брагора (XV в.) и Сан-Грегорио (перестроена в XV в.) — 3-нефные, с круглым окном на фасадах, разделенных на 3 части плоскими лопатками. Трехлопастное завершение фасада послужило примером и отправной точкой для фасадов ренессансных церквей Мауро Кодусси в кон. XV в.

6. Язык готической архитектуры, конструктивные и пространственные эксперименты, продолжавшиеся в Венеции и на Тераферме, в Умбрии и Эмилии, в XIII в. проникают в Марке. Готические черты приобретали внутреннее пространство романского собора Санта-Мария-Маджоре в Фано (ок. 1140, изнутри значительно реконструирован в XVI в.) и романской по происхождению ц. Сан-Марко в Ези (XII–XIII вв.). Более выраженный готический характер имеет ц. Сан-Франческо в Асколи-Пичено (1262 — XIV в.), где, несмотря на нервюрные своды и высокие узкие готические окна в апсиде, внутреннее пространство все еще сохраняет романский характер: в нем доминирует массивная пластика, к-рая соединяется со стремлением к крупным пространственным членениям. Готические формы, еще более погруженные в романское понимание пространства и массы, характерны и для ряда храмов Пезаро, Фабриано, Анконы.

7. В Абруццо романские традиции в архитектуре играли большую роль на протяжении XIII–XIV вв., но в XIII в. готические влияния проявились в храмах цистерцианских аббатств Санта-Мария-Арабона в Маношпелло (1197–1208), Санто-Спирито-д'Окре (основано в 1222) и др. В ц. Санта-Мария-Маджоре в Ланчано (нач. 1227) новые конструктивные элементы (нервюрные своды, стрельчатые арки и т. д.) соседствуют с романским чувством формы и декоративными мотивами, характерными для архитектуры Апулии времен Фридриха II (*Argan*. 1937. P. 87). В фасадах ряда церквей XIII–XIV вв. заметна тяга к светотеневым и колористическим эффектам. На прямоугольном фасаде романского собора в Атри (освящен в 1223) готические формы сведены к почти графичным декоративным элементам: в его центральной части тонкие витые колонки поддерживают «вычерченный» над окном-розой в низком рельефе треугольный фронтон; ко-

лонки пересекает тонкий промежуточный карниз, тянущийся вдоль всего фасада и отсекающий окнорозу от центрального портала. Несмотря на исключительную хрупкость и графический характер, эти элементы сообщают деликатную светотеневую моделировку центральной части мощного, практически лишённого декоративного убранства фаса-



Интерьер базилики
Сан-Лоренцо-Маджоре
в Неаполе. 1235 — кон. XIII в.

да. Облицованный белым и красным камнем (плитки крестообразно чередуются) и украшенный 3 круглыми готическими окнами (над каждым порталом) фасад ц. Санта-Мария-ди-Коллемаджо в Л'Акуиле (1287–1294) сохраняет романский характер.

8. На юге И. из-за влияния норманнов влияние франц. образцов было более устойчивым, чем в др. землях. Так, в Апулии готические нервюрные своды появились в боковых нефках и на хорах с венцом капелл собора Санта-Мария-Маджоре в Барлетте (кон. XII в. — 1262) и собор в Трое (1093 — ок. 1120). В боль-



Базилика
Сан-Доменико-Маджоре
в Неаполе. 1283–1324 гг.

шей или меньшей степени к бургундским цистерцианским образцам восходят ц. Санто-Сполькро в Барлетте (XII в.), ц. Сан-Джованни-Баттиста в Матере (1230–1233), собор в Козенце (начало строительства в

1222). Готические формы наслаиваются на не теряющие актуальность и в XIV в. романские принципы построения объемов и пространства, напр. в ц. Санта-Катерина-д'Алессандрия в Галатине (1369–1391).

9. В Неаполе франц. влияния в архитектуре времени правления Анжуйской династии заметны еще больше. Свидетельством тому является ц. Сант-Элиджо-Маджоре (сер. XIII–XV в.), объемное и пространственное решение здесь гораздо ближе к франц. го-

тике, чем в современной ей церковной архитектуре др. итал. земель. Церковь Сан-Лоренцо-Маджоре (1235 — кон. XIII в.) имеет единственный неф

со стропильным перекрытием, в который через стрельчатые арки обращены боковые капеллы; он напоминает французские образцы хор с венцом капелл и нервюрными сводами. Несмотря на плоское перекрытие единственного нефа, готический характер имеет и пространство ц. Санта-Мария-Доннареджина (кон. XIII — нач. XIV в.) с ее легкими арками стрельчатых очертаний и многоугольной апсидой с большими готическими окнами. Плоское перекрытие есть и над центральным нефом собора Санта-Мария-Ассунта (кон. XIII — нач. XIV в.). Ритм,

заданный в центральном пространстве частым шагом пилонов со стрельчатыми арками, прерванный трансептом, поддерживал-

ся (до перестроек эпохи барокко) готическими окнами апсиды главного алтаря. Близкое устройство имеет ц. Сан-Пьетро-а-Маелла (1313 — XIV в.):

пространство боковых нефов, глубину которых увеличивают боковые капеллы, отделено от центрального нефа низкой (по сравнению с высотой центрального нефа) аркадой; тем самым достигается контраст между

центральный и боковыми нефами, свойственный готическим храмам к северу от Альп. Однефная, с плоским перекрытием ц. Санта-Кьяра (освящена в 1340) напоминает просторный зал. К фасаду сделана пристройка — своего рода нартекс с 3 большими арочными отверстиями стрельчатых очертаний, словно воспроизводящих схему фасада готического собора с 3 порталами. В устройстве же монастырских построек заметно влияние провансальских образцов (Ibid. P. 91).

10. Храмовая архитектура Сицилии XIII–XIV вв. представляла собой смешение местных романских традиций, впитавших византийское и арабское наследие, и французских влияний. Последние находят поддержку во внешнем подобии формам, появившимся в средневековой архитектуре Сицилии в результате взаимодействия с мусульм. архитектурной традицией с ее линейным и декоративным началом. Это заметно в 2 церквях в Мессине: Санта-Мария-делла-Скала (1347, руинирована) и Санта-Мария-Алеманна (начало строительства ок. 1220; частично разрушена в 1783), сооруженной по заказу рыцарей Тевтонского ордена, а также в цистерцианской ц. Сан-Никола в Агридженто (XIII в.). Последняя близка к «упрощенной» цистерцианской готике др. итал. храмов: на главном фасаде мощные контрфорсы на ступенчатом основании фланкируют перспективный готический портал наподобие ризалитов. Соединение готических и араб. черт на основе формального подобия очевидно в полигональных апсидах собора Санта-Мария-делла-Визитационе в Энне (1307; реконструкция после 1446); окно-розу на фасаде ц. Сант-Агостино в Трапани (XIV в.) обрамляет каменная резьба арабского по характеру рисунка.

11. На Сардинию готика проникает в XIII в. благодаря францисканцам. В следующем столетии на смену тосканским образцам, игравшим важную роль, когда на острове господствовали пизанцы, пришли образцы каталон. готики, на к-рую стала ориентироваться церковная архитектура после перехода Сардинии под власть Арагонской династии. Смену приоритетов демонстрируют 2 капеллы трансепта собора Санта-Мария-ди-Кастелло в Кальяри (XIII–XVIII вв.). Если капелла Пизана (Сакро-Куоре-ди-Джезу), при-

строенная к левому рукаву трансепта в 1-й четв. XIV в., близка в архитектурном плане к тосканской готике, то капелла Сантиссимо-Сакраменто в правом рукаве трансепта, выстроенном в сер. XIV в., имеет черты каталон. готики с ее более изысканной линейностью и подчеркнуто декоративной трактовкой нервюр. При участии каталон. мастеров в XIV в. сложился характерный для Сардинии тип храма: однефный, часто с расположенными между контрфорсами боковыми капеллами, либо с деревянным перекрытием, опирающимся на стрельчатые арки, либо с крестовыми сводами и тонкими нервюрами. В отличие от нефа апсида и боковые капеллы всегда перекрываются нервюрным крестовым сводом (Florensa Ferrer. 1961. P. 87). Наиболее ранний пример такого типа — санктуарий Мадонна-ди-Бонария в Кальяри (1324–1325). Более поздними его аналогами являются ц. Санта-Кьяра в Ористано (1343–1348) и ц. Сан-Джакомо в Кальяри (ок. 1346 — XV в.; реконструкция XVIII в.; фасад XIX в., Г. Чима). Церковь Сан-Джакомо в свою очередь явилась образцом для приходских храмов юга Сардинии XV–XVII вв. (в Сесту, Ассемини, Сеттимо-Сан-Пьетро и др.). Типичной для севера Сардинии стала ц. Сан-Джорджо в Перфугасе (XV в.), похожие по архитектуре храмы были построены в Падрии, Тиези, Поццомаджоре (Ibid. P. 94). Язык каталон. готики был актуален для храмов Сардинии вплоть до XVII в. В XV–XVI вв. он впитал новые, ренессансные элементы, образовав симбиоз старых и новых форм, близких к стилю платереско.

Несмотря на продолжавшееся в XV–XVI вв. в нек-рых городах И. строительство больших готических соборов, художественная мысль Ренессанса подвела под развитием готики черту, надолго отгеснив ее на периферию стилистических предпочтений как образец чуждой итальянскому искусству *maniera tedesca* (немецкого стиля). Нек-рые готические церкви (Сан-Франческо в Римини, Санта-Мария-Новелла во Флоренции) были частично перестроены в XV–XVI вв. и получили классицизирующие фасады. Однако связь с готическим наследием в архитектуре Кватроченто очевидна. Купол собора Санта-Мария-дель-Фьоре (1420–1436, Ф. Брунеллески), откры-

вающий историю архитектуры эпохи Возрождения, остроумно демонстрирует возможности готической нервюрной системы. Принципы модульного построения флорентийской ц. Санта-Кроче и церкви аббатства Сан-Гальгано близ Сиены лежат в основе устройства первых ренессансных базилик Брунеллески Сан-Лоренцо (1421–1459) и Санто-Спирито (проект 1436) во Флоренции. В XVI в. в И. происходит частичная реабилитация «готического вкуса»: среди проектов фасада ц. Сан-Петронио в Болонье был один, выполненный в готических формах. Он относился к 1522 г. и принадлежал Бальдассаре Перуцци — одному из величайших знатоков и пламенных приверженцев античности в архитектуре эпохи Ренессанса.

Лит.: Argan G. C. L'architettura italiana del Duecento e Trecento. Firenze, 1937; Paatz W., Paatz E. Die Kirchen von Florenz: Ein kunstgeschichtliches Handbuch. Fr./M., 1940–1954. 6 Bde; Pevsner N. The Outline of the European Architecture. Harmondsworth, 1943; Ackerman J. S. «Ars sine scientia nihil est»: Gothic Theory of Architecture at the Cathedral of Milan // The Art Bull. N. Y., 1949. Vol. 31. P. 84–111; Toesca P. Storia dell'arte italiana. Torino, 1951. Vol. 2: Il Trecento; Bonelli R. Il Duomo di Orvieto e l'architettura italiana del Duecento e Trecento. Città di Castello, 1952; Panofsky E. Gothic Architecture and Scholasticism. L., 1957; Fraccaro de Longhi L. L'architettura delle chiese cistercensi italiane. Mil., 1958; Florensa Ferrer A. Il gotico catalano in Sardegna // Bollettino del Centro di studi per la storia dell'architettura. R., 1961. Vol. 17. P. 81–116; Murray P. The Architecture of the Italian Renaissance L., [1963]; Roma Cristiana. Bologna, 1963. T. 4; Golzio V., Zander G. Le Chiese di Roma dall'XI al XVI sec.; La basilica dei S. Giovanni e Paolo in Venezia / A cura di A. M. Caccin. Venezia, 1964; Decker H. Gotik in Italien. W., 1964; Bescapù G., Mezzanotte P. Il Duomo di Milano. Mil., 1965; Carli E. Il Duomo di Orvieto. R., 1965; Zava Boccazzi F. La Basilica dei S. Giovanni e Paolo. Venezia, 1965; White J. Art and Architecture in Italy, 1250 to 1400. Harmondsworth, 1966; Buchowiecki W. Handbuch der Kirchen Roms. W., 1967–1997. 4 Bde; Moretti L., Stopani R. Chiese gotiche nel contado fiorentino. Firenze, 1969; Moretti M. Architettura medioevale in Abruzzo (dal VI al XVI sec.). R., 1971; Franzoi U., Di Stefano D. Le chiese di Venezia. [Venezia], 1976; Grodecki L. Gothic Architecture / In collab. with A. Prache and R. Recht. N. Y., 1977; Howard D. The Architectural History of Venice. L., 1980; Romanini A. M. La cattedrale gotica: Il caso di Arnolfo di Cambio a Santa Maria del Fiore // Storia dell'arte italiana. Torino, 1983. Vol. 12. Pt. 3: Situazioni momenti indagini. T. 5: Momenti di architettura. P. 5–45.

Ю. Е. Ревзина

Церковная архитектура. XV–XVI вв. Проблематика церковной архитектуры в XV–XVI вв. касалась 3 ключевых пунктов. Первый — отражение представлений о Боге, сложившихся в эпоху Ренессанса под

влиянием неоплатонизма. Это была геометрически выраженная (через круг и равносторонние многоугольники) идея божественного совершенства, которая нашла отражение в образе центрального храма. Второй — обращение архитекторов к античному наследию, соответствовавшее гуманистическим устремлениям эпохи. Желание возродить мир классической древности не раз заставляло архитекторов и их заказчиков переосмысливать типологию и иконографию христ. храма в духе композиционных и декоративных принципов архитектуры античного Рима. Третий — контрреформационное движение сер. — 2-й пол. XVI в., заново поставившее вопрос о храме, но на этот раз не как о геометрическом символе совершенства Господа, а как об идеальном пространстве для литургии.

В XV в. в архитектурной мысли И. разрабатывается новый, нарушающий традиц. типологию, сложившуюся в западнохрист. архитектуре, тип храма, в основании к-рого лежит круг или фигура, стремящаяся к нему. Круг, не имеющий начала и конца, является отражением божественной гармонии, покоя, совершенства и Самого Бога. Сфера и ее проекция — круг — считались формами в наибольшей степени достойными храма (Wittkower. 1949. P. 7–33). Представление о божественном совершенстве круга в архитектурной мысли Ренессанса было подкреплено убежденностью обратившихся к античному наследию архитекторов в том, что храмы древних были по преимуществу круглыми. Это заблуждение было развеяно Андреа Палладио, к-рый «открыл» для своих современников прямоугольный периптер (Günther. 1994. P. 290–291). Рим. Пантеон считался главным храмом античного мира, и по аналогии с ним античными храмами считались и др. центрические сооружения, на самом деле бывшие либо залами терм, либо садовыми павильонами (diaetae) наподобие многоугольного павильона Лициниевых садов в Риме, к-рый в эпоху Ренессанса называли храмом Минервы Врачевательницы (Minerva Medica). По этой же причине нек-рые раннехрист. и средневек. сооружения принимали за языческие храмы. Среди них были флорентийский баптистерий Сан-Джованни, Латеранский баптистерий, церкви Санта-Костан-



Темплетто
при ц. Сан-Пьетро-ин-Монторио в Риме.
1502 г.

ца и Санто-Стефано-Ротондо в Риме, Сан-Лоренцо в Милане (Ibid. P. 276).

Парадоксальная на первый взгляд готовность использовать в зданиях церковей формы языческого происхождения (в XV в. из писавших об архитектуре лишь Филарете не считал ротонду подходящей для христианства — Filarete. 1972. VII) объясняется тем, что многие из этих форм были укоренены в христ. традиции. Мавзолеи, термальные или садовые павильоны с бассейнами (как правило, круглые или многоугольные, с глубокими нишами разной формы), герооны дали в раннехрист. эпоху жизнь мартириумам, баптистериям и мемориальным храмам, воздвигнутым в честь чудесного явления или в ознаменование христ. подвига (Grabar. 1946; Krautheimer. 1969). Среди них была ротонда Гроба Господня в Иерусалиме — один из важнейших иконографических образцов в христ. архитектуре. Что касается 8-угольных в плане сооружений, то эту форму рекомендовали для баптистериев отцы Церкви блж. Августин и свт. Амвросий Медиоланский. И хотя на протяжении средневековья центрические постройки были вытеснены базиликой на периферию архитектурной типологии, они сохранили всю полноту символических смыслов, связанных со смертью и с Воскресением. Рим. Пантеон также служил своего рода «двойным образцом», являясь и сооружением, отвечающим художественным идеалам вдохновленной античностью

эпохи Возрождения, и иконографическим прототипом церквей, посвященных Богородице, поскольку в средние века был освящен как ц. Богородицы и Всех мучеников (Ibidem. 1969).

Леон Баттиста Альберти в трактате «Десять книг о зодчестве», написанном на латыни в подражание «Десяти книгам об архитектуре» Витрувия, говорит о круглых и многоугольных композициях как о наиболее подходящих для храма (Альберти. 1935. VII 3). Его рассуждения о центрическом храме, высящемся на ступенчатом основании в центре площади, стали основой представлений об идеальном церковном здании не только в архитектурной мысли и архитектурной практике, но и в изобразительном искусстве И. XV — 1-й четв. XVI в. Октагональную форму рекомендует для храмов Франческо ди Джорджо Мартини в «Трактате об архитектуре гражданской и военной» (Martini. 1967); октагоны с глубокими нишами на всех или на 4 сторонах встречаются в зарисовках Леонардо да Винчи (Париж. Институт Франции. MS B, ок. 1490), к-рые словно иллюстрируют идеи Альберти. Себастьяно Серлио называет круг «самой почитаемой из всех» и «наиболее совершенной» формой. Книгу 3-ю «О древностях» он открывает изображением римского Пантеона, книгу 5-ю «О храмах» — чертежом церкви, уподобленной Пантеону. Он также рекомендует архитекторам строить церкви 8-угольными, считая, что эта форма «весьма удобна для зданий: в наибольшей степени для храмов». В книге 5-й Серлио представляет 12 идеальных проектов храмов, лишь 3 из которых не являются центрическими (Serlio. 1559). Во 2-й пол. XVI в. Палладио писал: «Изберем форму совершеннейшую и превосходнейшую, а поскольку таковая есть круг, ибо изо всех фигур она единственная самая простая, однородная, ровная, прочная и вместительная, мы будем делать храмы круглыми; ведь храмам эта фигура подобает особенно: и точно, будучи заключена в одной границе, в которой нельзя найти ни начала, ни конца и нельзя отличить одно от другого, и имея части, равные друг другу и одинаково частные фигуре целого, и наконец, имея край, в каждой своей части одинаково удаленный от центра, фигура эта в высшей степени способна

воплощать единство, бесконечную сущность и справедливость Бога» (*Палладио*. 1989. IV 2).

Центрический тип храма как плод синтеза неоплатонических идей и античных форм не всегда охотно принимался духовенством, которое отдавало предпочтение базиликам и критиковало центрические храмы за близость их геометрии к языческим святилищам, очевидные литургические неудобства (одновременно идущие службы у главного и малых алтарей мешали друг другу) и двойственность в вопросе расположения главного алтаря (*Sinding-Larsen*. 1965; *Lotz*. 1977). С т. зр. традиции главный алтарь — это максимально удаленное от входа место, где происходит кульминация службы. В неоплатонической концепции же главный алтарь должен располагаться в геометрическом центре храма, символизируя присутствие Господа в центре созданной им Вселенной. В храмах т. н. неполного культа (храмах-усыпальницах, отчасти санктуариях) было легче достичь компромисса между литургическими и художественными требованиями, в этих случаях центрические композиции использовались как в период наибольшего увлечения геометрией правильных фигур (2-я пол. XV — 1-я четв. XVI в.), так и позже. О необходимости возврата к планам, делающим пространственный акцент на главном алтаре, в сер. XVI в. писали и папский дотарий (впосл. епископ Вероны) Джованни Маттео Гиберти в неопубликованном сочинении о церковной архитектуре, и архит. Пьетро Катанео. Последний настаивал на том, что главный храм города непременно должен иметь план в форме латинского креста, в то время как второстепенным храмам или капеллам подходит правильная и красивая фигура круга (*Cataneo*. 1554. III). В 1577 г. Карло Борромео, архиеп. Милана, одна из ключевых фигур Контрреформации, опубликовал сочинение, в котором решения Тридентского Собора, нацеленные на укрепление традиций Римско-католич. Церкви, переложены на язык практических указаний для архитекторов (*Borromeo*. 1962). Впервые за полтора столетия требования к храму были систематически и полно изложены не архитектором, а церковным иерархом.

Архитектура времен Римских пап Льва X и Климента VII отмечена



Церковь
Санта-Мария-делла-Консолацоне
в Тоди. 1508–1606 гг.

большим, чем на рубеже XV и XVI вв., вниманием к базиликальному храму. Именно базилика с ее протяженностью позволяет архитекторам подчеркнуть динамику пространства, интерес к к-рой приходит на смену идеалу незыблемой гармонии, выраженной в геометрии круглого храма. Идеи, изложенные Карло Борромео в сочинении, не в последнюю очередь были обусловлены современной ему архитектурной практикой Ломбардии, к-рая еще в сер. XVI в. дала неск. решений, предвосхищающих те, что были осуществлены Виньолой в проекте иезуитской ц. Иль-Джезу в Риме, ставшей «образцовым» храмом эпохи Контрреформации. Так, уже к сер. XVI в. базилика вернулась на традиционно центральное место в архитектуре итал. храма. Но до кон. XVI в. и даже позже центрические храмы возводили в качестве мемориальных церквей; они стали источником вдохновения для архитекторов эпохи классицизма.

В стилистическом отношении храмы XV–XVI вв. отражали интерес к наследию классической древности. Если в XV в. (особенно в его 1-й половине) в процессе освоения этого наследия главную роль играли письменные источники, то в XVI в. на первый план вышли натурные и археологические исследования. По мере углубления знаний об античной архитектуре мастера обретали все больше свободы в использовании ордерных форм вплоть до изобретения собственных инвариантов, как в архитектуре маньеризма. Готика, если и была отвергнута архитектурной мыслью, все же оставалась частью архитектурной практики, поскольку на протяжении XV–XVI сто-

летий продолжалось строительство больших готических храмов, таких как Миланский собор (первоначальный проект Симоне да Орсениго, Никола де Бонавентура, 1386–1813) и собор в Орвието (первоначальный проект Арнольфо ди Камбио, 1290–1534, пинакли на фасаде 1590 и 1605–1607). Если в XV в. сосуществование ренессансных и готических форм было стадийным совпадением, то в XVI в. обращение к готике могло быть лишь результатом целенаправленного стилевого выбора: один из редчайших готических проектов XVI в. — неосуществленный проект фасада собора Сан-Петронио в Болонье (1521–1522) — был создан страстным поклонником и знатоком античности Бальдассаре Перуцци (*Frommel*. 1967/1968).

Благодаря римской археологии на протяжении XVI в. были накоплены огромные знания, уточнены мн. положения архитектурной теории Витрувия, касающиеся построения ордера и типологии сооружений, в т. ч. храмов. Итогом стремления возродить античный мир во всей его полноте было и возведение, хотя и в качестве парковых построек, «языческих» храмов. Они строились там, где мир древности пытались возродить в наибольшей полноте — на виллах all'antica. На вилле Мадама в Риме Рафаэль, вдохновленный описаниями Плиния Младшего, спроектировал в числе мн. построек круглый «храм» (не осуществлен, известен по чертежам и письменным источникам). На вилле Сакро-Боско-ди-Бомарцо в Лацио был возведен мемориальный храм (предположительно Пирро Лигорио, после 1552), к-рый представляет собой купольную ротонду с глубоким портиком и с арочным антаблементом и называется просто tempio. На вилле д'Эсте в Тиволи (обл. Лацио) в фантастическом фонтане «Рометта» (предположительно Пирро Лигорио, ок. 1570), в миниатюре воспроизводящем топографию древнего Рима, также появилась «древние» храмы.

XV в. В сложении нового, ренессансного образа храма тон задавала Флоренция. В нач. XV в. Филиппо Брунеллески увенчал средокрестие флорентийского собора куполом (1420–1436, фонарь — 1436–1446), к-рый стал символом города. Используя преимущества готического нервюрного свода, чтобы облег-

чить тяжесть конструкции и свести к минимуму боковой распор, архитектор создал 1-й ренессансный купол, господствующий над городом. Брунеллески также перестроил во Флоренции 2 базиликальные церкви — Сан-Лоренцо (ок. 1421 — ок. 1429; строительство возобновлено в 1442 при участии Антонио Манетти Чаккери, главный алтарь освящен 1461) и Санто-Спирито (проект 1434, строительство 1444–1482), где впервые в итал. архитектуре после средневековья использовал классический ордер: разделяющие нефы коринфские колонны с гладкими стволами поддерживают опирающиеся на импосты арки. Обе базилики имеют выступающий за пределы основного объема трансепт, квадратное в плане средокрестие и ряды капелл, примыкающих к каждой травее боковых нефов. Этот ясный и простой по пропорциям план, где модулем является квадрат средокрестия (ему равны рукава трансепта и хор; длина нефов составляет 4 таких квадрата, ширина боковых нефов — половину ширины главного), восходит к планам тосканских базилик (напр., церковей аббатств Фосанова (1187–1208) в обл. Лацио, Сан-Гальгано близ Сиены (ок. 1218–1262), флорентийской ц. Санта-Кроче (1294/95 — ок. 1385; *Heydenreich, Lotz. 1974. P. 17*). Но характер пространства, где господствуют ровный ритм колонн и плоское перекрытие центрального нефа с деревянным кассетированным потолком, напоминает базилики раннехристианского времени. От них базилики Брунеллески отличаются использованием полуциркульных арок в колоннадах, разделяющих нефы, и впарушенных сводов в боковых нефях. К ц. Сан-Лоренцо примыкает квадратная в плане Старая сакристия (1421–1428), к-рую можно считать 1-м центрическим храмовым пространством Ренессанса. По вертикали пространство разделено на 3 зоны: нижняя расчленена плоским ордером, в средней господствуют полуциркульные арочные очертания, в верхней парит ребристый купол с круглыми световыми отверстиями. Плавное вертикальное движение форм в сакристии, служившей усыпальницей членов семьи Медичи, связано с идеей Воскресения и символизирует восхождение души от земного мира к небесам (*Bruschi. 1994. P. 123*).

Зал капитула мон-ря Санта-Кроче (капелла Пацци) во Флоренции (ок. 1429–1442; 1442/45 — ок. 1478) возводился в течение 40 лет с перерывами, и его внешний облик не соответст-



Собор Санта-Мария-дель-Фьори во Флоренции. 1296–1436 гг.

вует замыслу Брунеллески. В плане капелла представляет собой вытянутый поперек прямоугольник, ее центральный квадрат перекрыт куполом, аналогичным куполу Старой сакристии, 2 примыкающие к квадрату прямоугольные части — широкими и короткими цилиндрическими сводами, квадратная апсида — куполом на парусах. Вход в капеллу предваряет вестибюль, перекрытый цилиндрическим сводом с куполом посередине. Вероятно, Брунеллески предполагал, что иерархия пространства будет отражена в иерархии внешних объемов, к-рые подчинились бы доминирующему центральному куполу. В интерьере плоский ордер членит поверхности стен,



Церковь Сан-Франческо в Римини. Ок. 1450–1468 гг.

контрастно отделяя нижнюю, несущую зону от верхней части, где господствуют полуциркульные очертания арок и ребристый купол. В проекте центрической ц. Санта-Мария-

дель-Анджели (1434–1437) сказались впечатления Брунеллески от его пребывания в Риме. Храм должен был быть 8-угольным с 8 обширными равновеликими капеллами, соединенными друг с другом переходами, и квадратным вестибюлем. Это был 1-й храм эпохи Ренессанса, чья структура соответствует античным постройкам наподобие т. н. храма Минервы Медики в Риме. Аналогичное, напоминающее о рим. постройках решение предложил Микелоццо ди Бартоломео в 1444 г. для хора церкви мон-ря Сантиссима-Аннунциата во Флоренции, к-рый предполагалось пристроить к уже существовавшей базилике (1444–1453, 1460–1477, перестроен). По первоначальному и затем оставленному замыслу круглый хор с 7 большими полуциркульными нишами должен был иметь внутреннее кольцо опор как, напр., в ц. Санта-Костанца в Риме (*Roselli. 1971; Ferrara, Quinterio. 1984; Brown. 1989*).

Альберти, первым из мастеров Ренессанса начавший деятельность в качестве архитектора с изучения древностей Рима, последовательно воплощал в своих храмах результаты филологических и археологических изысканий. Перестраивая готическую ц. Сан-Франческо (т. н. храм Малатесты — *Tempio Malatestiano*) в Римини (ок. 1450–1468, не окончена), он намеревался завершить ее с востока обширной купольной ротондой, напоминающей рим. Пантеон (реконструкции первоначального замысла: *Ricci. 1924; Salmi. 1960; Ragghianti. 1965*). Соединение базиликального тела храма с обширной ротондой на востоке напоминает ц. Сантиссима-Аннунциата с хором, предложенным Микелоццо. В главном фасаде ц. Сан-Франческо Альберти использует мотив 3-пролетной триум-

фальной арки (образец — арка Августа в Римини, 27 г. до Р. Х.). На боковых фасадах, оформленных аркадами на квадратных пилонах, он располагает надгробия заказчика Сиджизмондо Малатесты, его жены и др. предков семейства, объединяя тему триумфа над смертью с темой круглого античного героона.

Церкви Сан-Себастьяно и Сант-Андреа, выстроенные Альберти в Мантуе, представляют собой образцы центрального и базиликального храмов, увиденные сквозь призму античного наследия. Проект ц. Сан-Себастьяно (1460–1529) ок. 1470 г. претерпел изменения, из-за чего первоначальный замысел не до конца



Церковь Сант-Андреа в Мантуе.
1472–1488 гг.

ясен (Lamoureux. 1979). Очевидно, что храм имел квадратное центральное ядро, перекрытое полусферическим куполом, с глубокими прямоугольными капеллами с апсидами с 3 сторон и вестибюлем, образуя тем самым в плане подобие греч. креста. Церковь должна была располагаться на высоком стереобате с лестницей, на фасад в виде плоской декорации был «наложен» портик античного храма.

Проект ц. Сант-Андреа (1470, строительство 1472–1488) вдохновлен образом этрусского храма, воссозданным Альберти по описаниям Витрувия (Krautheimer. 1961), а также базиликой Максенция на рим. форуме (Theuer. 1912) и имп. термами (возможно, термами Диоклетиана), центральное помещение которых — «просторный и величественный атриум с целлами» (Альберти. 1935. VIII 10) — он считал близким к этрусскому святилищу. Описанные у Витрувия 3 целлы (Там же. IV 7. 2), расположенные у одной стены и равные по глубине вестибюлю, Альберти ошибочно превращает в рукава трансепта и прямоугольную апсиду главного алтаря. На фасаде и в интерьере ц. Сант-Андреа Альберти впервые в архитектуре Ренессанса использует «гигантский» ордер.



Интерьер ц. Сант-Андреа в Мантуе

Внутри вместо колонн он поместил мощные пилоны, на к-рые наложены пилястры на высоких пьедесталах. Укрупненный шаг опор и цилиндрический свод, распятый кассетами, сообщают пространству цельность и особое величие, вызывая в памяти образы базилики Максенция и рим. терм.

В нач. 50-х гг. XV в. Альберти выступил консультантом папы Николая V, задумавшего в числе проч. масштабных строительных начинаний по реконструкции Ватикана и Борго перестроить базилику св. Петра. Об участии в этих работах Альберти, не подтвержденном, впрочем, документально, свидетельствовали Маттео Пальмиери и Джорджо Вазари. О том же говорит и близость планов папы Николая V к градостроительным идеям Альберти, изложенным в его трактате об архитектуре (Magnuson. 1958; Urban. 1961/1962). Перестройка собора св. Петра, к-рой руководил в 50-х гг. XV в. Бернардо Росселлино, в первую очередь предполагала значительное расширение трансепта, хора, возведение купола над средокрестием, перекрытие всех 5 нефов крестовыми сводами, замену колонн столбами, возведение обширного нартекса, реконструкцию атриума, отделенного от городской площади 2 вестибюлями, один из которых фланкировался колокольнями. Из этих планов при Николае V было осуществлено расширение трансепта и хора (т. н. хор Росселлино), а при Пии II в качестве парадного фасада-вестибюля была возведена 3-этажная лоджия Благословения, замысел к-рой приписывается Альберти (Heydenreich, Lotz. 1974. P. 55). Все постройки сер. XV в. были уничтожены в XVI в. при строительстве нового собора св. Петра. Возможно, эхом реконструкции собора (Bruschi.

1994) следует считать рим. ц. Сант-Агостино (1479–1483, Якопо ди Пьетрасанта), имеющую в плане лат. крест и целиком перекрытую крестовыми сводами, с куполом над средокрестием.

Стремление к единому, цельному пространству, в котором господствуют полуциркульные очертания сводов, подобных сводам рим. терм, очевидно в проектах ведущих архитекторов посл. четв. XV в.: Санта-Мария-делле-Карчери в Прато (1485–1495, Джулиано да Сангалло), Санта-Мария-делле-Грацие-аль-Кальчинайо близ Кортоны (1484–1490, Франческо ди Джорджо Мартини), Сан-Бернардино в Урбино (80-е гг. XV в., Франческо ди Джорджо Мартини). Первые 2 церкви были заложены в ознаменование чудес, явленных образами Богородицы. В 1-м случае церковь имеет в плане равноконечный крест с короткими рукавами и увенчана круглым куполом, снаружи скрытым высоким барабаном. Во 2-м случае речь идет о базилике, в к-рой акцент сделан на просторном средокрестии, перекрытом 8-дольным куполом на тропях. Ордерная декорация всех 3 церквей (пилястры, антаблемнты, архивольты арок, наличники порталов и окон в форме эдикул с треугольными фронтонами или сандриками) развивает принципы Брунеллески: темный плоский ордер выделяет контуром принципиальные членения ясного, возвышенного, легко обозримого пространства. В Сан-Бернардино арки, поддерживающие купол над средокрестием, опираются на пристенные колонны на высоких пьедесталах.

В архитектуре Венеции XV век прошел под знаком взаимодействия венецо-визант. традиции, готики и входящих в моду классических мотивов. Достаиваются большие базилики XIII–XIV вв., напр. доминиканская ц. Санти-Джованни-э-Паоло (освящена в 1430), ц. Мадонна-дель-Орто (фасад — 1460–1464; колокольня с куполом построена в 1503), францисканская ц. Санта-Мария-Глорियोза-деи-Фрари (фасад окончен в 1440, главный алтарь освящен в 1469). Эти церкви выстроены из нештукатуренного кирпича, имеют 3 нефа и трансепт, а также 3-частный фасад, ширина и высота к-рого соответствуют главному и боковым нефам. На центральной части фасада большое круглое готическое окно

дублируется малыми круглыми окнами под самым шипцом. К позднеготической традиции относится ц. Сан-Джованни-ин-Брагора (1475–1505). В завершении ее фасада, разделенного на 3 части лопатками, господствуют скругленные очертания: цент-



Церковь
Сан-Джованни-э-Паоло
в Венеции. Освящена в 1430 г.

ральная часть, соответствующая главному нефу, увенчана полукруглым фронтоном, пониженные боковые — полуфронтами; над главным порталом расположено круглое окно, в боковых частях — узкие окна со стрельчатым завершением. Большая часть внутреннего пространства, законченная в 1479 г., решена в позднеготической традиции, за исключением пресвитерия, завершено после 1490 г. в духе раннего Ренессанса. Аналогичным образом решены церкви Сан-Грегорио (50-е г.

мысля пространственные решения и трактовку плоскостей, традиционные для венецо-византийской традиции, в духе Ренессанса (*Timofiewitsch*. 1964). Сохраняя в ц. Сан-Микеле 3-лопастный фасад и характерное для позднеготической венецианской традиции расположение окон (круглое в центральной части, вытянутые арочные — в боковых, по образцу ц. Сан-

Джованни-ин-Брагора), Кодусси членит плоскость выполненного из истрийского камня фасада «рустованными» пилястрами с капителями, напоминающими ионические, располагает над ними антаблемент с раскреповками, украшает фронтоны стилизованным мотивом раковин. Работая в посл. четв. XV в. в ц. Сан-Дзаккария, он усиливает пластичность ордера, используя наряду с пилястрами колонны, делая более энергичными раскреповки, в интерьере располагая колонны на граненых пьедесталах, предназначавшихся для готических столбов. Церкви Санта-Мария-Формоза и Сан-Джованни-Кризостомо решены Кодусси в манере *all'antica*. Влияние идей, характерных для Тосканы, заметно в ис-



Интерьер ц. Санта-Мария-деи-Мираколи в Венеции.
1481–1489 гг.

XV в.) и Санта-Мария-делла-Карита (завершена в 1441–1452 Бартоломео Боном).

Обновление языка венецианской архитектуры связано с именем Мауро Кодусси. Он использовал язык форм *all'antica* в церквях Сан-Микеле-ин-Изола (1469–1478), Сан-Дзаккария (перестроена ок. 1444 — ок. 1490), Санта-Мария-Формоза (перестроена в 1492) и Сан-Джованни-Кризостомо (1492–1504), переос-

пользовании контрастного по цвету, выявляющего логику пространственного построения ордера. Новый образ ренессансного — гармоничного, статичного, соразмерного во всех своих частях — пространства рождается не столько из непосредственного обращения к античному наследию, сколько за счет проявления латентной классичности венецо-византийской традиции.

Напоминающие ордер мотивы становятся источником богатого декоративного решения ц. Санта-Мария-деи-Мираколи (1481–1489, Пьетро Ломбардо). Фасады, облицованные

цветным мрамором, по вертикали разделены на 2 яруса плоскими пилястрами на высоких пьедесталах. В нижнем ярусе они несут прямой антаблемент, в верхнем — аркаду; фрагменты стены между пилястрами украшены декоративными филеиками и инкрустациями контрастных по цвету мраморов в форме кругов и крестов. Пространственное решение церкви не содержит ренессансных черт, представляя собой простой, вытянутый по продольной оси, перекрытый цилиндрическим сводом зал.

В архитектуре Ломбардии XV в. влияние Флоренции ощущается благодаря Микелоццо, работавшему в Милане над зданием банка Медичи. Ему принадлежит капелла Портинари в ц. Сант-Эусторджо в Милане (1462–1468), чье пространственное и ордерное решение восходит к Старой сакристии Брунеллески. Внешний объем и декоративное решение фасадов свидетельствует об участии в строительстве ломбардских мастеров с их пристрастием к дробной плоскостной декорации. План капеллы Портинари был затем воспроизведен с нек-рыми изменениями Джованни Антонио Амадео в капелле Коллеони в Бергамо (1470/1472–1476).

Другим источником влияний, заметных в ломбардской архитектуре XV в., была Венеция. Интерес миланских гуманистов к греч. наследию, будь то классическая древность или опыт греч. христ. мыслителей, в архитектуре отражался по-разному. Во-первых, в утопических образах: в «Трактате об архитектуре» Филарете рациональное совершенство идеального г. Сфорцинды соседствует с эллинистическими аллюзиями древнего фантастического Плузианополиса. Во-вторых, в выборе иконографических образцов: составляя строительную программу собора в Павии, кард. Асканио Сфорца указал в качестве образца храм Св. Софии в К-поле (*Onians*. 1971. P. 110). В-третьих, в обращении к венецианским прототипам, содержащим визант. черты: к их числу относятся 2 симметричные зап. капеллы ц. Сан-Систо в Пьяченце (начата в 1499, Алессиндо Трарелло), которые имеют 5-купольную композицию типа вписанного креста.

Большую роль в распространении ренессансных идей в Ломбардии 2-й пол. XV в. сыграло присутствие при

миланском дворе Браманте и Леонардо да Винчи. Их проекты, идеальные и реальные, знаменовали собой не только распространение языка классических архитектурных форм на севере И., но и новый уровень осмысления т. н. сложного типа храма, являющегося результатом соединения базилики с центрическим объемом. Этот тип, восходящий к храму Гроба Господня в Иерусалиме, получивший развитие в средневековье (собор Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции) и положенный в основу замысла храма Малатесты Альберти, был представлен в Ломбардии XV в. неск. крупными постройками. Чертоза (картезианский монастырь) в Павии (1396–1560, Марко Солари, Гунифорте Солари, Джованни Антонио Амадео; братья Мантегацца, Джанджакомо Дольчебуоно, Бенедетто Бриоско, Кристофоро Ломбардо, Галеаццо Алесси), санктuariй Дома Богоматери в Лорето (1469–1587, авторство первоначального проекта неясно, затем Марино ди Марко Чедрино, Джулиано да Майано, Баччо Понтелли, Джулиано да Сангалло; фасад построен в 1571–1587 Джованни Боккалини, Джованни Баттиста Кьольди, Латтанцио Вентура: *Grimaldi*. 1986), собор Санто-Стефано в Павии (1488–1507, недостроен; Джованни Антонио Амадео, Дж. Дольчебуоно, Джованни Пьетро Фугацца при участии Браманте: *Bruschi*. 1969. P. 85) представляют собой удлиненные базилики с обширной восточной частью, включающей окруженное венцом капелл средокрестие и образующей развитую центрическую композицию. Возможно, эти постройки дали толчок размышлениям о способах гармоничного соединения базиликального и центрического храмов, к-рые отразились в ряде проектов, иллюстрирующих трактат Франческо ди Джорджо, в рисунках Леонардо да Винчи, относящихся к посл. десятилетию XV в., в миланских постройках Браманте в XVI в. эти размышления получили продолжение в процессе проектирования собора св. Петра в Риме.

Ок. 1480 г. Браманте начал работы в Санта-Мария-прессо-Сан-Сатино — обширном базиликальном храме, к-рый был построен к небольшой ц. Сан-Сатино (до 879). Браманте реконструировал здание IX в., превратив его в идеальный центрический храм эпохи Ренес-



Интерьер ц. Санта-Мария-прессо-Сан-Сатино в Милане. Ок. 1480 г.

санса: с нижним цилиндрическим объемом, расчлененным обрамленными пилястрами нишами, с выявленным в среднем ярусе равноколенным крестом и с декоративным куполом на световом барабане. В новом храме Браманте впервые (возможно, со времен античности) создал пространством живописи иллюзорное пространство: не имея возможности сделать глубокую апсиду, он изобразил в перспективном сокращении цилиндрический касетированный свод, напоминающий



Церковь Санта-Мария-делле-Грацие в Милане. 80–90-е гг. XV в.

архитектурные декорации в живописи Пьеро делла Франческа. У юж. рукава трансепта Браманте выстроил 8-угольный баптистерий (впосл. сакристия) с чередующимися по форме нишами, восходящий в плане как к помещениям позднеримских терм, так и к образцам североитал. романники, используя ордер в поярусном членении стен. Внутреннее устройство баптистерия повлияло на пространственное решение 3 ломбард-

ских санктuariев, посвященных чудотворным образам Богоматери: Санта-Мария-Инкороната в Лоди (1488–1491, Джованни Баттаджо, с 1489 Дж. Дольчебуоно), Санта-Мария-делла-Кроче в Креме (1490, Дж. Баттаджо) и Санта-Мария-Инкороната-ди-Канепанова в Павии (1500–1507, Дж. А. Амадео; 1550–1557). Наиболее близкое пространственное решение имеет храм в Лоди, центрическое пространство церкви в Креме усложнено примыкающими с 4 сторон глубокими прямоугольными нишами-капеллами, образующими ясно читающийся и в пространстве, и во внешнем объеме греческий крест. Наиболее поздний из упомянутых храм в Павии отличается от баптистерия Браманте более насыщенной пластикой ордера в интерьере.

В реконструкции хора монастырской ц. Санта-Мария-делле-Грацие в Милане (80–90-е гг. XV в., не окончена) Браманте построил вост. часть как обширный центрический храм с куполом, покоящимся на широких полуциркульных арках. В величественном пространстве, которое должно было служить мавзолеем Сфорца, господствуют полуциркульные очертания. Оно декорировано дробными элементами, многие из к-рых имеют антикизирующий характер, но их сочетание близко к декоративным принципам позднего ломбардского Кватроченто. Уникальным памятником связанного с Браманте классицизирующего направления за пределами Ломбардии является капелла-крипта Сан-Дженнаро (кард. Джанвинченцо Карафы) в соборе Санта-Мария-Ассунта в Неаполе, созданная ломбардскими мастерами под рук. Томмазо Мальвито (1497–1506). Расположенная под пресвитерием собора и хранящая реликвии св. Ианнуария, она представляет собой прямоугольное помещение, разделенное на 3 нефа великолепными мраморными колоннами композитного ордера, к-рые поддерживают плоское перекрытие с богатым декором all'antica. Боковые стены обрамлены неглубокими нишами с раковинами в конхах, заставляющими вспомнить античные нимфейоны.

На рубеже XV и XVI вв. стиль позднего флорентийского Кватроченто имел ограниченное влияние на церковную архитектуру Сицилии и часто сочетался с поздней готикой, как в ц. Санта-Мария-делла-Катена

(1502–1534, Маттео Карниливари), где колонны, напоминающие об архитектуре норманнского периода, стоящие на пьедесталах в стиле франц. готики, увенчаны кватрочентистскими капителями.

XVI в. С нач. XVI в. Рим стал центром возрождения античного наследия. Археологическое изучение руин, работа над картой Др. Рима, попытки воссоздать в совр. проектах типы сооружений, описанные Витрувием и др. древними авторами, были неотъемлемой частью архитектурной практики во времена правления пап Юлия II, Льва X, Климента VII. Образцом соединения античного идеала и христ. иконографии стал храм мон-ря Сан-Пьетро-ин-Монторио в Риме, известный как Темплетто (т. н. Храмик), — одно из первых произведений Браманте, созданных после приезда в Рим в 1499 г. (по последним данным заложен в 1502). Темплетто был выстроен по заказу кард. Бернардино де Карвахала (выражавшего волю испан. монархов Фердинанда и Изабеллы) на месте, которое, по преданию, считалось местом казни ап. Петра. Архитектор соединил в храме круглый периптер и купольную ротонду. Судя по чертежам в трактате Серлио, Браманте собирался реконструировать, обнеся колоннами, весь небольшой двор вокруг храма, создав площадь *all'antica*.

В 1505 г. Браманте начал работу над проектом нового собора св. Петра в Риме, к-рый должен был заменить собой древнюю базилику, частично реконструированную во 2-й пол. XV в. Первоначально замысел предполагал включение «хора Росселино» в новое здание и сохранение базиликальных очертаний, заданных постройкой времен имп. Константина I Великого. К моменту закладки собора (18 апр. 1506) проект обрел форму центрического сооружения типа вписанного креста. Затем проект был изменен в пользу «сложного» типа: центрический хор соединялся с продленным вост. рукавом креста, а остальные рукава, завершающиеся обширными полукружиями, получили внутренние кольцевые обходы.

Перед Браманте стояла грандиозная задача выстроить главный храм христ. мира. Идея гигантского купола восходила к собору Св. Софии в К-поле, схема с 5 куполами, возможно, имела источником собор Сан-Марко в Венеции, который новый

собор св. Петра должен был превзойти во всех отношениях. Для образного строя собора решающее значение имели впечатления Браманте от сооружений античного Рима. По свидетельству Вазари, Браманте хотел водрузить «купол Пантеона на своды храма Мира» («храмом Мира» тогда считали базилику Максенция на рим. форуме), однако в самом проекте более заметны «термальные» реминисценции. О термах напоминают и мембранообразные стены сложной конфигурации, разделяющие второстепенные пространства, и угловые помещения-сакристии, в которых угадываются октагональные залы с нишами терм имп. Диоклетиана. План этих терм, выполненный Браманте совместно с Джулиано да Сангалло, виден на обратной стороне самого раннего (предположительно относящегося к весне 1505) из сохранившихся эскизов собора св. Петра в Риме (Флоренция. Галерея Уффици, Кабинет рисунков и гравюр. Uff. 104 А).

При Браманте строительство собора не продвинулось дальше подкупольных столбов и одной из соединяющих их арок. Замедление работ было связано в числе прочего и с конструктивными проблемами, повлекшими за собой повреждение одного из подкупольных столбов. От периода работы Рафаэля в должности главного архитектора остался опубликованный Серлио базиликальный вариант проекта с хором, выступающим за пределы основного объема 3 обширными полукружиями, к-рый, очевидно, отражает наиболее поздние идеи Браманте (Frommel. 1994). Эта схема послужила основой для проекта ц. Санта-Мария-Ассунта (она же кафедральный собор) в Карпи (обл. Эмилия-Романья; начата в 1514 Бальдассаре Перуцци, завершена в 1791). Ни при Рафаэле, ни позже, при Перуцци, возглавившем строительство собора в 1520 г., работы существенно не продвинулись и в 1527 г. были вовсе остановлены, когда войска имп. Карла V захватили и разграбили Рим. В последующие за этим годы Перуцци разрабатывал более компактный и экономичный вариант завершения собора, возвращаясь к первоначальной центрической композиции Браманте, но и он не был осуществлен (Bruschi. 2005; Hubert. 2005).

В 10–20-х гг. XVI в. было спроектировано большое число центричес-

ких храмов, в к-рых в той или иной мере заметны идеи Браманте и Рафаэля, связанные с проектом собора св. Петра. Это римские церкви Сан-Бьяджо-делла-Паньотта (начата в 1508, Браманте), Санти-Чельсо-э-Джулиано (начата в 1509, Браманте; не сохр.), Сант-Элиджо-дельи-Орефичи (начата ок. 1515 Рафаэлем по проекту Браманте, завершена Перуцци), Санта-Мария-ди-Лорето на форуме Траяна (начата в 1507, завершена много позже), а также ц. Санта-Мария-Аннунциата в Роккаверано (начата в 1509, Браманте) в Пьемонте.

В Центр. Италии нек-рые идеи Браманте и Рафаэля нашли отклик в 2 конкурсных проектах ц. Сан-Джованни-деи-Фьорентини в Риме (1518), особенно в победившем проекте Якопо Сансовино (Tafari. 1992), в ц. Санта-Мария-Порта-Парадизи (1523, сегодня часть госпиталя Сан-



Церковь Мадонна-ди-Сан-Бьяджо в Монтепульчано. 1518–1545 гг.

Джакомо-дельи-Инкурабили в Риме), в центрических храмах: Санта-Мария-делла-Консолационе в Тоди (1508–1606, Кола да Капрарола предположительно по проекту Браманте; Bruschi. 1991) и Мадонна-ди-Сан-Бьяджо в Монтепульчано (1518–1545, Антонио да Сангалло Старший). Санта-Мария-делла-Консолационе представляет собой в плане тетраконх с 3 полигональными и одной полукруглой (в ней находится чудотворный образ Богородицы) апсидами. В ц. Мадонна-ди-Сан-Бьяджо использована схема греч. креста, примененная неск. десятилетиями раньше Джулиано да Сангалло в ц. Санта-Мария-делле-Карчери в Прато. Башни, фланкирующие зап. рукав креста (из них была построена только северная), восходят к проекту собора св. Петра Браманте. Угловые

пилястры, полуколонны тосканского ордера, антаблемент с резко вынесенным карнизом, энергично подчеркивающий основание сводов, мощные кессоны с розетками насыщают пластикой схему, восходящую к Джулиано да Сангалло, и свидетельствуют о близком знакомстве автора проекта как с рим. древностями, так и с архитектурной практикой Браманте и Рафаэля.

Капелла Киджи в ц. Санта-Мария-дель-Пополо в Риме (после 1507, Рафаэль) послужила образцом для капеллы Караччоло-ди-Вико в ц. Сан-Джованни-а-Карбонара в Неаполе (предположительно Джованни Томмазо Мальвито, 1516). Мотив сдвоенных тосканских колонн, использованных Рафаэлем в палатцо Видони-Каффарелли в Риме, появляется в неосуществленном проекте фасада ц. Сан-Лоренцо во Флоренции (1516, Джулиано да Сангалло) и на фасаде ц. Сан-Бернардино в Л'Акуиле (начата в 1525, Кола дель Аматриче). Мотив 3-пролетной триумфальной арки, спроецированный на плоскость стены, который Браманте использовал в мраморном ограждении-реликварии дома Богоматери в санктуарии Санта-Каса в Лорето (1509–1513, 1515–1527, осуществлен под рук. Андреа Сансовино; балюстрада — 1533–1534, Антонио да Сангалло Младший) и в Верхнем дворе Бельведер в Ватикане, был применен Джулиано Романо при перестройке средневековой церкви бенедиктинского аббатства Сан-Бенедетто-ин-Полироне (Сан-Бенедетто-По) близ Мантуи (после 1540).

В сер. XVI в., после периода затишья в строительстве, последовавшего за разграблением Рима 1527 г., папа Павел III обратился к новым масштабным проектам, в т. ч. на землях, недавно присоединенных к Папской области. Возобновились работы в соборе св. Петра. Новый этап связан с именем Антонио да Сангалло Младшего, разработавшего собственный проект собора (1536–1546). Сохраняя преемственность с замыслом Браманте, он увеличил подкупольные столбы, упростил пространственное решение центрической части, превратив храм в короткую базилику. Его проект, зафиксированный в гигантской деревянной модели (Музей строительства собора св. Петра в Риме), не был осуществлен и затем был отвергнут Микеланджело, к-рый возглавил строительство после смер-

ти Антонио да Сангалло Младшего (1546). Микеланджело видел достоинство своего проекта в возвращении к первоначальным идеям Браманте, однако его слова на этот счет можно воспринимать лишь фигурально. Вернувшись к строго центрической схеме, Микеланджело значительно увеличил толщину всех несущих частей, лишив рукава креста внутренних обходов, превратил мембранообразную стену, предложенную в проекте Браманте, в группу пластических ступок, соединив в одно целое небольшие, разнообразные по конфигурации компартименты, окружавшие в проекте Браманте подкупольное пространство. Снаружи он объединил фасады собора гигантским ордерам и увенчал стены аттиком, к-рый должен был тянуться по всему периметру. Купол, состоящий из 2 оболочек, по замыслу Микеланджело, должен был иметь полусферическое очертание (построен в 1585–1590 Джакомо делла Порта).

Проект собора св. Петра Микеланджело стал образцом для ц. Сан-Лоренцо в Мессине (начата в 1552, разрушена в 1783, Джованни Анджело Монторсоли), а также для одной из самых крупных центрических построек сер. — 2-й пол. XVI в. на севере И. — ц. Санта-Мария-Ассунта-ди-Кариньяно в Генуе (проект 1549, построена в 1552–1570, Галеаццо Алесси; купол — 1602–1603). Господствующая над Генуей церковь фактически возводилась как усыпальница одного из крупнейших генуэзских семейств Саули, и потому Алесси, не связанный традиц. иконографическими требованиями, мог позволить себе не модифицировать строго центрическую систему Браманте — Микеланджело. В его храме центральный и 4 малых купола опираются на очень толстые (даже в сравнении с микеланджеловскими) столбы, главный фасад фланкируют 2 башни (идея Браманте), равные по высоте центральному куполу с фонарем. Вошедшая в сборник гравюр Рубенса (*Rubens P. Palazzi di Genova. Antw., 1622*), ц. Санта-Мария-Ассунта-ди-Кариньяно в Генуе стала образцом для целого ряда центрических церквей барокко и классицизма далеко за пределами И.

Продолжая работу над собором св. Петра, Микеланджело создал проект (1559–1560, не осуществлен) еще одного центрического храма — Сан-Джованни-деи-Фьорентини (строительство, начатое ранее по проекту



Церковь Санта-Мария-ди-Ассунта-Кариньяно в Генуе. 1552–1603 гг.

Антонио да Сангалло Младшего, было остановлено). Храм Микеланджело должен был представлять собой в плане комбинацию квадрата со скругленными углами и равноконечного креста: эту форму образовывали глубокие, чередующиеся по форме капеллы, примыкающие к ротонде. Во внешнем облике они были подчинены куполу на ступенчатом основании, очень близкому по форме к куполу Пантеона. Не только ротонда Пантеона, но и римские термы оказались созвучны пространственному мышлению Ренессанса, что подтверждает не имевшее прецедентов со времен раннего средневековья превращение части римских терм в христ. церковь. Перестройка терм имп. Диоклетиана в Риме в ц. Санта-Мария-дельи-Анджели была начата Микеланджело по заказу папы Пия IV в 1561 г. Микеланджело сохранил мощные крестовые своды тепидария, опирающиеся на 8 гранитных колонн, и расположил главный алтарь не на продольной, а на поперечной оси, что было с удивлением отмечено уже его современниками. По-видимому, это решение было продиктовано желанием путем минимальных перестроек расположить за главным алтарем обширный монастырский хор (Пий IV передал термы картезианскому монаху; *Ackerman. 1961. P. 260–268*). Возникший в результате эффект неожиданного для зрителя поперечного расширения пространства при символическом господстве короткой продольной оси «вход—алтарь» предвосхищает пространственную драматургию эпохи барокко. Поздняя манера

Микеланджело, основанная на пространственных и пластических контрастах, а также на антиклассических метаморфозах ордерных элементов, ярко представленная капеллой Сфорца в ц. Санта-Мария-Маджоре в Риме (ок. 1560), не получив продолжения в рим. храмовой архитектуре, была применена на Сицилии вернувшимся на родину Якопо дель Дука, к-рый во время пребывания в Риме сотрудничал с Микеланджело на строительстве собора св. Петра, Порта-Пия и капеллы Сфорца. Вместе с Камилло Камиллиани он перестроил ц. Сан-Джованни-ди-Мальта в Мессине (1590, сильно разрушена землетрясением в 1908), придав фасаду с раскрепованным антаблементом и наложенными друг на друга гигантскими пилястрами дорического ордера пластику, напоминающую поздние постройки Микеланджело (Blunt. 1986. P. 14)

Тип однефного монастырского храма с рядами боковых перекрытых сводами капелл, популярный в архитектуре позднего Кватроченто во Флоренции (ц. Санта-Мария-Маддалена-деи-Пацци, после 1479 — ок. 1500; ц. Сан-Галло мон-ря августинцев у городских ворот Сан-Галло, начата в 1486 Джулиано да Сангалло; ц. Сан-Франческо (Сан-Сальваторе)-аль-Монте, начата ок. 1490), в XVI в. получил развитие в архитектурной практике др. областей И. В Неаполе этот тип представлен, в частности, церквями Санти-Северино-э-Соссио (1490–1537, Джованни Франческо Мормандо, Джованни Франческо ди Пальма) и Санта-Катерина-а-Формиелло (1519–1593, Ромоло Бальсимелли). Устройство и наружный декор последней свидетельствуют о сильных тосканских влияниях, достигших юга благодаря работе в Неаполитанском королевстве Джулиано да Майано и Джулиано да Сангалло (Weise. 1952). Из храмов Рима XVI в. к этому типу принадлежит госпитальная ц. Санто-Спирито-ин-Сассия (1537–1545, Антонио да Сангалло Младший). Подобная структура была развита в главной рим. церкви ордена иезуитов — Иль-Джезу (1568–1575 Джаккомо Бароцци да Виньола), ставшей образцовым воплощением воззрений на церковное пространство, сложившихся в эпоху Контрреформации. Однако, если ц. Санто-Спирито-ин-Сассия имеет плоское перекрытие, то неф Иль-Джезу перекрыт цилиндрическим сводом, средокрес-

тие венчает купол, промежутки стены, разделяющие капеллы, декорированы пилястрами гигантского ордера, к-рые напоминают ц. Сант-Андреа в Мантуе, построенную Альберти. Но в отличие от ц. Сант-Андреа в ц. Иль-Джезу подчеркнут контраст между нефом и капеллами — последние значительно ниже и темнее нефа. Несмотря на то что Виньола создал неск. вариантов фасада, кард. Алессандро Фарнезе заказал его Джакко-



Церковь Иль-Джезу в Риме.
1568–1577 гг.

мо делла Порте (1571–1575/1577). Последний вариант, отличавшийся от фасадов Виньола большей пластической насыщенностью и динамикой (сдвоенные пилястры, раскреповки в антаблементе, волюты на переходе от нижнего яруса к верхнему, удвоенный фронтон), послужил образцом для фасадов множества церквей XVII в. в И. и за ее пределами, причем не только в храмах, принадлежавших иезуитам. В несколько измененном в сторону большего вертикализма виде схема ц. Иль-Джезу была повторена Джаккомо делла Портой в церквях Санта-Мария-деи-Монти (начата в 1580) и главной церкви ордена театинцев — Сант-Андреа-делла-Валле (начата в 1591) в Риме. Насколько результаты использования схемы ц. Иль-Джезу могли быть далеки от идей Джаккомо делла Порты, демонстрирует в числе прочих фасад доминиканской ц. Санта-Катерина в Палермо (1566–1596), где композиция воспроизведена в плоских и аморфных формах.

Овальный в плане храм с глубокими капеллами, расположенными по периметру, разрешил во 2-й пол. XVI в. противоречие между центрическим пространством и господст-

вом продольной оси. Впервые овальный храм был спроектирован, но не осуществлен Перуцци, предложившим эту форму для трапециевидного участка в госпитале Сан-Джакомо-дельи-Инкурабили в Риме. Первыми осуществленными римскими постройками были мемориальная капелла Сант-Андреа-ин-Виа-Фламиния (1550 — ок. 1553, Виньола) и маленькая ц. Сант-Анна-деи-Палафреньери (начата в 1565–1583), где целиком овальное пространство снаружи вписано в прямоугольный объем. Первая большая овальная церковь с глубокими капеллами для малых алтарей — Сан-Джакомо-ин-Аугуста в Риме (начата в 1592 Франческо Каприани да Вольгерра), несмотря на свою форму, в трактовке пространства напоминает Иль-Джезу: сравнительно низкие арки-входы в капеллы и антаблемент, прерывающийся высокими арками над входом в церковь и над апсидой главного алтаря.

В нач. XVI в. в Венеции и на венецианской Терраферме господствующая венето-визант. традиция все более и более насыщалась классическими формами. Свидетельством этого синтеза служит ц. Сан-Сальваторе в Венеции (1506–1534, Джорджо Спавенто и Якопо Сансовино, после 1520 при участии Туллио Ломбардо), чья пространственная структура восходит к собору Сан-Марко, а декоративное решение с 2 ордерами в разных масштабах — к ломбардским постройкам Браманте (Tafari. 1985). Влияние, идущее из Рима, достигает этих земель в нач. 2-й четв. XVI в., когда на службу Венецианской республике поступили мастера, творчество к-рых сформировалось в Риме в 10-х гг. XVI в. Круглую капеллу Пеллегрини в ц. Сан-Бернардино в Вероне (начата в 1529) Микеле Санмикели уподобил античному мавзолею с чередующимися по форме трапециевидными нишами, утопленными в толще стены. Кольцо свободно стоящих колонн барабана в интерьере напоминает о реализованном Браманте решении купола собора св. Петра. Церковь Мадонна-ди-Кампанья близ Вероны (начата в 1559), купольная ротонда, окруженная низкой тосканской колоннадой, восходит к архитектуре Темплетто, но значительно отличается от нее дисгармоничными пропорциями. Этот храм является показательной для сер. XVI в. попыткой соединить

строгую центрическую композицию, восходящую к образу идеального храма Высокого Возрождения, с требованием максимальной удаленности от входа и самостоятельности алтарного пространства. В результате ротонда получает на востоке дополнительный перекрытый куполом объем, разрывающий кольцо колоннады.

Палладио, к-рый в 4-й книге отдал должное круглому храму, вслед за тем писал о преимуществах базиликальной церкви, приводя в качестве примера собственный проект ц. Сан-Джорджо-Маджоре в Венеции (1566; строительство начато после 1579, фасад возведен в 1607–1611 по модели 1565 г.; *Ackerman*. 1966. P. 128). Церковь представляет собой базилику с куполом над средокрестием, с просторными рукавами трансепта, завершающимися полукружиями, и с хором значительных размеров, что объясняется монастырской принадлежностью церкви. В интерьере господствуют полуциркульные очертания: центральный неф перекрыт цилиндрическим сводом, боковые — крестовыми. Торжественный ритм пространству сообщают мощные пилоны с приставленными к ним сдвоенными полуколоннами на высоких пьедесталах со стороны центрального нефа и пилястрами малого ордера на боковых гранях. Обширный хор отделен от алтарного пространства, словно экраном, свободно стоящими сдвоенными колоннами. Своды, цилиндрические с распалубками в центральном нефе и крестовые в боковых нефях, напоминают о том, что Палладио черпал вдохновение в архитектуре терм, которые изучал в Риме. Фасад ц. Сан-Джорджо-Маджоре представляет собой наложенные друг на друга плоские проекции портиков античных храмов, к-рые по пропорциям соответствуют малому и большому ордерам, использованным во внутреннем пространстве. Аналогичным образом решен фасад ц. Сан-Франческо-делла-Винья в Венеции, также возводившийся под рук. Палладио (начата в 1562). Обетная ц. Иль-Реденторе (1577–1592, Палладио) была заложена в память избавления Венеции от чумы. Несмотря на то что, как правило, вотивные церкви имеют центрический план, сенат Венеции отверг центрическую композицию в пользу базиликальной. В Иль-Реденторе главный алтарь



Церковь Сан-Джорджо-Маджоре в Венеции. После 1579–1611 гг.

расположен под куполом, к-рый освещается льющимся из окон барабана светом. Обширный, как и в Сан-Джорджо-Маджоре, хор отделен от основного пространства храма свободно стоящими колоннами; здесь они расположены полукругом. В результате за главным алтарем создается эффектный «задник», и размеренный ритм опор, заданный в центральном нефе приставленными к фрагментам стены полуколоннами, к-рые разделяют центральный неф и капеллы, значительно ускоряется. Фасад, как и в Сан-Джорджо, представляет собой наложенные друг на друга портики, причем внешний трактован как портик античного храма в антах. Над фронтоном возвышается аттик, высота к-рого соответствует высоте сводов церкви.



Интерьер ц. Иль-Реденторе в Венеции. 1577–1592 гг.

Т. о., во внешнем объеме храма выявлена иерархия его внутренних пространств. Единственной постройкой, в к-рой воплотились идеи Палладио об идеальном круглом храме, стала

пантеонообразная капелла на вилле Барбаро в Мазере (1579–1580), послужившая в посл. образцом для многих усадебных храмов и особенно храмов-усыпальниц эпохи классицизма.

В Венеции и Венето кроме ориентации на рим. образы, принесенные в архитектуру Сансовино, Санмикели и Палладио, продолжались тради-



Капелла на вилле Барбаро в Мазере. 1579–1580 гг.

ции позднего венецианского Кватроченто, представленные такими мастерами, как Антонио Аббонди (Скарпанино) и Джанджакомо де Гриджи. Им принадлежит Скуола-ди-Сан-Рокко в Венеции (1515–1549) — образец сугубо венецианских архитектурных вкусов, для которых любой, в т. ч. классический, словарь архитектурных форм был лишь средством добиться насыщенного формами и цветом декоративного решения.

В сер. XVI в. в Падуе местная традиция не сдавала позиций перед лицом идущих из Рима влияний. Свидетельство тому — ц. Санта-Джустина (начата в 1532 Маттео да Вале и Андреа Морони), к-рая, как Сан-Сальваторе в Венеции и ряд др. монастырских церквей, принадлежала бенедиктинской конгрегации во главе со старейшим аббатством Монте-Кассино. Характерное для большинства храмов монтекассинцев пространственное устройство, близкое к венецо-визант. традиции, усложнено в ц. Санта-Джустина обширным 3-нефным трансептом, каждый из нефов к-рого завершен полукруглой апсидой. Центральный неф, траверы к-рого перекрыты глухими куполами, затемнен, а средокрестие залито светом из окон барабанов и световых фонарей остальных 4 куполов, расположенных над

средокрестием, хором и рукавами трансепта. План кафедрального собора Санта-Мария-Ассунта в Падуе (1551–1754), перестроенного по проекту местного архит. Андреа делла Валле, представляет собой вариант плана ц. Санта-Джустина, но его пространственное решение более тривиально: продольная ось базилики акцентирована сильнее, полуциркульные очертания, к-рые господствуют в интерьере ц. Санта-Джустина благодаря купольным сводам, равно как и световые эффекты, сведены к минимуму.

В XVI в. в храмах Ломбардии влияние Рима могло соединиться или спорить с местной традицией. Не исключено, что проект собора св. Петра Браманте повлиял на устройство ц. Мадонна-делла-Стекката в Парме (начата в 1521 Джанфранческо и Бернардино Дзаккани), которую Вазари ошибочно приписывал Браманте из-за близости планов обеих построек. Аналогичная схема использована и в ц. Мадонна-ди-Кампанья в Пьяченце (начата в 1522, Алессіо Трамелло), хотя объемное и пространственное решение этих центрических церквей различно. В ц. Мадонна-делла-Стекката равновеликие рукава креста имеют полукруглое завершение наподобие завершения ц. Санта-Мария-делла-Консолационе в Тоди, но между ними расположены квадратные капеллы, усложняющие форму тетраконха. В то же время купол имеет небольшие сравнительно с другими частями церкви размеры и не доминирует в ее внешнем облике. В ц. Мадонна-ди-Кампанья купол снаружи скрыт высоким 8-угольным барабаном — по ломбардской традиции, имеющей романские корни. Рукава креста, между к-рыми расположены низкие, перекрытые куполами капеллы, не имеют апсид. Интерьер же состоит из самостоятельных пространственных зон, среди к-рых вертикализмом выделяется средокрестие. Все это вместе заставляет рассматривать композицию ц. Мадонна-ди-Кампанья как продолжение венецо-визант. влияний в ломбардской архитектуре наравне с композицией базилики Сан-Сеполькро, выстроенной Трамелло в Пьяченце (начата после 1510), чье устройство в свою очередь аналогично устройству ц. Сан-Сальваторе в Венеции.

Проникновение в Ломбардию идей, близких кругу Джулиано да Сангалло, Браманте и Рафаэля, связывают

с именем Ломбардино (Кристофоро Ломбарди), к-рый, очевидно, находился в Риме ок. 1515 г. (Lotz. 1995. P. 135). Возглавлявший работы по достройке крупнейших храмов, заложенных в предшествующие столетия, — Миланского собора (главный архитектор в 1526–1555) и Чертозы в Павии (проект фасада) — Ломбардино продемонстрировал несвойственный местной традиции пуризм в завершении ц. Санта-Мария-делла-Пассионе (1530, начата в 1489 Джованни Баттаджо) и в проекте фасада ц. Санта-Мария-прессо-Сан-Чельсо в Милане (1533 — ок. 1550). Оставшийся нереализованным (осуществлен в 1570 Мартино Басси по проекту Галеаццо Алесси), последний проект является одной из наиболее удачных попыток ввести портик рим. храма в церковную архитектуру Ренессанса. Если благодаря Ломбардино в архитектуру Ломбардии проникли поздние идеи Джулиано да Сангалло, то французская ц. Сант-Анджело, выстроенная в Милане в середине века Доменико Джунти, предвосхитила нек-рые черты пространства храма, ставшие характерными для 3-й четв. XVI в. Пространство ц. Сант-Анджело состоит из широкого центрального нефа и 2 рядов глубоких боковых капелл. Незначительная высота цилиндрического свода, перекрывающего неф, компенсируется большой зоной клеристория: в распалубках свода Джунти поместил круглые окна, благодаря к-рым свод стал как будто выше. Монастырский хор отделен от главного алтаря пониженной «триумфальной аркой», так что пространство нефа обретает зальный вид и вместе с тем сохраняет простоту, свойственную архитектуре храмов миноритов. Аналогичным образом (за исключением круглых окон в распалубках) Джунти подошел и к решению пространства церкви мон-ря Сан-Паоло-алле-Монаке (1549–1551; Baroni. 1941. P. 122). Идея монастырской церкви с широким центральным нефом и арочными проходами в боковые нефы (или замещающие их капеллы) укоренилась в Ломбардии во 2-й пол. XVI в. Одновременно было реформировано и устройство хора, к-рый прежде выступал в центральный неф и делал центральный алтарь малодоступным для мирян, поскольку отгораживался специальными поперечными стенками. Теперь обширный

хор помещается за главным алтарем и отделяется от остального пространства «триумфальной аркой». Вост. столбы в средокрестии более, чем западные, выдвинуты к центру. Они сужают пространство за главным алтарем и служат своего рода преддверием монастырского хора, в к-рый мирянам нет доступа. Основное пространство церкви остается легко обозримым и сфокусированным на главном алтаре, который отделен от остального пространства лишь возвышением и низкой балюстрадой. Так выстроен торжественный интерьер принадлежащей оливетанцам ц. Сан-Витторе-аль-Корпо в Милане (1560–1568, Винченцо Сереньи, Галеаццо Алесси, Мартино Басси), напоминающий обширным касетированным сводом и мерной поступью пилонов пространство ц. Сант-Андреа в Мантуе Альберти. Наиболее отчетливо эта тенденция сформулирована Галеаццо Алесси в проекте варнавитской ц. Санти-Паоло-э-Барнаба (1561–1571). Главный алтарь, поставленный на вост. границе средокрестия, освещенный светом из окон в верхнем ярусе трансепта и фланкированный выступающими вовнутрь пилонами, является кульминацией пространственного построения.

Контрреформационная ревизия иконографических требований не означала ни забвения античности как источников архитектурных решений, ни полного отказа от центрических храмов. Начиная с 1569 г. архит. Пеллегрини Пеллегрини возводит для ордена иезуитов в Милане ц. Сан-Феделе. Неф этой церкви состоит из 2 квадратных в плане компартиментов, перекрытых высокими впаарушенными сводами, чьи пяты поддерживают колонны на высоких пьедесталах. Боковые алтари расположены в неглубоких, практически лишенных пространства капеллах, по 2 с каждой стороны нефа. Ближайшим аналогом этого необычного решения является ц. Санта-Мария-дельи-Анджели — перестроенный Микеланджело тепидарий терм имп. Диоклетиана в Риме. За перестройкой терм Пеллегрини мог наблюдать во время пребывания в Риме в 1564 г. (Rosso. 1939. P. 203). Через 12 лет он возводит в Милане круглую, вдохновленную рим. Пантеоном ц. Сан-Себастьяно (1578–1586), заложенную в память избавления города от чумы. В 1573 г.

в Милане начинается реконструкция одной из крупнейших и наиболее почитаемых церквей раннехристианского времени — Сан-Лоренцо-Маджоре. Ее возглавил Мартино Басси, к-рый в 1587 г. занял должность главного архитектора Миланского собора. Реконструированная им церковь, равно как и ее капеллы, сохранила первоначальный план в форме квадрифолия и получила новый купол со световыми окнами, к-рый снаружи имеет вид высокого барабана. Четыре сохранившиеся со времен поздней античности башни по углам квадрифолия остались в качестве контрфорсов, принимающих на себя боковой распор купола. Внутреннее убранство изменилось радикально: плоский дорический ордер, мощный карниз с сильно выступающими сухариками, использованные Басси, придали пространству ц. Сан-Лоренцо характер величественной мощи, в то время как до реконструкции ее интерьер скорее всего обладал легкостью, подобно интерьеру ц. Сан-Витале в Равенне (*Wolff-Metternich*. 1964. S. 165).

Некоторые черты рим. архитектурной практики 2-й пол. XVI в. в конце столетия нашли отражение в христ. постройках Пьемонта. В 1596 г. герц. Карл Эммануил I заказал неск. архитекторам проект санктуария Мария-Сантиссима-ди-Монтерегале в Викофорте, к-рый должен был принять чудотворный образ Богоматери и одновременно стать фамильной усыпальницей представителей Савойского дома. Согласно избранному проекту Асканио Витоцци, по периметру овальной церкви расположены глубокие капеллы наподобие капелл Сан-Джакомо-дельи-Инкурабили в Риме. Но церковь в Викофорте значительно превышает последнюю по размерам, имеет сложно организованное пространство (расположенные на диагональных осях капеллы подобны маленьким храмам, разделенным на 3 нефа колоннами) с чудотворным образом в геометрическом центре. Не имевшая прецедентов в местной архитектуре XVI в., эта церковь стала предшественницей храмов пьемонтского барокко (*Carboneri*. 1954; *Idem*. 1966).

Уступив в нач. XVI в. ведущие художественные позиции Риму, Флоренция вернула их себе во 2-й пол. столетия. Новые идеи, пришедшие в архитектуру храмов после Тридентского Собора, нашли отражение преж-



Санктуарий Мария-Сантиссима-ди-Монтерегале в Викофорте. 1596–1733 гг.

де всего в перестройке наиболее почитаемых монастырских церквей города. По заказу герц. Козимо I Медичи Вазари реконструировал крупнейшие средневековые храмы Флоренции: Санта-Мария-Новелла (1566–1584) и Санта-Кроче (1566–1584) в соответствии с новыми представлениями о храмовом пространстве, включая его протяженность по продольной оси, ясность пространственной артикуляции и место главного алтаря. Вазари переместил монастырский хор за главный алтарь, тем самым сделав центральный неф более просторным, и заменил алтари в боковых нефях, построенные в разное время, одинаковыми большими эдикулами с новыми алтарными изображениями. Аналогичным образом Джованни Анджело Монторсоли обновил интерьер собора Санта-Мария-Ассунта в Мессине (1547–1557). В боковых нефях собора он расположил ряды алтарей, представляющих собой разделенные канеллированными коринфскими пилястрами ниши, в которых помещаются заключенные в одинаковые эдикулы статуи. Реконструкцией или украшением в той или иной степени были затронуты мн. почитаемые флорентийские храмы. Бернардо Буонталенти создает фасад ц. Санта-Тринита (закончена в 1594), начинает строительство крипты-усыпальницы герцога Тосканы за хором ц. Сан-Лоренцо (завершена в XVIII в.), разрабатывает проект реконструкции хора ц. Санто-Спирито, возведенной Брунеллески. Конкурс на фасад Флорентийского собора, прошедший в самом конце столетия, продемонстрировал значительное расхождение в стиле построек в Риме и Флорен-

ции: до самого конца столетия флорентийская архитектура предпочитала инновации в использовании деталей, вновь и вновь интерпретируя мотивы, изобретенные Микеланджело во 2-й четв. XVI в. и не прижившиеся в Риме. На закате эпохи Возрождения группа архитекторов-флорентийцев соединяет в архитектуре ц. Джироламини в Неаполе (1586–1609, 1617–1639, Джованни Антонио Дозио, Дионизио Ненчони ди Бартоломео, Якопо Лаццари) рим. образец в виде ц. Санта-Мария-ин-Валличелла (1575–1599, Маттео ди Читта-ди-Кастелло, Мартино Лонги Старший; фасад возведен Фаусто Ругези в 1594–1605) с флорентийскими традициями. Разделяющая нефы аркада на колоннах коринфского ордера и вспарушенные своды, перекрывающие травеи в боковых нефях, заставляют вспомнить базилики Брунеллески (*Pane*. 1977. Vol. 2. P. 241–243).

Несмотря на существовавшие различия, архитектура храмов в разных итал. землях приходит к кон. XVI в. к единому знаменателю: главенство базиликального храма восстановлено, центральный храм превращается в частный иконографический случай. Эпоха барокко наследует эти типологические приоритеты, равно как и возникшие в конце столетия приемы пространственной драматургии. Созданный в нач. XVI в. образ идеального центрального храма получит 2-е рождение в эпоху классицизма.

Ист.: *Cataneo P. G.* I quarto primi libri di architettura. Venetia, 1554; *Serlio S.* D'architettura: Libri I–V. Venetia, 1559; *Palladio A.* I quattro libri dell'architettura. Venetia, 1570 (рус. пер.: *Палладио А.* Четыре книги об архитектуре. М., 1989); *Alberti L. B.* L'Architettura (De Re Aedificatoria) / Trad. G. Orlandi; Introd. e not. di P. Portoghesi. Mil., 1966. 2 vol. (рус. пер.: *Альберти Л. Б.* Десять книг о зодчестве: В 2 т. М., 1935–1937); *Borromeo C.* Institutiones fabricae et supellectilis ecclesiasticae // Trattati d'arte del Cinquecento / A cura di P. Barocchi. Bari, 1962. Vol. 3; *Martini, Francesco di Giorgio.* Trattati di architettura, ingegneria e arte militare / A cura di C. Maltese. Mil., 1967. 2 vol.; *Filarete, Antonio Averlino detto il F.* Trattato di architettura / A cura di A. M. Finoli e L. Grassi. Mil., 1972. 2 vol. (рус. пер.: *Филарете (Антонио Аверлино).* Трактат об архитектуре. М., 1999). Лит.: *Theuer M., ed.* Leon Battista Alberti: Zehn Bücher über die Baukunst. W., 1912; *Ricci C.* Il Tempio malatestiano. Mil.; R., [1924]; *Rocco G.* Pellegrino Pellegrini, «architetto di S. Carlo», e le sue operae nel duomo di Milano. Mil., 1939; *Baroni C.* L'Architettura lombarda da Bramante al Richini. Mil., 1941; *Grabar A.* Martyrium: Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. P., 1946. Vol. 2; *Wittkower R.* Architectural Principles in the Age of Humanism. L., 1949; *Weise G.* Chiese napoletane an-

teriori al Gesù del Vignola // Palladio. N. S. R., 1952. Vol. 2. P. 148–152; *Carboneri N.* L'architetto Francesco Gallo. Torino, 1954; *idem.* Ascanio Vitozzi. R., 1966; *Magnuson T.* Studies in Roman Quattrocento Architecture. Stockholm, 1958; *Salmi M.* La facciata del Tempio Malatestiano // *Commentari. R.*, 1960. Vol. 11. P. 244–247; *Ackerman J. S.* The Architecture of Michelangelo. L., 1961. 2 vol.; *idem.* Palladio. Baltimore, etc., 1966; *Krautheimer R.* Alberti's Templum Etruscum // *Münchner Jb. der bildenden Kunst.* F. 3. 1961. Bd. 12. S. 65–73; *idem.* Studies in Early Christian, Medieval and Renaissance Art. N. Y.: L., 1969; *Urban G.* Die Kirchenbaukunst des Quattrocento in Rom // *Römisches Jb. für Kunstgeschichte.* Tüb., 1961/1962. Bd. 9/10. S. 73–85; *Timofiewitsch W.* Genesi e struttura della chiesa del Rinascimento Veneziano // *Bollettino del Centro intern. di studi di architettura «Andrea Palladio».* Vicenza, 1964. Vol. 6. Pt. 2. P. 271–282; *Wolff-Metternich F.* Santa Maria im Kapitol, St. Peter in Rom und S. Lorenzo in Mailand // *Vom Bauen, Bilden und Bewahren.* FS für W. Weyres. Köln, 1964. S. 165–173; *Ragghianti C. L.* Tempio Malatestiano // *Critica d'arte.* N. S. Firenze, 1965. Vol. 12. Fasc. 71. P. 23–32; Fasc. 74. P. 27–39; *Sinding-Larsen S.* Some Functional and Iconographic Aspects of the Centralised Church in the Italian Renaissance // *Acta ad archaeologiam et atrium historiam pertinentia. R.*, 1965. Vol. 2. P. 203–252; *Frommel Ch. L.* Baldassare Peruzzi als Maler und Zeichner // *Römisches Jb. für Kunstgeschichte.* 1967/1968. Bd. 11. Bei. S. 1–183; *idem.* St. Peter's: The Early History // *The Renaissance from Brunelleschi to Michelangelo: The Representation of Architecture / Ed. H. A. Millon, V. Magnano Lampugnani.* Mil., 1994. P. 398–423; *Bruschi A.* Bramante architetto. Bari, 1969; *idem, ed.* Il tempio della Consolazione a Todi. Mil., 1991; *idem.* Religious Architecture in Renaissance Italy from Brunelleschi to Michelangelo // *The Renaissance from Brunelleschi to Michelangelo.* 1994. P. 122–181; *idem.* Baldassare Peruzzi per San Pietro: aggiornamenti, ripensamenti, precisazioni // *Baldassare Peruzzi, 1481–1536: Atti del 19. Seminario intern. di storia dell'architettura / A cura di Ch. L. Frommel e a. Venezia, 2005.* P. 353–369; *Onians J.* Alberti and Filarete: A Study in their Sources // *J. of the Warburg and Courtauld Institutes.* L., 1971. Vol. 34. P. 96–114; *Roselli P.* Coro e cupola della SS. Annunziata a Firenze. Pisa, 1971; *Heydenreich L., Lotz W.* Architecture in Italy, 1400–1600. Harmondsworth, 1974; *Pane R.* Il Rinascimento nell'Italia meridionale. Mil., 1975–1977. 2 vol.; *Lotz W.* Notes on the Centralized Church of the Renaissance // *Idem.* Studies in Italian Renaissance Architecture. Camb. (Mass.), 1977. P. 66–73; *idem.* Architecture in Italy, 1500–1600. New Haven; L., 1995; *Lamoureux R. E.* Alberti's Church of San Sebastiano in Mantua. N. Y., 1979; *Ferrara M., Quinterio F.* Michelozzo di Bartolomeo. Firenze, 1984; *Tafuri M.* Un progetto «raffaelesco» per la chiesa di San Giovanni dei Fiorentini a Roma // *Prospettiva.* Firenze, 1985. N. 42. P. 38–47; *idem.* Ricerca del Rinascimento: Principi, città, architetti. Torino, 1992; *Blunt A.* Barocco siciliano. Mil., 1986; *Grimaldi F.* La basilica della Santa Casa di Loreto. Ancona, 1986; *Brown B. L.* The Tribuna of SS. Annunziata in Florence. Ann Arbor, 1989; *Günther H.* La rinascita dell'antichità // *Rinascimento da Brunelleschi a Michelangelo: La rappresentazione dell'architettura.* Mil., 1994. P. 259–305; *Hubert H. W.* Baldassare Peruzzi und der Neubau der Peterskirche in Rom // *Baldassare Peruzzi, 1481–1536.* 2005. P. 371–409.

XVII–XVIII вв. Храм итальянского барокко: смысл и образ. Структура и убранство итал. храмов XVII – 1-й пол. XVIII в. (время господства стиля барокко в изобразительном искусстве и архитектуре) в целом определялись идеями, появившимися во 2-й пол. XVI в. в период Контрреформации. Они были закреплены в решениях Тридентского Собора и изложены применительно к архитектуре в «Instrutiones Fabricae et Supellectilis ecclesiasticae» (1577) Карло Борромео (*Borromeo.* 1962). Предпочтение отдавалось базиликальному типу храма, а не центрическому, убранство, включая монументальное искусство, подчинялось единой задаче — делать наглядными догматы и символы христ. веры. В отличие от храма раннего, или «сурового», периода Контрреформации с идеями возвращения к чистоте принципов западнохрист. благочестия и ревизии церковных традиций храм эпохи барокко был пронизан духом триумфа веры, силы и величия Церкви. Последнее нашло отражение в подчеркнутой торжественной пространственной драматургии, в великолепии декоративного убранства и в активной градостроительной роли храмов (*Blunt.* 2001. P. 10). Идея о необходимости дополнять догматическую символику воздействием на чувства верующих стала причиной проникновения в архитектуру сценических приемов, распространения в монументальной декорации храма иллюзионистических эффектов, превращающих его пространство в *teatrum sacrum*. Рациональные средства (тщательно выверенная перспектива, виртуозное сочетание разных видов монументального искусства и т. д.) были призваны генерировать иррациональное начало, подчиняясь единой цели — в пространстве храма откровение веры должно было не только постигаться умозрительно, но и переживаться в чувственном опыте.

Представление о безграничном разнообразии мира, утвердившееся в мировоззрении эпохи барокко благодаря математическим наукам, к церковной архитектуре имело прямое и прагматическое отношение. Основанные в период Контрреформации католич. монашеские ордены (варнавиты, театинцы, ора토리анцы, иезуиты, босые кармелиты и др.), выступая в качестве заказчиков, стремились приобрести собственное архитектурное «ли-

цо», тем самым поощряя эксперименты в области типологии храма. Канонизация Римско-католической Церковью деятелей Контрреформации (Карло Борромео, Игнатия Лойолы, Франциска Ксаверия, Филиппа Нери, Терезы Авилльской, Каэтана Тиенского) стала импульсом для введения новых церквей и часовен. Главные храмы монашеских конгрегаций, выстроенные преимущественно во 2-й пол. XVI в., в XVII в. получили новый пышный декор.

Композиционные схемы, выработанные во 2-й пол. XVI в., в эпоху барокко стали основой для новых типов храма. Базиликальный однонефный храм с рядами боковых капелл и обширным хором с куполом над средокрестием, представленный ц. Иль-Джезу в Риме, стал образцом для мн. итал. храмов XVII–XVIII вв., и не только иезуитских. Центрические храмы, хотя и вытесненные на периферию архитектурной типологии, продолжали возводиться в особых (но отнюдь не редких) случаях — в качестве санктуариев, особенно посвященных Богоматери или хранящих Ее чудотворные образы, а также в качестве обетных церквей и семейных капелл, что делало их присутствие в архитектуре барокко весьма ощутимым. Новое отношение к пространству как к подвижной материи, находящейся во власти трансцендентных сил, стало причиной возникновения новых типов храма. Известные с позднего Ренессанса пространственные решения подвергались преобразованиям, к-рые лишили их однозначности: центрические композиции утратили «покой» и «ясность», базиликальные — абсолютное господство продольной оси «вход—главный алтарь»; происходила дивергенция центрического и базиликального типов (*Norberg-Schultz.* 1971. P. 74–96). В центрических купольных храмах появился развитый хор, перекрытый самостоятельным куполом: церкви Сант-Алессандроин-Дзебедея (1602–1629, Лоренцо Бинаго; 1629–1630, Франческо Мария Рикини; купол возведен в 1693 Джузеппе Квадрио) и Сан-Джузеппе (1607–1630, Ф. М. Рикини) в Милане, Санта-Мария-делла-Салуте в Венеции (1631–1687, Бальдассаре Лонгена). План в виде равноконечного греческого креста трансформируется, поскольку одна из осей приобретает главенствующее значение, как в ц. Санти-Лука-э-Мартина в Риме

(1634–1664, Пьетро да Кортона). Овальный объем «нанизывается» на один из рукавов креста, усложняет его конфигурацию и выделяет его среди прочих, как в ц. Сан-Карло-аи-Катинари в Риме (1612–1620, Розато Розати). Базиликальный храм превращается в последовательность «нанизанных» на одну ось центральных пространств, как в церквях Санта-Мария-Маддалена (1631–1699, Карло Фонтана и др.; фасад возведен в 1735 Джузеппе Сарди) и Санта-Мария-ин-Кампителли (1662–1728, Карло Райнальди) в Риме. Введение 2 перпендикулярных друг другу осей (Санта-Тереза в Капрароле, 1620–1623, Джироламо Райнальди) почти стирает грань между центрическим и базиликальным храмом, поскольку пространство разворачивается сначала в одном направлении, затем в перпендикулярном ему. У Гварино Гварини центрический храм получает новую пространственную ось — вертикальную: пример — неосуществленный проект ц. Падри-Сомаски в Мессине (ок. 1660–1662).

Стремление к цельному пространству, владевшее умами архитекторов эпохи барокко, для большинства мастеров, по замечанию К. Норберга-Шульца, сводилось к комбинации более или менее известных композиционных схем, и лишь у Франческо Борромини и позже у Гварини это стремление воплотилось в создании пространственных решений, новизна и беспрецедентность к-рых были очевидны уже их современникам (Norbert-Schulz. 1971. P. 97, 117). Если у Джованни Лоренцо Бернини пространство — это «сцена для драмы, выраженной средствами пластики» (Wittkower. 1958. P. 6), то для Борромини и затем для Гварини пространство само по себе становится событием, обретает способность претерпевать метаморфозы. Поэтому храмы Борромини являются не результатом развития или трансформации того или иного типа, а следствием органического развития пространства, которое понимается как особый род материи, подверженной воздействию трансцендентных, часто противоборствующих, сил. Гварини развивал представление о пространстве как о пульсирующей субстанции. «Спонтанное расширение и сужение не подчиняется никакому принципу, но проходит сквозь все живое существование», — писал он (Guarini. 1665. P. 755) и наделял этим свойством

пространство храма, составляя его из противопоставленных друг другу ячеек. Бернардо Антонио Виттоне, продолжая поиск пространственных решений, имманентно содержащих возможность трансформации, изобретает перфорированные своды, в результате чего архивольты арок, поддерживающих главный купол, оказывались словно парящими в воздухе. Оболочка, заключающая в себе пространство (особенно в верхних частях храма), превращалась в легкий, способный к расширению каркас. Тем самым Виттоне создал ощущение невесомости и светоносности венчающих частей, добился эффектов, сходных с теми, к-рые были известны мастерам готики.

Беспрецедентность ряда композиционных решений в храмовой архитектуре эпохи барокко не означала утраты связи с важнейшими христ. символами. Треугольник — часть сложных геометрических фигур, лежащих в основании храма, — является символом Св. Троицы, 6-конечная звезда в разных вариантах символизирует мудрость Давида и Соломона, и т. д. Сочинения Гварини не дают усомниться в том, что беспрецедентная геометрия его храмов была полна символических отсылок (*Fagiolo dell'Arco*. 1970). Купола Гварини, выстроенные по принципу прогрессии геометрических фигур, символизируют небеса не как неподвижную сферу, покоящуюся над земной твердью, а как бесконечную тайну и руководство для души, не знающей преград в восхождении к Богу (*Wittkower*. 1958. P. 274). Поясняя устройство верхних частей капеллы Визитацоне в Валинотто близ Кариньяно (1738–1739, Пьемонт), напоминающих легкий многоярусный каркас, парящий в светоносном пространстве, Виттоне уподоблял его ангельским чинам, к-рые «возносятся нарастающим крещендо» все выше и выше к фонарю, представляющему Св. Троицу (*Vittone*. 1766).

Идея физического преобразования пространства и материи нашла продолжение и в преобразовании языка классических ордерных форм, унаследованных архитектурой барокко от эпохи Ренессанса. Один из путей трансформации ордера — количественное увеличение его элементов: вдвоенные, строенные, счетверенные колонны, 2 или 3 вписанных друг в друга чередующихся по форме фронтона, как на фасаде ц. Санти-

Винченцо-э-Анастасио в Риме (1640–1650, Мартино Лонги Младший). Идея пульсации и волнообразного движения в пластике проявилась в раскреповках, словно расслаивающих горизонтальные элементы (антаблементы, аттики, фронтоны) с целью показать движение, разворачивавшееся в плоскости стены и разрывавшее саму эту плоскость. Прямые линии граней барабанов и кампанил превратились в выпуклые или вогнутые, придавая им многолепестковое или звездообразное очертание, каждое из которых воплощало цент-



Капелла Визитацоне в Валинотто близ Кариньяно. 1738–1739 гг.

робежное начало и тем самым активно взаимодействовало с окружающим пространством, как в барабане купола ц. Сант-Андреа-делле-Фратте в Риме (1653–1665, Борромини; не завершен).

Храм эпохи барокко является активным структурирующим элементом городского пространства, к-рое, подобно пространству храма, являет образ бесконечно расширяющейся упорядоченной вселенной. Начиная с градостроительных преобразований папы Сикста V (1585–1590), по замыслу которого главные христ. святыни Рима были соединены прямыми улицами и тем самым пространством города заполнилось символическими связями, внешний облик храмов стал играть исключительную роль. В отличие от идеального храма эпохи Возрождения, помещенного на ступенчатое основание в геометрическом центре площади и отрешенного от окружающей застройки, храмы эпохи барокко ак-

тивно взаимодействовали с городской тканью, часто формируя ее вокруг себя или становясь частью городских ансамблей. История завершения строительства собора св. Петра



Фасад собора св. Петра в Риме. 1607–1614 гг.

ра в Риме, включавшая повышение стрелы подъема купола, продление восточной части (храм ориентирован на запад), возведение фасада (1607–1614, Карло Мадерна) и охватывающей площадь колоннады (1656–1667, Дж. Л. Бернини), является наглядным примером трансформации ренессансного замысла в барочный: задуманный Микеланджело как самостоятельное пластическое целое, собор превратился в доминанту городского ансамбля. Фасады римских церквей Санта-Мария-делла-Паче (1656–1657, П. да Кортонна), Сан-Марчелло-аль-Корсо (1681–1687, К. Фонтана), Сант-Альезе-ин-Агоне (1653–1657, К. Райнальди, Ф. Борромини) являются узлами городских пространств и принадлежат им не в меньшей степени, чем самим храмам. По этой причине фасады зачастую не только не выявляют пространственное устрой-



Базилика Суперга близ Турина. 1717–1731 гг.

ство церкви, но вводят зрителя в заблуждение. Такая «игра» подчас разводит внешний и внутренний облик храма, демонстрируя их разное предназначение: внешний

объем рассматривается как часть городской ткани, внутреннее пространство подчиняется собственным законам, их же взаимодействие превращается в важнейшую профессиональную задачу, выдвинутую эпохой барокко. Не только в городе, но и за его пределами храмы активно

взаимодействуют с окружением: паломнические церкви, монастыри, санктuariи доминируют в ландшафте. Как правило, они имеют внушительные размеры, строятся на открытых возвышенных местах, напр. ц. Суперга под Туринном (1717–1731, Филиппо Юварра; *Norberg-Schulz*. 1980. P. 22).

В XVIII в. в церковной архитектуре И. вновь возник интерес к центрическим храмам и близким к ним храмам синтетического типа (к тем же результатам пришла и архитектура протестантских церквей) (*Ibid.* P. 118). Образ паствы, идущей к Богу, яснее всего выраженный в базиликальном пространстве, в XVIII в. постепенно вытесняется образом христианского сообщества, объединившегося вокруг священного центра. Итоги переосмысления взглядов на природу, которая в XVIII в. все меньше понимается как пространство господства стихий и все больше — как математически описываемые начала, лежащие в основании мироздания, сказываются и в церковной архитектуре. Поиск объективных законов устройства мира, который принесла в человеческую мысль нью-

тоновская наука, в архитектуре храмов отразился в рационализации, аналитической ясности, приведшим к ревизии языка классических архитектурных форм, подражанию античным образцам и постепенному отказу от барочной риторики в пользу ценностей эпохи Просвещения.

Рим. Став в XVI в. крупнейшим художественным и религ. центром, Рим вплоть до посл. четв. XVII в. оставался главным источником идей в архитектуре храмов католич. мира. В понтификаты Григория XV (1621–1623), Урбана VIII (1623–1644), Иннокентия X (1644–1655) и Александра VII (1655–1667) рим. архитектура произвела главные шедевры, к-рые, несмотря на индивидуальность решений, обладают стилистическим единством. В нач. XVII в. мн. храмы, чьи проекты относятся ко 2-й пол. XVI в., обретают окончательный облик. Среди них — собор св. Петра, строившийся с 1559 г. по проекту Микеланджело. Возглавивший строительство в нач. XVII в. Мадерна удлинил его нефы на 2 травеи (1607–1614) и пристроил глубокий нартекс, тем самым уменьшив роль купола в объемном решении собора. В 1607 г. Мадерна выиграл конкурс на проект фасада собора (др. участники: Фламинио Понцио, Доменико Фонтана, К. Райнальди, Дж. А. Дозио). Портик, задуманный Микеланджело, он «сплющил» и спроецировал на плоскость стены: 4 центральные свободно стоящие колонны превратились в пристенные, остальные — в полуколонны. Фасад обрел лоджию для папских благословений, что соответствовало новому пышному церковному церемониалу. Ризалиты по бокам нового нартекса должны были соответствовать 2 фланкирующим фасад колокольням, одна из к-рых была возведена в 1637 г. Бернини (снесена в 1646). Ставший в 1629 г. главным архитектором собора, Бернини создал киворий над главным алтарем — импозантное сооружение на 4 витых канеллированных колоннах с завершением в форме короны (1624–1633). Витые колонны отсылают и к *pergola* раннехрист. базилики св. Петра, разрушенной при папе Юлии II (1503–1513), и к колоннам храма царя Соломона в Иерусалиме (существует легенда о том, что витые колонны кивория базилики св. Петра имп. Константин I Великий привез в Рим из разрушенного иерусалимского храма). Их гигантские размеры символически показывают, «как простота древних христиан превратилась в великолепие реформированной церкви, торжествующей победу над языческим миром» (*Wittkower*. 1958. P. 148). Вместе с тем киворий Бернини является пластическим акцентом, отмечающим кульминацию

пространственных отношений, динамизм к-рых нарастает по мере приближения к главной сакральной точке — месту захоронения св. ап. Петра. Бернини, автор скульптурного убранства собора, создал и др. пластический акцент — кафедру (1656–1666). В 1656–1667 гг. он завершил ансамбль собора двойной колоннадой тосканского ордера, к-рая примыкает к низким протяженным корпусам, отходящим от краев фасада. Эти корпуса и крылья колоннады образовали площадь, состоящую из трапезиевидной и овальной частей, к-рая в иконографическом отношении наследует обширному атриуму, располагавшемуся перед главным фасадом раннехрист. базилики.

В 1595–1603 гг. К. Мадерна осуществляет перестройку ц. Санта-Сусанна (1475), завершая ее фасадом, который является элегантной версией первого неосуществленного фасада ц. Иль-Джезу (1568, Виньола). В нижнем ярусе пластика фасада нарастает к главному входу, ясно подчеркивая центральную часть. Ряд исследователей считают фасад ц. Санта-Сусанна первым церковным фасадом эпохи барокко (*Norberg-Schultz*. 1971. Р. 174). Сам же главный храм ордена иезуитов ц. Иль-Джезу (1568–1575, Виньола; фасад 1571–1575/77, Джакомо делла Порты; алтарь св. Игнатия в трансепте работы Андреа Поццо, 1694–1699) получил в XVII в. богатое внутреннее убранство, включая скульптуру из стукка и фресковую роспись. Живописная композиция «Поклонение святому имени Иисуса» (1676–1679, худож. Джованни Баттиста Гаулли) в своде центрального нефа иллюзорными средствами раздвинула границы пространства, «прорвав» каменную оболочку. В 1-й пол. XVII в. получила завершение и выстроенная по образу Иль-Джезу главная церковь ордена театинцев Сант-Андреа-делла-Валле, начатая в 1591 г. делла Портой: Мадерна расширил ее трансепт и увенчал средокрестие куполом (1608–1622), а Райнальди возвел фасад (1655–1665), в к-ром 2-ярусная схема фасада Иль-Джезу развита в сторону большего вертикализма и дробности, достигаемых благодаря вытянутым пропорциям и большому числу раскреповок в промежуточном антаблементе и венчающем фронте. В 1-й пол. XVII в. завершилось строительство ораторианской ц. Санта-Мария-ин-Валличел-



смысловой оси «вход—главный алтарь», которую он в свою очередь выделил более глубоки-

*Площадь св. Петра в Риме.
Гравюра Дж. Б. Пиранези.
1748 г.*

ми и более пластично декорированными, чем остальные, нишами. Бернини подчеркнул контраст между нижним и верх-

ним ярусами, используя для первого достаточно темный мрамор, в то время как барабан и купол изнут-

ла (1575–1617, Маттео ди Читта-ди-Кастелло, Мартино Лонги Старший; фасад отделан в 1594–1605 Фаусто Ругези). Пространственная схема Иль-Джезу повторена в др. иезуитской церкви — Сант-Иньяцио (начата в 1626 Орацио Грасси, фасад начат в 1649 Алессандро Альгарди). Расположенная в своде центрального нефа композиция «Апофеоз св. Игнатия Лойолы» (ок. 1685–1694, Андреа Поццо) включает, как и в Иль-Джезу, живописные архитектурные декорации, написанные в головокружительном ракурсе, что создает эффект бесконечно высокого пространства и определяет самостоятельную ось, перпендикулярную основной, ориентированной на главный алтарь.

Бернини в работе над проектами храмов отталкивался не только от схем, созданных в эпоху Контрреформации, но и от более ранних, восходящих к эпохе итальянского Возрождения. Реконструируя древнюю ц. Санта-Бибиана (1624–1626), он завершил боковые нефы 2 большими капеллами, построил новый пресвитерий на месте старой апсиды, перестроил фасад, используя в его нижней части мотив триумфальной арки, 3 пролета к-рой разделены наложенными друг на друга пилонами. Перестраивая интерьер ц. Санта-Мария-дель-Пополо в Риме (между 1655 и 1660), он приблизил его к новому пониманию пространства: широкий центральный неф ведет к просторному средокрестию, перекрытому куполом на световом барабане и обильно украшенному скульптурой. Церковь Сант-Андреа-аль-Квиринале (1658–1670) является барочным инвариантом овального храма эпохи Возрождения (Сант-Анна-деи-Палафреньеры и Сант-Андреа-ин-Виа-Фламиния — обе в Риме, архит. Виньола). Но Бернини трактовал этот тип по-своему: поперечная ось стала главной наперекор



Церковь Сант-Андреа-аль-Квиринале в Риме. 1658–1670 гг.

ри декорированы белым мрамором и позолотой, теряющими материальность в потоках света, обильно льющегося из окон в основании купола. Стремительное вертикальное движение подчеркивают ребра купола и скульптура: статуя ап. Андрея буквально разрывает фронтон эдикулы, обрамляющей нишу главного алтаря, возносясь в зону сияющего верхнего яруса. Интерьер ц. Сант-Андреа — один из самых ярких образцов архитектурно выраженного противопоставления земного и горнего миров. Вход в церковь впервые в архитектуре барокко отмечен выступающим вперед полукруглым портиком на 2 колоннах, увенчанных полукруглым раскрепованным фронтоном. Выпуклому фронтому противопоставлены вогнутые дуги стен, примыкающих к сторонам церкви и образующих небольшую площадь перед фасадом. В ц. Сан-Томмазо-да-Вилланова (1658–1661), выстроенной по заказу папы Александра VII в его летней резиденции в Кастель-Гандоль-

фо близ Рима, Бернини берет за основу ренессансный тип центрального храма с греч. крестом в плане, восходящий к ц. Санта-Мария-делле-Карчери в Прато (1485–1495, Джулиано да Сангалло; фасады выстроены до 1506, частично не завершены). Создавая решение в целом очень близкое к ренессансному прототипу, Бернини сообщает ему большую динамику с помощью раздвинутых парных угловых пилястр, пластичной трактовки углов между рукавами креста и высокого купола на световом барабане. Берниниевская ц. Санта-Мария-Ассунта в Аричче близ Рима (1663–1665) развивает ренессансный тип пантеонообразных санктуариев, посвященных Богородице. Круглый храм напоминает неосуществленный проект ц. Сан-Джованни-деи-Фьорентини Микеланджело (1559–1560), но его главная ось подчеркнута мощнее: вход отмечен 3-пролетным арочным портиком, колоннады по сторонам храма образуют полукруглую площадь. Все вместе напоминает сокращенную версию ансамбля собора св. Петра в Риме.

Если Бернини в проектах храмов гл. обр. сообщает большую пластичность насыщенность ренессансным моделям, драматизируя заложенные в каждом из них пространственные отношения, то его современник Франческо Кастелли (Борромини) изменяет морфологию храмового пространства. В капелле Сантиссимо-Сакраменто в ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (начата в 1629 К. Мадерна; *Portoghesi*. 1964. P. 32), строительство которой он завершал, простое прямоугольное пространство со скругленными углами пронизано единым вертикальным движением благодаря тому, что пилястры продолжают (лишь немного прерываясь антаблементом) в виде плоских ребер в перекрытии, образуя четкую артикулированный пространственный скелет. Очертания скругленных углов получают повторение в форме свода, чем достигается пространственное единство и одновременно усиливаются диагональные направления. Аналогичное решение Борромини использует и в одном из поздних произведений — капелле Ре-Маджи в Палаццо-ди-Пропаганда-Фиде (1660–1666). В церкви мон-ря Сан-Карло-алле-Куатро-Фонтане (1634–1641, фасад возведен в 1665–1667) Борромини кладет в основа-



Церковь Сан-Карло-алле-Куатро-Фонтане в Риме. 1634–1667 гг.

ние плана овал, усложненный 4 полукруглыми выступами, образующими модифицированный греч. крест, в результате чего обе фигуры «сплавляются» в нечто новое и неразделимое. Конфигурацию плана повторяет колоннада, а также не прерывающийся ни на одном из участков ан-



Купол ц. Сан-Карло-алле-Куатро-Фонтане

таблемент. Помещения, расположенные по диагоналям, отмечены колоннами, несущими прямые участки антаблемента и имеющими капители, отличные от тех, что завершают др. колонны. Лежащий в основе плана овал повторяет купол, расчлененный глубокими круглыми, многоугольными и крестообразными кессонами. Пластические элементы благодаря своему расположению и конфигурации заставляют пространство сжиматься и растягиваться, постоянно пребывать в волнообразном движении. То же движение «изгибает» и поверхность фасада (1665–1667), акцентирующего расположение церкви в монастырском комплексе и в городском пространстве. В архитек-

туре оратория монашеской конгрегации ораториан (1637–1643) Борромини развивает тему, начатую в капелле Сантиссимо-Сакраменто: в интерьере линии, заданные пилястрами, продолжают на поверхности почти плоского перекрытия в виде лентообразных ребер, вычерчивая почти графический каркас, заключающий пространство оратория. Пятичастный фасад с вогнутой центральной частью архитектор уподобляет человеку, чье тело с раскинутыми для объятий руками «разделено на пять частей: туловище в центре и две руки, каждая из двух частей...» (*Borromini*. 1725. P. 11). Наличники окон и главных дверей, равно как и главный фронтон, представляют собой сочиненные Борромини формы сложной геометрии, к-рые получают широкое распространение в позднем барокко XVIII в. В мон-ре Санта-Мария-деи-Сетте-Долори в Риме (1642, не завершена) Борромини планирует неск. независимых пространств — пространство перед вогнутым фасадом, вестибюль и церковь, форма к-рых взаимно определяется формой друг друга, будто они по очереди подхватывают одну тему. Внутри церкви антаблемент, вторящий плану (четырёхугольник со скругленными углами),

не прерываясь, превращается в архивольты арок над нишей главного алтаря и над теми, что расположены по центру длинных стен. В 1642 г. Бор-

ромини начал строить ц. Сант-Иво-алла-Сапиенца внутри старого рим. ун-та, вписывая сложно устроенное центрическое пространство в один из корпусов, обрамлявших внутренний двор. План ц. Сант-Иво не имеет прецедентов, в его основе лежит подобие 6-угольной звезды, «лучи» которой завершаются выпуклыми и вогнутыми полукругами. В верхнем ярусе очертания плана повторяют непрерывный антаблемент и купол. Горизонтальные членения, не прерываясь их артикуляции, не прерываясь вертикального движения, пронизывающего пространство церкви снизу доверху — важное открытие Борромини (*Norberg-Schulz*. 1971. P. 117). По отношению

к внутреннему двору ун-та церковь является своего рода замковым камнем: ее фасад составляет единое целое с короткой, вогнутой стороной двора. Ему противостоят выпуклые части массивного барабана, маскирующего купол и завершающегося вытянутым световым фонарем с 6 вогнутыми сторонами и спиралевидным венцом. Эта спираль становится кульминацией движения, пронизывающего пространство и объем церкви, к-рая «выстреливает» вверх каждым следующим своим ярусом. Реконструируя раннехрист. базилику Сан-Джованни-ин-Латерано (1646–1650), Борромини заменил каждую пару древних колонн пилоном с наложенными на него пилястрами гигантского ордера, тем самым укрупнив шаг опор и сделав пространство центрального нефа более торжественным. Он планировал продлить заданные пилястрами линии плоскими ребрами на своде центрального нефа наподобие капелл Сантиссимо-Сакраменто и Ре-Маджи, но эта часть замысла не была осуществлена (Portoghesi. 1967. P. 159). Боковые нефы Борромини превратил в череду небольших центрических пространств с едва скругленными углами, перекрытых вспарушенными сводами.

Образец другого подхода к работе с пространством — храмы Пьетро Берреттини да Кортоне. Проект храма Санти-Лука-э-Мартины на форуме (1634–1664; декор купола Чиро Ферри, после 1669) «вырос» из проекта реконструкции крипты старой ц. Санта-Мартина, принадлежавшей Академии св. Луки. Проект приобрел значительные масштабы, когда во время раскопок были обнаружены мощи св. Мартины, и кард. Франческо Барберини взял строительство под свой контроль. Первоначально задуманный план круглой церкви-мавзолея, напоминающий капеллу Принцев (Капелла-деи-Принчипи) в ц. Сан-Лоренцо во Флоренции (1604–1648, Джованни деи Медичи, Алессандро Пьерони, Маттео Нигретти), был заменен планом усложненного греч. креста. Фасад церкви (начат в 1635, венчающий фронтон и скульптура фасада не принадлежат Кортоне), возможно, является первым криволинейным фасадом в архитектуре храмов рим. барокко, если фасад ц. Сан-Карло не был задуман Борромини сразу же после того, как он получил заказ на проект



Церковь Санти-Иво-алла-Сапиецца в Риме. 1642–1662 гг.

мон-ря в 1634 г. (Blunt. 2001. P. 82). Фасад ц. Санти-Лука-э-Мартина — образец «скульптурного» подхода Кортоне к архитектурной форме. Центральная выпуклая часть фланкирована прямоугольными блоками со сдвоенными пилястрами, к-рые, сжимая ее, словно заставляют изгибаться. Сдвоенные гладкоствольные колонны в нижнем ярусе центральной части, утопленные в стене, восходят к вестибюлю б-ки Лауренциана во Флоренции Микеланджело (1523–1559), но они значительно больше выступают из углублений и находятся на большем расстоянии друг от друга, словно подчиняясь логике изгибающейся под 2-сторонним напором поверхности. В интерьере верхней церкви каждый из закругляющихся рукавов креста отмечен 2 парами колонн, «утопленных»



Купол ц. Санти-Иво-алла-Сапиецца

под антаблементом и менее патетически продолжающих пластическую тему, заданную в нижнем ярусе фасада. Сдвоенные колонны отмечают и скошенные углы пилонов средо-

крестия. Тем самым пространство церкви ритмически организовано с помощью тех же пластических элементов, что организуют и плоскость фасада. Интерьер с белым стукковым декором, лишенный колористических эффектов (в отличие от нижней ц. Санта-Мартина, в убранстве к-рой использован камень разных цветов), полностью проявляет свою скульптурную природу. Это отличает пространственную концепцию Кортоне как от насыщенной драматургии Бернини, так и от пурристического архитектурного подхода Борромини. Необычна трактовка полукуполов, венчающих полукружия на концах рукавов креста: они украшены широкими ребрами с гирляндами, купол над средокрестием декорирован кессонами необычной формы. Снаружи купол, чья форма восходит к куполу собора св. Петра, украшен стянутыми к фонарю ребрами, между к-рыми расположены полукруглые филенки, увенчанные ионическими волютами, заимствованными из Порты-Пия Микеланджело (1561–1565). Та же композиция в менее декоративно насыщенном варианте повторена Кортоне в куполе Сан-Карло-аль-Корсо (1668–1669): пучки колонн и пилястр, поддерживающих раскреповки антаблемента, превращают купол в самостоятельный динамичный организм. В 1656 г. Кортоне получил заказ папы Римского Александра VII завершить ц. Санта-Мария-делла-Паче (начата в 1482, предположительно Баччо Понтелли), перестроив купол и выполнив фасад. В действительности главные проблемы

касались устройства прилегающего пространства: из-за затесненности оно не соответствовало статусу церкви, знаменитой фресками Рафаэля в ка-

пелле семейства Киджи (к нему принадлежал папа). Кортоне спроектировал перед церковью площадь, частью к-рой стал фасад. Последний вклю-

чает 2 небольших боковых крыла, в одном из них открывается проезд на соседнюю улицу. Вогнутые верхние ярусы этих крыльев составляют своего рода сценический задник для

слегка выпуклого (подобно фасаду ц. Санти-Лука-э-Мартина) фасада, который в нижней части резко выдается в пространство площади полуовальным портиком на сдвоенных колоннах. Сценография площади и фасада восходит к театральным работам Кортони, однако обладает пластической убедительностью. Облик фасада и вестибюля ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата (1658–1662) построен на контрасте глубокого затененного пространства и классически строгих пластических акцентов. Мотив арки, перекрывающей центральный интерколумний и врезающейся в большой треугольный фронтон в верхнем ярусе портика (восходит, вероятнее всего, к триумфальной арке в Оранже, 1-я четв. I в. по Р. Х.), был прежде использован Альберти на фасаде ц. Сан-Себастьяно в Мантуе (проект ок. 1470).

Фасад ц. Санти-Винченцо-э-Анастасио (1640–1650, Мартино Лонги Младший) трактован аналогично фасадам Кортони, но отличается от последних организацией пластических мотивов. В нижнем ярусе каждой из близко поставленных колонн соответствует раскреповка промежуточного антаблемента. В верхнем ярусе каждой паре колонн, продолжающих оси нижнего яруса, соответствуют не только фрагменты раскрепованного карниза, но и свой фронтон, в результате чего фасад венчают 3 вписанных друг в друга фронтона. В центральной части плоскость стены исчезает за пластическими элементами. Карло Райнальди создает вариацию на тему 2-ярусного фасада в реконструированной ц. Санта-Мария-ин-Кампеллетти (1662–1667). Барочные элементы здесь сливаются с формами XVI в. Пластика фасада артикулирована в основном за счет контраста между заглубленными колоннами в боковых частях и резко выступающими колоннами центральной части в обоих ярусах. Выступающие колонны, несущие участки раскрепованного антаблемента и фронтоны, формируют своего рода стоящие одна над другой эдикулы, к-рые кажутся самостоятельными элементами, наложенными на фасад. Две др. работы Райнальди в области храмовой архитектуры имеют градостроительное значение. Он перестроил (1669–1675) апсиду ц. Санта-Мария-Маджоре, подведя к ней лестницу, повторяющую очертания всего вост.

фасада, тем самым создав торжественную перспективу для ориентированных на нее улиц. В проектах церквей-«близнецов» Санта-Мария-ин-Монте-Санто (1662–1679) и Санта-Мария-деи-Мираколи (1675–1681), фланкирующих центральную улицу «трезубца», расходящегося от Пьяцца-дель-Пополо, он демонстрирует классицистические тенденции, используя столь нехарактерный для рим. барокко элемент, как отдельно стоящий портик.

В посл. четв. XVII в. в рим. архитектуре заметны 2 во многом противоположные тенденции: Антонио Герарди и Андреа Поццо продолжали сложившиеся ранее традиции рим. барокко, в то время как другие мастера во главе с Карло Фонтаной придерживались более сдержанного варианта стиля, сформировавшегося под влиянием франц. классицизма. Образцами 1-го направления могут служить капеллы Авила в ц. Санта-Мария-ин-Трастевере (1680–1686) и Санта-Чечилия в ц. Сан-Карло-аи-Катинари (1692–1700). В организации их пространства и достижении световых, колористических и оптических эффектов Герарди использует приемы, разработанные Бернини, Борромини и П. да Кортоне. Образец противоположной тенденции, представленной учеником Бернини К. Фонтаной, — вогнутый фасад ц. Сан-Марчелло-аль-Корсо (1681–1687). Ясность и равновесие горизонталей и вертикалей, отсутствие избыточной патетики в трактовке пластических тем и предельная ясность структуры с последовательно выделенным центром (обширный разорванный фронтон над порталом и большое окно — аналог портала в верхнем ярусе) сделали этот фасад основой для многочисленных вариаций.

В нач. XVIII в. в римской церковной архитектуре становится заметно влияние юга И. Сицилиец Филиппо Юварра до переезда в Турин работал в Риме. Его соотечественник Филиппо Рагуццини выстроил темпераментные криволинейные фасады ц. Санта-Мария-делла-Кверча (1727–1731) и госпитальной ц. Сан-Галликано (1626–1629) со множественными деликатными раскреповками и криволинейными элементами в духе рококо. Он же оформил площадь перед ц. Сант-Иньяцио (1727–1728), обрамленную домами с изогнутыми фасадами и улицами, расходящимися наподобие театральных

архитектурных декораций. Вогнутый фасад ц. Санта-Мария-Маддалена, обычно приписываемый Джузеппе Сарди (1735) и напоминающий причудливыми очертаниями картушей и фронтонов маньеристические инновации Бернардо Буонталенти, является образцом бароккетто — течения в позднем рим. барокко, к-рое представляет собой своего рода параллель франц. рококо (Blunt. 2001. P. 107). Сарди принадлежит оригинальная ротонда Мария-Сантиссима-дель-Розарио в Марино близ



Церковь Санта-Мария-Маддалена в Риме. 1735 г.

Рима (1712–1720), в куполе к-рой изобретенный Гварини прием перекрещивающихся ребер превратился в орнаментальный мотив. Стиль, промежуточный между классицизирующей линией Фонтаны и бароккетто, представлен Карло де Доминичисом, Доменико Грегорино и Пьетро Пассалаквой. Доминичису принадлежит овальная ц. Санти-Чельсо-э-Джулиано (1733–1736) с глубокими капеллами и едва заметно выпуклым фасадом, ее план затем повторен в ц. Санта-Мария-дель-Орационе-э-делла-Морте (1733–1737) Фердинандо Фугой. Грегорино и Пассалаква перестроили базилику Санта-Кроччин-Джерузальемме (1741–1743), построив овальный вестибюль и эффектный выпуклый 3-частный фасад с большим арочным проемом на свободно стоящих колоннах в центре.

Тяготение рим. архитектуры к классицизму становится заметным после избрания папы Климента XII (1730–1740). Флорентиец Климент XII пригласил в Рим своих соотечественников Фердинандо Фугу и Алессандро

Галилеи. Фуга стал автором мону-ментального фасада-портика Санта-Мария-Маджоре (1741–1743). Нижний ярус фасада, членения к-рого соответствуют 5 нефам базилики, трактован как ряд табернаклей. Верхний ярус уподоблен триумфальной арке с глубокими, близкими друг к другу по размерам проемами. Поднятый на значительную высоту, он сообщает фасаду подчеркнуто торжественный вид и превращает его в своего рода замковый камень ансамбля площади и фланкирующих базилику зданий. Аналогичный мотив, но лишенный динамики и эффектной драматургии света и тени, использован Галилеи в огромном фасаде Сан-Джованнин-Латерано (1732–1735). Трактовка последнего заставляет вспомнить и гигантский ордер на фасадах дворцов Микеланджело, обрамляющих площадь Капитолия. В 1734–1738 г. Галилеи завершил строительство начатой еще в 1518 г. ц. Сан-Джованни-деи-Фьорентини. Фасад Галилеи — своего рода классицизированной версии 2-ярусного фасада Иль-Джезу: восходящая к посл. трети XVI в. общая схема лишилась пластического развития, а значительная ширина церкви предопределила господство горизонталей. О приходе новых стилистических предпочтений в храмовую архитектуру Рима свидетельствует перестройка ц. Санта-Мария-дель-Приорато, выполненная Джованни Баттистой Пиранези (1764–1766): в ней по-барочному прихотливый декор сочетается с простым объемно-пространственным решением и с «цитатами» из архитектуры этрусков и древнего Рима.

1. Сев. Италия. Несмотря на то что влияние рим. архитектуры распространялось в И. повсеместно, храмы в североитал. землях значительно отличались от римских — местные традиции играли здесь большую роль. В Милане в XVII в. Франческо Мария Рикини продолжает линию, заданную в конце предшествующего столетия Пеллегрини Тибальди и Лоренцо Бинаго. В 1605 г. он возглавил строительство Миланского собора (1386–1813), проектируя вместе с Фабио Мангоне его фасад в стиле Позднего Возрождения с чертами маньеризма. Этот проект (с готическими дополнениями после 1649, Карло Буцци) был осуществлен лишь частично: построены 5 порталов и 2 средних окна. Рикини принадлежит



Капелла Сакра-Синдоне
при соборе в Турине. 1657–1694 гг.

и ц. Сан-Джузеппе (1607–1630), наиболее ранний образец барокко в Милане; 2-ярусный фасад этой церкви с волютами по бокам восходит к схеме, заданной ц. Иль-Джезу. Центрическое пространство (церковь имеет план в форме греч. креста) напоминает идеи Браманте, связанные с собором св. Петра в Риме и повлиявшие, в частности, на устройство варнавитской ц. Сант-Алессандро-ин-Дзеведия, в реконструкции которой Рикини принимал участие.

В Пьемонте традиции, заданные на рубеже XVI и XVII вв. Асканио Витоцци, были продолжены Карло и Амедео ди Кастелламонте, к-рые находились под влиянием Рима и Парижа (*Norberg-Schultz*. 1971. Р. 179), что нашло отражение в проекте ц. Сант-Элена в Виллафранка-д'Асти (1646–1652). Самые оригинальные решения связаны с именами Гварини, Юварры и Виттоне.

Математик и архитектор монах-театинец Гварино Гварини испытал влияние творчества Борромини во время пребывания в Риме в 1639–1647 гг. По заказу ордена театинцев Гварини создал множество проектов церквей для разных итал. городов, включая Мессину, Виченцу и Турин. Большинство из них не было осуществлено, но о них можно судить по его трактату «Architettura civile» (*Guarini*. 1737). Гварини полностью реализовал заложенные в архитектуре Борромини идеи о «пространственном скелете»: собрав в единую систему вертикальные членения —

пилястры, раскреповки антаблемента, архивольты арок, ребра купола, — он превратил стену в подобие дышащей мембраны. Исследователи сравнивали храмы Гварини с архитектурой готики и мусульм. Испании, отмечая общие черты, такие как бесплотность стен и скелетообразный каркас здания (*De Bernardi Ferrero*. 1966. Р. 7–13). В ряде проектов Гварини обращается к типу центрического храма, динамически развивающегося в высоту. В 1666 г. Гварини по заказу савойского герц. Карла Эммануила II завершил пристроенную к восточной стороне городского собора Турина капеллу Сакра-Синдоне (начата Амедео ди Кастелламонте в 1657), главной реликвией которой является Туринская плащаница. Капелла должна была непременно иметь 3 входа (2 из собора и один из дворца), и Гварини разделил ее центрическое пространство на 9 частей, перекрыв каждые 2 смежных компартамента большой аркой и используя оставшиеся 3 для входов. Большие арки образуют 3 пары вместо традиционных 4, в каждом имеется большое окно. Такое же окно расположено и над каждым входом, благодаря чему образовался особый ритмический ряд из 6 элементов. Арки светового барабана несут ряды сегментов, составивших ячейки купола. Ячейки, стремительно уменьшающиеся в размерах по вертикали, подчеркивают движение вверх, в бесконечность. Каждая пологая дуга сегмента соединяет середины 2 нижних, в результате шестикратного повтора этого соединения образовались 36 дугообразных ребер в виде шести 6-угольников, 3 из которых повернуты на 30° относительно 3 других. Свет, льющийся из небольших окон, вписанных между ребрами, лишает всю конструкцию материальности, делая ее фигурой, принадлежащей чистой геометрии. Однако рациональная геометрия, лежащая в основании этих беспрецедентных по устройству куполов, приводит к иррациональному эффекту бесконечного движения к трансцендентному, расширению пространства за пределы его физических границ. В основе плана принадлежащей театинцам ц. Сан-Лоренцо в Турине (1668–1680) лежит восьмиугольник с вогнутыми внутрь сторонами. По главной оси расположен вытянутый в перпендикулярном направлении овальный пресвитерий. Два купола,

в к-рых ребра образуют разные геометрические фигуры, противопоставлены друг другу в рамках перетекающих пространств. В ц. Иммаколата-Кончеционе в Турине (1673–1697) Гварини воплощает план, разработанный ранее для ц. Санта-Мария-да-Дивина-Провиденсия в Лиссабоне (проект 1653, строилась с 1698, разрушена в 1755). Ее вытянутое по оси «вход—главный алтарь» пространство является чередой центрических пространственных ячеек, первая и последняя из которых круглые



Купол ц. Сан-Лоренцо в Турине. 1668–1680 гг.

в плане, план центральной же наминает шестиугольник. Их взаимное расположение заключает и противопоставление, и эффект перетекания одного пространства в другое. Формы волнообразного фасада, подобно тому как это представлено в ц. Сан-Карло Борромини, подчиняются тому же динамическому импульсу, что и внутреннее пространство церкви.

К 1714 г., когда в Турин прибыл Юварра, там работали Микеланджело Гарове, Джанджакомо Плантери и Франческо Галло. Последний был автором множества приходских церквей — в Мондови, Кунео и др. го-



Купол санктуария в Викофорте. 1728–1733 гг.

рода и селах Пьемонта, а также купола (1728–1733) над грандиозным санктуарием в Викофорте (начат в 1596 Асканио Витоцци). В отличие от Гварини Юварра не был склонен разрабатывать в разных постройках одну пространственную тему, изобретая для каждого храма свою типологию. Его главная храмовая постройка — базилика Суперга (1717–1731) в окрестностях Турина — была выстроена в честь победы герц. Витторио Амедео II над французами в 1706 г. Доминируя над длинным монастырским комплексом, эта центрическая церковь воспроизводит классическую модель круглого купольного храма с порти-

ком, заданную рим. Пантеоном в барочной интерпретации: необыкновенно глубокий портик, призванный поддержать горизонталь, противопоставлен куполу с повышенной стрелой подъема, к-рый придает всему силуэту церкви вертикальную устремленность, подчеркнутую расположением постройки на вершине холма.

Храмы Гварини стали источником вдохновения для выжившего в Риме в кругу Фонтаны Бернардо Антонио Виттоне, к-рый в 1733 г. вернулся на родину в Пьемонт. Виттоне выпустил в свет полное издание «Architettura civile» Гварини (1737) и, подобно своему великому предшественнику, преимущественно разрабатывал тип центрического храма, в котором его гл. обр. интересовало соотношение пространства, стремительно развивающегося по вертикали, и света. Уже его ранняя паломническая капелла Визитационе в Валинотто близ

му, которого он достигает, превратив венчающую часть в многоярусную композицию с расположенными в 2 ряда (благодаря особой конструкции частей) источниками света. Купол поддерживают 3 полукупола и 3 арки, покоящиеся на 6 опорах. Полукупола имеют световые отверстия, расположенные сразу за арками, отчего их архивольты кажутся свободно парящими в пространстве — прием, заимствованный из ц. Мадонна-дель-Кармине в Турине (1732–1736) Юварры, в свою очередь восходящий к идеям Гварини (*Norberg-Schultz*. 1980. P. 106). Снаружи капелла представляет собой вытянутый по вертикали объем из 3 постепенно уменьшающихся кверху и повторяющих форму друг друга ярусов волнообразных очертаний, один из которых скрывает купол; четвертым, венчающим всю композицию объемом является фонарь. Идеи, заложенные в архитектуре капеллы в Валинотто, в упрощенном виде были повторены в небольшой кладбищенской ц. Сан-Луиджи-Гонзага в Кортранцо (ок. 1740). В 1740–1742 гг. Виттоне построил ц. Сан-Бернардино в Кьери (1675–1792), имеющую в плане греч. крест. С помощью излюбленного приема расположения крупных световых отверстий в сводах апсид, завершающих рукава креста, и даже в парусах, Виттоне придал пространству вертикализм и светоносность: отверстия в парусах пропускают свет, проникающий туда через небольшие камеры, окружающие барабан. Аналогичным образом решена ц. Санта-Кьяра в Бра (1742) — лучшее здание, построенное Виттоне в ранний период. Купол окружен и снаружи скрыт световыми камерами. В плане церковь имеет греч. крест с короткими закругленными рукавами. Снаружи она представляет собой 3 (включая фонарь) объема, но внутреннее пространство едино. Система с арками, врезающимися в своды, была использована Виттоне и в проекте 8-угольной ц. Санта-Кьяра в Турине (1742–1745). Все элементы пространства и пластические акценты — купол, барабан, паруса, угловые столбы и арки — составляют неразрывное целое. Центральное пространство окружает кольцевой обход, его горизонтальное движение противоречит вертикальной устремленности конструктивных элементов, которые имеют больше связей с готическими, нежели с классическими

архитектурными формами. Церковь Санта-Кьяра в Турине явилась своего рода рубежом между барочной динамикой раннего периода творчества Виттоне и стремлением к уравновешенности и покою его более поздних классицизирующих работ (Ibid. P. 112). Церковь Сан-Микеле в Ривароло-Канавесе (1758–1773) представляет собой почти неоклассическую версию предыдущей: ее общая схема близка к прототипу, но детали и пространство статичны и сухие. В 50-х гг. XVIII в. Виттоне строит неск. храмов сложного типа. Церковь Санта-Мария-ди-Пьяцца в Турине (1751–1752) состоит из центрального объема, перекрытого овальным куполом, опирающимся на 2 полукупола, расположенные на длинной оси, и небольшого 8-угольного пресвитерия с подчеркнuto вертикальным пространством. Своды представляют собой легкий остов, купол пресвитерия словно растворяется в лучах льющегося сверху света благодаря необычной форме, получающейся за счет глубоких сквозных отверстий в парусах, наподобие перфорированных парусов в ц. Сан-Бернардино. Тем, кто находится в церкви, трудно воспринять объем купола: они видят множество изогнутых форм, их линии прерываются потоками света, которые словно стирают очертания венчающих частей. В архитектуре ц. Санта-Кроче в Вилланова-Мондови (1755) Виттоне как никогда был близок к слиянию типов центрального и базиликального храмов: он соединил греческий крест с круглым пресвитерием, длинная ось подчеркнута волнообразным движением внешних стен. Хрупкая «скелетообразность» венчающих частей достигла предела, «разорванные» паруса представлены в наиболее радикальной версии. Шестиугольная в плане приходская ц. Сан-Микеле в Борго-д'Але (1770–1778) представляет собой образец позднебарочного оформления пространства: колонны колоссального ордера тянутся выше уровня арочных завершений ниш, расположенных на каждой из сторон, благодаря чему достигается пространственное единство, позволившее Норбергу-Шульцу охарактеризовать этот храм как «Пантеон позднего барокко» (Ibid. P. 116). Пространства храмов Виттоне, как и у Гварини, структурированы каркасами, стены без пластических акцентов имеют второстепенное зна-

чение. Др. важнейшим элементом храмовой архитектуры Виттоне является свет, к-рый он рассматривает не как средство, позволяющее акцентировать драматические эффекты (подобно Бернини), но как субстанцию, обретающую плоть в соприкосновении с архитектурными формами. Поэтому церкви Виттоне напоминают реликварии, заключающие в себе божественный свет.

Барокко господствовало в храмовой архитектуре Пьемонта до сер. XVIII в., демонстрируя преобладание идей и приемов. Церковь Санта-Марта в Алье (1740–1760, Констанцо Микели), состоящая из разных по форме пространственных ячеек (круглой, овальной, вытянутой поперек продольной оси и неправильной 6-угольной), представляет собой образец барочного



Церковь Санта-Марта в Алье.
1740–1760 гг.

пульсирующего пространства. В постройках Бенедетто Альфьери сочетаются разнообразные типы храмов Юварры с неоклассическими тенденциями, как напр. в полукруглой в плане ц. Санти-Джованни-Баттиста-э-Ремиджо в Кариньяно (1757–1764).

II. Венеция и Терраферма. Начало XVII в. в церковной архитектуре Венеции и венецианской Террафермы проходит под знаком наследия Палладио, по чьим проектам во 2-й пол. XVI в. были выстроены церкви Сан-Джорджо-Маджоре и Иль-Реденторе, а также фасад ц. Сан-Франческо-делла-Винья. В 30-х гг. XVIII в. подражание Палладио стало своего рода предтечей неопалладианства эпохи классицизма. К церквям, построен-

ным в XVII в. и верным палладианским принципам, относятся Сан-Пьетр-ди-Кастелло (1557–1596, 1619–1621, Франческо Смеральди, Джованни Джироламо Грапиалья) и Сан-Ладзаро-деи-Мендиканти (1601–1631, Винченцо Скамоцци, фасад выполнен в 1673 Джузеппе Сарди). Первая из них, представляющая собой в плане лат. крест, имеет характерный палладианский фасад с 2 «наложенными» друг на друга плоскими портиками. Вторая — однонефная с боковыми капеллами и 3-частным полукруглым «термальным» окном на фасаде, также отсылающим к языку Палладио. Особняком среди венецианских храмов своего времени стоит ц. Санта-Мария-делла-Салуте (1631–1687). Вотивная церковь, выстроенная Бальдассаре Лонгеной в излечение города от эпидемии чумы 1630 г., является едва ли не самой большой центрискской церковью эпохи барокко (Howard. 1980. P. 178). В плане она представляет собой восьмиугольник с внутренним кольцом опор и обширным хором, в к-ром к центральному квадрату примыкают с 2 сторон большие полукружия. И центральный объем, и хор перекрыты куполами яйцевидной, «венецианской» формы. Переход от основного объема к барабану выделен кольцом волют с фигурами святых над каждой. В архитектуре церкви Лонгена демонстрирует сдержанное взаимодействие между пластикой и пространством, отдавая предпочтение пластической и декоративной разработке поверхности, а не сложным пространственным построениям. В редуцированном виде схема ц. Санта-Мария-делла-Салуте повторена в ц. Санта-Мария-дель-Пьянто (1647–1659); нек-рые исследователи приписывают проект этой церкви Лонгене (Bassi. 1962. P. 70).

Во 2-й пол. XVII в. в архитектуре храмов Венеции заметно влияние рим. образцов: использование 2-ярусных фасадов (переход от более широкого нижнего яруса к более узкому верхнему оформляют волюты), двоянных колонн, глубоких раскреповок в антаблементах и обильного скульптурного декора. Такого рода фасады украшают церкви Скальци (или Санта-Мария-ди-Назарет; 1654–1689, Б. Лонгена, фасад выполнен в 1672–1680 Дж. Сарди) и Санта-Мария-дель-Джиллио (или Дзобениго; 1678–1783, Дж. Сарди).



Церковь *Санта-Мария-делла-Салуте* в Венеции. 1631–1687 гг.

Второй фасад представляет собой картину прославления (гlorификации) семьи Барбаро, о чем свидетельствуют 4 статуи в нишах нижнего яруса и беспрецедентный декор стилобата церкви в виде рельефов, изображающих планы укрепленных городов, которые защищал один из представителей семейства. Предел декоративных возможностей демонстрирует фасад ц. Сан-Моисе (завершен в 1668 Алессандро Треминьон), состоящий из 3-частей с большим «термальным» окном посреди-



Фасад ц. *Сан-Моисе* в Венеции. 1668 г.

не: постпалладианские черты фасада едва заметны из-за обилия пышного, дробного декора.

В нач. XVIII в. влияние палладианских образцов стало вновь заметно, особенно в фасаде ц. Сан-Видале (1696–1700, Антонио Гаспари, фасад выполнен в 1734–1737 Андреа Тиралли). Упрощенный вариант паллади-

анской композиции использован в ц. Сан-Стаэ (1678–1700, Джованни Грасси, фасад выполнен в 1709–1710 Доменико Росси) и позже в храмах Джорджо Массари (Джезуати, или Санта-Мария-дель-Розарио, 1724–1736; Пьета, или Визитационе, 1745–1760), где восходящие к Палладио колонны гигантского ордера на высоких пьедесталах сочетаются с изящными деталями и скульптурным убранством. Простой 2-колонный портик дорического ордера и «термальное» окно, отсылающие к храмам Палладио, использованы Тиралли в центрической ц. Аппариционе-делла-Верджине в монастыре Санти-Вито-э-Модесто на о-ве Пеллестрина (1718–1726), чей небольшой 8-гранный объем отличается классической ясностью. Проявляется и интерес к образцам франц. классицизма XVII в., о чем свидетельствуют монументальные портики ц. Сан-Никола-да-Толентино (1591–1602, портик 1706–1714, А. Тиралли) и купольной ротонды Сан-Симеон-Пикколо (1718–1738, Джованни Антонио Скальфаротто).

К числу редких образцов раннего барокко на венецианской Терраферме можно отнести капеллу Инноченти в ц. Санто-Стефано в Вероне (1619–1621, автор неизв.); сильно вытянутое по вертикали прямоугольное пространство капеллы в верхнем ярусе превращается в цилиндрическое; стены сплошь покрыты маньеристическими стукowymi рельефами. С пребыванием в Виченце Гварини по приглашению театинцев в 1672 и 1675 гг. связана постройка по его проекту ц. Санта-Мария-ин-Арачели (1675–1680). Церковь Сан-Марко-ин-Сан-Джироламо (бывш. ц. Джезуати 1720–1727, фасад 1756) в Виченце близка к образцам рим. барокко. Черты рим. барокко и палладианства соединяются в др. вичентинской церкви — Сан-Гаэтано-Тьене (1721–1730, Джироламо Фриджимелика). В неопалладианском духе выдержаны городской собор в Кастельфранко-Венето (1720–1730, Франческо Мария Прети), ц. Падри-Филиппини в Вероне (1759–1775, Андреа Камерата) и ц. Сан-Клементе в Виченце (2-я пол. XVIII в.).

III. Юж. Италия. Архитектура храмов Неаполя XVII — 1-й пол. XVIII в. развивалась от маньеризма, привнесенного флорентийскими мастерами, к неоклассицизму Луиджи Ванвители. В нач. XVII в. в Неаполе ра-

ботал Джованни Антонио Доцио. План церкви ораториан Джироламини (или Сан-Филиппо-Нери, 1586–1609, 1617–1639, совместно с Дионизио ди Бартоломео) восходит к плану ц. Санта-Мария-ин-Валличелла в Риме, также принадлежащей ораторианам (1575–1617, Маттео ди Читтади-Кастелло и Мартино Лонги Старший). Но Доцио придает ему флорентийский акцент: в Джироламини черты, присущие архитектуре эпохи Контрреформации (базилькальный план; большой купол над просторным средокрестием; широкий короткий неф; пилоны пресвитерия, выступающие в пространство глубже, чем ряды колонн, и тем самым зримо отделяющие зону клира от зоны прихожан, не уменьшая при этом пространства), соединяются с традиц. флорентийскими чертами. Нефы разделяют не пилоны, а колонны, несущие арки, отчего внутри церковь напоминает базилики Сан-Лоренцо и Санто-Спирито Брунеллески.

Первые черты раннего рим. барокко в архитектуре Неаполя связаны с именами Доменико Фонтаны, который приезжал в Неаполь в кон. XVI в., и Джованни Баттисты Каваньи, рим. архитектора и живописца, к-рый на рубеже XVI и XVII вв. участвовал в строительстве и реконструкции неск. храмов в Неаполе. Среди них — капелла Монте-ди-Пьета (1598–1599; после 1626 Джованни Джакомо ди Конфорто удлиняет нефы и придает пространству более барочный характер), чей фасад, разделенный 4 пилястрами и увенчанный фронтоном, восходит к фасаду ц. Сант-Андреа-ин-Виа-Фламиния в Риме, к-рый был выполнен Виньолой, и также имеет неаполитанский прототип в виде фасада ц. Санта-Мария-делла-Стелла-алле-Папарелле (начат в 1587 Д. Фонтаной). Близость к позднеренессансным рим. образцам обнаруживает и пространство ц. Сан-Паоло-Маджоре (1583–1589, Франческо Гримальди, Дж. Б. Каванья; боковые нефы выстроены в 1625–1630 Дж. Дж. ди Конфорто; завершение фасада в 1671 Дионизио Лаццари). Главный эффект, предвосхищающий динамичные пространственные построения барокко, достигается за счет вписанных между нефом и боковыми капеллами проходами, компартименты к-рых поочередно перекрыты овальными куполами и цилиндрическими сводами с распалубками.

Местные архитекторы, воспринявшие рим. архитектурные идеи, по большей части интерпретировали их по-своему. Это касается и организации пространства, и типа декора. Одна из центральных фигур среди них — Козимо Фандзаго. Его ц. Ашенсионе-а-Кьяя (1622–1643) представляет собой в плане греч. крест с прямоугольными завершениями рукавов и куполом над средокрестием. Фасад с 3-пролетной арочной лоджией в нижнем ярусе напоминает фасад, пристроенный Бернини к ц. Санта-Бибиана. В убранстве храма использован цветной мрамор. Архитектура ц. Санта-Мария-Эджициака-Пиццофальконе (1648–1716) представляет собой соединение форм церковью Сант-Андреа-аль-Квиринале, построенной Бернини (выгнутый фасад с портиком на 2 колоннах), и Сант-Аньезе-ин-Агоне работы Райнальди и Борромини (план в виде двух наложенных под углом 45° друг к другу равноконечных крестов, один из к-рых имеет более короткие и узкие рукава). Четыре глубокие капеллы (рукава «малого креста»), обращенные к центру невысокими арочными проемами, контрастируют с ясным и просторным центральным пространством, динамику которому придает гл. обр. богатая пластика большого ордера с чрезвычайно активными раскреповками в антаблементе. Среди многочисленных построек в чертозе (картузианском монастыре) Сан-Мартино в Неаполе (1623–1656) выделяются фасад церкви (проект 1636) и Большой клуатр (1623–1631) с порталами и бюстами картузианских святых. В Санта-Мария-Маджоре-алла-Пьетра-санта (1653–1675) Фандзаго вновь обращается к центрической композиции, используя план в форме равноконечного креста и подчеркивая цельность внутреннего пространства плоским гигантским ордерам.

Примером классицизации принципов римского барокко могут служить работы Луиджи Ванвители в Неаполе. Ванвители, значительную часть жизни проработавший в Риме и до конца своих дней занимавший должность главного архитектора собора св. Петра, соединил в неаполитанских произведениях римский масштаб, тяготение к чистоте языка классических архитектурных форм, уравновешенность композиций и некоторые приемы трактовки объемов и плоскостей, характерные для ба-

рокко, а также влияние франц. классицизма XVII–XVIII вв. Эти черты соединились и в неаполитанской ц. Сантиссима-Аннунциата-Маджоре (1760–1782) с вогнутым фасадом, представляющим собой академизированную версию рим. церковных фасадов, восходящих в общих чертах к церквям Иль-Джезу и Мадонна-деи-Монти Джакомо делла Порта. Интерьер, состоящий из неффа, 6 боковых капелл, трансепта и просторного, увенчанного куполом средокрестия, представляет собой одно из самых торжественных и гармоничных храмовых пространств позднего итал. барокко. Цилиндрический кассетированный свод и несущие прямой антаблемент сдвоен-



Большой клуатр
чертозы Сан-Мартино
в Неаполе. 1623–1631 гг.

ные коринфские колонны, отмечающие торцы стен боковых капелл, напоминают Палатинскую капеллу (освящена в 1784) в Королевском дворце в Казерте (1752–1774) того же Ванвители.

В церковной архитектуре Сицилии XVII в. начался с продолжения традиций, восходящих к поздней манере Микеланджело, которую в кон. XVI в. в Мессину принесли Джакомо дель Дука (сицилиец, сотрудничавший в Риме с Микеланджело) и Камилло Камиллиани, а также с интерпретации образцов ренессансной архитектуры Рима. Симоне Гулли принадлежат 2 центрические церкви в Мессине: Сан-Микеле, имевшая в плане равноконечный крест (не сохр.), и Санта-Мария-делла-Гротта (или Мадонна-делле-Грацие, 1622–1639), к-рая представляет собой перекрытую полусферическим куполом ротонду, окруженную галереями с чередующимися арочными и прямоугольными проемами. Если в целом это решение напоминает Темплетто Браманте и ц. Мадонна-ди-Кампанья в Вероне Микеле Санмикели, то формы галереи скорее всего восходят к лоджиям

внутреннего двора Палаццо-Фарнезе в Капрароле Виньола (1559–1573; *Blunt*. 1986. P. 14–15). Мессинец Натале Мазуччо, в 1597 г. посланный орденом иезуитов в Рим для изучения архитектуры, с запозданием принес на Сицилию сразу неск. типов рим. архитектуры сер. и даже 1-й четв. XVI в. В ансамбле Монте-ди-Пьета в Мессине (1616–1619) Мазуччо использовал преимущественно архитектурную лексику маньеризма. Значительно разрушенный землетрясением 1693 г. ансамбль был реконструирован по проекту Антонио Базиле и Плачидо Камполо в 1741 г., в результате чего появилась эффектная лестница с изысканным рисунком маршей. При этом лоджия ц. Монте-ди-Пьета с 3-частной аркадой на графично рустованных пилонах, артикулированных сдвоенными

тосканскими полуколоннами с едва заметным энтазисом, восходит к проекту виллы Мадама Рафаэля (*Ibid.* P. 16). Соедине-

ние разных стилистических пластов, в т. ч. и в одном сооружении, характерно для архитектуры Сицилии и в XVIII в. Примером тому служит ц. Сан-Грегорио в Мессине (1588–1743, не сохр.). Если спиралевидное завершение кампаны (1717), возможно спроектированное архитектором-дилетантом Паоло Филокамо (*Lenzo*. 2005. P. 31–40), подражает фонтану купола ц. Сант-Иво-алла-Сапиенца в Риме (но трактуется в духе лапидарной пластики с вост. «прикусом»), то главный фасад (1743), автор к-рого неизвестен, представляет собой сочетание мощных раскреповок в духе Джакомо дель Дука с замысловатыми, но плоскостными наличниками окон, филёнками и промежуточными карнизами. Тройные пилястры по углам создают пластичную раму для избыточно украшенного фасада.

Возникновение на юго-востоке Сицилии большого числа храмов, построенных в едином стиле, было связано с разрушительным землетрясением 1693 г. и последующим восстановлением (*Guidoni*. 1980. P. 24). В результате в Катании, Ното, Рагузе, Модике и мн. др. городах в 1-й пол.



Гулья Иммаколата в Неаполе.
1745–1758 гг.

XVIII в. возникли уникальные по своей целостности барочные архитектурные ансамбли, к-рые украшали с использованием натурального камня — золотистого в долине Ното, темного туфа в сочетании со светлым камнем (мрамором и др.) в Катании. В последней по проектам главного архит. Джованни Баттисты Ваккарини было выстроено неск. храмов, чей стиль отчетливо отсылает к тому направлению в рим. архитектуре 1-й четв. XVIII в., к-рое было представлено А. Спекки, Ф. Де Санктисом и Ф. Рагуццини. Выпукло-вогнутый фасад собора Сант-Агата в Катании (1734–1758) демонстрирует владение спецификой рим. архитектуры, хотя и лишен единства, обычно свойственного ее образцам. Ваккарини первым стал использовать в храмах Катании планы церквей, к-рые разрабатывались в Риме начиная с сер. XVII в.: так, ц. Сант-Агата (1748–1767) близка к плану ц. Сант-Аньезе-ин-Агоне в Риме, ц. Сан-Джулиано (1739–1800) — к овалному плану ц. Санта-Мария-ин-Монтесанто. Характерный для сицилийского барокко тип храма с 3-арочной колокольней, венчающей среднюю часть фасада, представляет ц. Сан-Себастьяно в Ачиреале (1609–1644, фасад выполнен в 1708–1716 Анджело Беллофьоре). Гипотетически имеющая византийские корни, эта форма была свойственна и средневек. церквям Юж. Италии, что заставляет исследова-

телей предполагать распространение этого типа в средние века и на Сицилии, хотя на острове и не сохранилось ни одного подобного памятника (Blunt. 1986. P. 21). Иногда такие колокольни пристраивались к боковому фасаду или трансепту, но в XVII–XVIII вв. они, как правило, вписывались в центральный венчающий фронтон в виде своеобразного гребня. Вариант этого типа представлен ц. Сан-Джорджо в Рагузе (1738–1775, Розарио Гальярди), где 2 яруса фасада, переход между которыми сглажен волютами по об-



Собор Сан-Джорджо в Модике.
1702–1842 гг.

разцу фасада ц. Иль-Джезу в Риме, венчает 3-й — кампанила. Ясно акцентированная строенными колоннами и мощными раскреповками антаблемента центральная часть выделяет из фасада храма 3-ярусную кампанилу в качестве самостоятельного объема по всей высоте. Еще более отчетливо венчающая фасад кампанила (1702–1842, в основном по проекту Паоло Лабизи 1761 г.) выделена в соборе Сан-Джорджо в Модике.

Расцвет барокко в Апулии связан преимущественно с именем Джузеппе Дзингарелло (по прозвищу Ло Дзингарелло), реконструировавшего и выстроившего несколько храмов в Лечче. Ему принадлежат новый фасад (1659–1670) и кампанила (1661–1682) собора Сантиссима-Мария-Ассунта, церкви Сант-Анджело (1663), Санта-Кьяра (1687–1691), Сан-Джованни-Баттиста (или Розарио, 1691–1728) и др. В их фасадах

«почтительное» отношение к плоскости стены, деликатно выделенной часто почти графичными декоративными элементами, сочетается с изобретательными по рисунку мощными пластическими акцентами, в качестве которых выступают как элементы ордера, претерпевшие существенные метаморфозы, так и скульптура, в которой используется богатый арсенал растительных форм.

IV. Центр. Италия. Барокко в римском варианте не было характерно для Тосканы. XVII в. в архитектуре храмов прошел под знаком наследия Микеланджело и Буонталенти, примером чему служит Капелла-деи-Принчипи — погребальная капелла герцогов Тосканских в мон-ре Сан-Лоренцо во Флоренции (1604–1648, Джованни де Медичи, Алессандро Пьерони, Маттео Нигретти). В XVIII в. маньеристические по происхождению формы стали основой языка позднего барокко. Его представителем, Фердинандо Руджьери, принадлежит фасад (1715) мон-ря Сан-Фиренце с ц. Сан-Филиппо-Нери, к-рый благодаря 2 ризалитам, увенчанным фрагментами разорванного лучкового фронтона и вазонами, а также 3-ярусной центральной части напоминает фасад палаццо.

Не во всех итал. областях возникли собственные традиции архитектуры храмов барокко. Во многих из них храмы возводились по проектам архитекторов, создавших свои наиболее зрелые работы в др. частях И. (как, напр., ц. Иль-Джезу в Анконе, 1743 (фасад), и ц. Оливетани в Перудже, 1740, — обе Луиджи Ванвители), и имеют аналоги среди памятников др. школ. Несмотря на стадильные стилистические несоответствия, характерные для архитектуры итал. храмов XVII — 1-й пол. XVIII в., во 2-й пол. XVIII в. в ней устанавливается господство классицизирующих тенденций, что в свою очередь приводит к обращению к наследию античности и Ренессанса, к-рое служит следующим поколениям мастеров источником композиционных и типологических образцов.

Ист.: *Baghione G.* Le vite de' pittori, scultori et architetti dal pontificato di Gregorio XIII fino a tutto quello d'Urbano VIII. R., 1649². Bologna, 1975; *Guarini G.* Placita philosophica. P., 1665; *idem.* Disegni d'architettura civile et ecclesiastica. Torino, 1686; *Idem.* Architettura civile. Torino, 1737; *Bellori G. P.* Le vite de' pittori, scultori et architetti moderni. R., 1672; *Baldinucci F.* Vita del cavaliere Gio. Lorenzo Bernino: scultore, architetto e pittore. Firenze, 1682; *De Rossi D.* Studio d'architettura civile:

Opera de più celebri architetti de nostri tempi. R., 1702–1721. 3 vol.; *Borromini F.* Opera... Cavata da suoi originali; cioè la chiesa e fabrica della Sapienza di Roma, con le vedute in prospettiva e con lo studio delle proporziõni geometriche, piante, alzate, profili e spaccati. R., 1720; *idem.* Opera... cavata da suoi originali; cioè l'oratorio e fabrica per l'abitazione de P. P. dell'oratorio di S. Filippo Neri di Roma. R., 1725, 1964; *Vittone B.* Istruzioni elementari per indirizzo de' giovani allo studio dell'architettura civile. Lugano, 1760–1766. 4 vol.; *Borromeo C.* Institutiones fabricae et supellectis ecclesiasticae // Trattati d'arte del Cinquecento / A cura di P. Barocchi. Bari, 1962. Vol. 3.

Лит.: *Rotili M.* Filippo Raguzzini e il rococò romano. R., 1951; *Carbonieri N.* L'architetto Francesco Gallo. Torino, 1954; *Wittkower R.* Art and Architecture in Italy, 1600–1750. Harmondsworth, 1958; *Bassi E.* Architettura del Sei e Settecento a Venezia. Napoli, 1962; *Portoghesi P.* Borromini nella cultura europea. R., 1964; *idem.* Borromini: Architettura come linguaggio. Mil.; R., 1967; *De Bernardi Ferrero D.* I «Disegni d'architettura civile e ecclesiastica» di Guarino Guarini e l'arte del maestro. Torino, 1966; *Fagiolo dell'Arco M.* La «Geosofia» del Guarini // Guarino Guarini e l'internazionalità del barocco. Torino, 1970. Vol. 2. P. 179–204; *Guidoni E.* Modelli Guariniani // Ibid. P. 229–276; *idem.* La ricostruzione dopo i terremoti in Sicilia e in Calabria // Storia dell'arte italiana. Torino, 1980. Pt. 3. Vol. 1. P. 24–25; *Norberg-Schulz Ch.* Baroque Architecture. N. Y., 1971; *idem.* Late Baroque and Rococo Architecture. N. Y., 1980; *Blunt A.* Neapolitan Baroque and Rococo Architecture. L., 1975; *idem.* Barocco siciliano. Mil., 1986; *idem.* Roman Baroque. L., 2001; *Borelli G.* Chiese e monasteri di Verona. Verona, 1980; *Howard D.* The Architectural History of Venice. L., 1980; *Savares S.* Francesco Grimaldi e l'architettura della Controriforma a Napoli. R., 1986; *Ruotolo R.* Documenti sulla chiesa napoletana di S. Paolo Maggiore // Scritti di storia dell'arte in onore di R. Causa. Napoli, 1988. P. 297–304; *Cantone G.* Napoli barocca. R., 1992; *Boscarino S.* Sicilia barocca: Architettura e città, 1610–1760. R., 1997; *Pommer R.* Architettura del Settecento in Piemonte: Le strutture aperte di Juvavra, Alfieri e Vittone. Torino, 2003; *Regina V.* Le chiese di Napoli: Viaggio indimenticabile attraverso la storia artistica, architettonica, letteraria, civile e spirituale della Napoli sacra. Napoli, 2004; *Lenzo F.* Il campanile di San Gregorio e Paolo Filocamo // Lexicon: Storie e architettura in Sicilia. Palermo, 2005. N 1. P. 31–40.

Ю. Е. Ревзина

Архитектура кон. XVIII — нач. XX в. Первые классицистические тенденции проявились в архитектуре И. с нач. XVIII в., и после сер. столетия неоклассицизм становится, как и во всей Европе, ведущим архитектурным течением. При этом до нач. XIX в. подавляющее большинство храмов сооружалось в стилистике позднего барокко.

В Европе в целом распространение неоклассицизма было обусловлено сочетанием 3 факторов: поиском идеальных архитектурных форм франц. теоретиками, использованием накопленных знаний по архитектуре Др. Рима и особенно Др. Гре-

ции, наконец, влиянием англ. традиции пейзажного парка и соответствующего восприятия действительности, неразрывно связанные с палладианством. Для И. решающим оказалось воздействие франц. архитектуры, причем не столько теории, сколько строительной практики в т. н. стиле Людовика XVI. Не-



Церковь *Санта-Мария-дель-Приорато* в Риме. 1764–1766 гг.

смотря на то что И., особенно после начала раскопок в Помпеях в 1748 г., стала ключевой для изучения античного наследия страной — работавшие в Риме немецкие историк искусства И. И. Винкельман (с 1763 главный инспектор по древностям) и худож. А. Р. Менгс во многом определили роль города как центра профессионального изучения памятников античности, а серии гравюр Дж. Б. Пиранези стали зримым воплощением всеевроп. славы рим. древностей, итал. архитекторы в своей профессиональной деятельности не часто обращались к античной традиции,



Интерьер
ц. *Санта-Сколастика*
в Субиако. 1771–1777 гг.

предпочитая ее заальпийские парадоксы. Даже Пиранези в реконструкции ц. Санта-Мария-дель-Приорато (1764–1766) ориентировался преимущественно на франц. традицию. Еще меньшее значение на первом этапе имело наследие Палладио, востребованное в основном в Венеции, где оно воспринималось не как архитектурный идеал, а лишь как часть местной традиции. Но даже здесь многие архитекторы отдавали предпочтение иным классическим образцам, о чем свидетельствует пантеонообразная ц. Санта-Мария-Маддалена (реконструирована в 1760–1789 Томмазо Теманцей). Одним из немногих последователей итал. палладианцев был Джакомо Кваренги, автор интерьера ц. Санта-Сколастика в Субиако к востоку от Рима (1771–1777).

Центром распространения французского направления в архитектуре была Парма, где в 1752 г. была открыта Академия художеств. Для преподавания был приглашен Эннемон Александр Петито, ученик Жака Жермена Суффло, активно занимавшийся строительством в городе. Ему принадлежит новый фасад ц. Сан-Пьетро (1760–1762), а также проект дворцовой ц. Сан-Либорио в загородном герцогском дворце в Колорно (построена в 1775–1777 Пьетро Куджини, фасад возведен в 1788–1791 Доннино Феррари). В деятельности крупнейших итал. архитекторов, связанных с Римом, классицистические тенденции проявлялись постепенно, сначала в декоре, позже в объемно-пространственных композициях. Это относится как к наиболее значимым фигурам — Фердинандо Фуге с его колоссальным Странноприимным домом в Неаполе (1751–1829) и Луиджи Ванвителли, автору перестройки созданной Микеланджело ц. Санта-Мария-дельи-Анджели-э-деи-Мартири в Риме (1748–1765, фасад снесен в 1911), так и к малоиз-

вестным мастерам, например братьям Джулио и Джузеппе Кампорезе, построившим церкви Сан-Никола-ди-Бари в Сорiano-нель-Чимино близ Витер-

бо (1782–1791) и Сантиссима-Тринита в Дженцано-ди-Рома к юго-востоку от Рима (после 1780–1808). Первым произведением сложившегося неоклассицизма в Риме стали Музеи Ватикана. По инициативе Джованни Баттисты Висконти, преемника Винкельмана на посту главного инспектора по древностям, под них был реконструирован бывший дворец папы Иннокентия VIII (между 1484 и 1492, ныне музей Пио-Клементино, Ватикан). Работы велись в 1771–1793 гг. (Алессандро Дори, с 1772 Микеланджело Симонетти, с 1775 также Пьетро Кампорезе), были созданы залы Греческого креста, Муз и Круглый, 8-угольный двор и др. Ученик Ванвितелли Джузеппе Пьермарини стал основоположником неоклассицизма в принадлежавшем Австрии Милане, построив театр «Ла-Скала» (1776–1778) и королевский дворец (1773–1778); он возвел фасад ц. Санти-Джервазио-э-Протазио в Парабиаго (1780) к северо-западу от Милана. Др. ученик Ванвителли, Симоне Кантони, перестроил десятки сельских церквей к северу от Милана (в т. ч. в швейцар. кантоне Тичино); его главное произведение — ц. Санти-Джервазио-э-Протазио в Горгондзоле (1806–1820), отличающаяся замысловатым объемно-пространственным построением.

После завоевания И. имп. Наполеоном было положено начало реконструкции крупнейших городов, в т. ч. Милана и Рима. При непосредственном участии франц. мастеров в стилистике неоклассицизма перестраивались исторически сложившиеся пространства, менявшие свое назначение и характер (площадь перед замком Сфорца в Милане и Пьяццадель-Пополо в Риме). Храмового строительства почти не велось, но тенденции «наполеоновской реконструкции» оказали влияние на строительство после 1815 г. Одной из немногих крупных фигур, вовлеченных в церковное строительство, был Джузеппе Валадье, занимавшийся реконструкцией Пьяцца-дель-Пополо и кладбища Верано (1807–1812) в Риме. Под его руководством в духе венецианских церквей Палладио была осуществлена реконструкция собора Санта-Мария-Ассунта в Урбино (после 1789–1801).

После ухода войск Наполеона градостроительная деятельность в Милане и Риме пошла на спад, но в Неаполе и Турине, столицах королевств

Бурбонов и Савойской династии, она развернулась полным ходом, и храмы становятся частью вновь создаваемых монументальных городских пространств. Одним из важнейших для своего времени был ансамбль совр. Пьяцца-дель-Плебишито в Неаполе. Огромная площадь перед королевским дворцом, окруженная эллипсоидной колоннадой дорического ордера, начала сооружаться еще при Наполеоне и называлась форум Мюрата (1809–1815, Леопольдо Лаперута) в честь наполеоновского маршала, возведенного на неаполитанский престол. После восстановления монархии Бурбонов был объявлен конкурс на строительство храма. Базилика Сан-Франческо-ди-Паола была построена по проекту Франческо Бьянки, ученика миланского архит. Луиджи Каньолы, в 1817–1824 гг. (освящена в 1836). К основному центрическому объ-



ший образование в Риме, определял церковь как доминанту, замыкающую ось Виа-По от Пьяцца-Кастелло. Храм является частью ансамбля Пьяцца-Витторио-Венето (1818, Джузеппе Фицци), окруженной зданиями с колоннадами (Карло Промис). Построенный на возвышении и дополнительно поднятый на цокольный этаж храм представляет собой вариацию на тему Пантеона с декоративными элементами, повторяющими внешний декор гробницы римского консула Квинта Цецилия Метелла в Риме. В посленаполеоновское время активизировалось церковное строительство. Создание комплекса Музеев Ватикана завершилось строительством галереи Браччо-Нуово (1817–1822, Рафаэль Стерн), ставшей одной из наиболее элегантных построек послевоенного неоклассицизма. Правительство папы Льва XII провело реконструкцию базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура после пожара 1823 г. Комиссия отклонила проект Валадье, предлагав-

Интерьер базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме. 1825–1854 гг.

ший максимально сохранить уцелевшие части базилики, и приняла решение о полной перестройке с сохранением прежних

размеров. Автором утвержденного проекта был Паскуале Белли, к-рый руководил 1-м этапом реконструкции (1825–1833); после его смерти работы были продолжены Луиджи Полетти (1833–1869), автором фасада, кампанилы и левой части церкви с портиком; главный портик был построен Вирджинио Веспиньяни (1890–1892) и вскоре изменен Гульельмо Кальдерини (1892–1928). Хотя трансепт был освящен в 1840 г., а в 1854 г.— все здание, работы продолжались в целом более 100 лет: в реконструированной базилике соединились формы неоклассицизма, эклектики и неоклассицизма XX в.

В целом только после 1815 г. неоклассицизм стал господствовать в области храмового строительства. Европейский неоклассицизм не разработал принципиально новой пространственной концепции храма, используя уже существующие базиликальный и центрический типы.

Особое внимание было уделено приближению внешнего облика храма к античным прототипам — периптеру или ротонде. В И. периптер практически не использовался, в отличие, напр., от Франции, где он был моделью для крупнейшего храма Ла-Мадлен в Париже (1807–1845, Пьер Александр Виньон). Основным стал тип ротонды с портиком по примеру рим. Пантеона. Помимо упомянутых храмов в Неаполе и Турине классическим воплощением этого типа является ц. Сан-Лоренцо-Мартире в Гизальбе близ Бергамо (1822 — ок. 1834), построенная крупнейшим миланским архит. Луиджи Каньолай. Храмы типа Пантеона часто возводили в монументальных ансамблях кладбищ, к-рые строились по всей И. после 1815 г. Образцом послужил ансамбль кладбища в Брешиа (1815–1849, Родольфо Вантини), наиболее яркими примерами были кладбища в Стальено под Генуей (проектировалось с 1825 Карло Барабино, построено в 1844–1861 Джованни Баттистой Резаско) и в Кремоне (1855, Луиджи Вогера). Пантеон взял за образец и худож. Антонио Канова для ц. Сантиссима-Тринита в родном г. Поссаньо в обл. Венето (1819–1830), однако снабдил его дорическим 8-колонным портиком афинского Парфенона, словно вступая в актуальную тогда дискуссию о первенстве греч. или рим. искусства. Декоративное убранство в храме практически отсутствует, что усиливает эмоциональный эффект монохромного белого монументального здания на холме у подножия поросших лесом гор. Одной из поздних интерпретаций стала ц. Сан-Карло-аль-Корсо в Милане (1832–1847, Карло Амати), в которой купол водружен на высокий барабан. Пантеон служил прототипом не только для центральных храмов. Его тема своеобразно интерпретирована в ц. Сант-Антонио-ди-Падова в Триесте (1826–1849, Пьетро ди Нобиле), где основной объем снаружи получил прямоугольную форму, в к-рую вписано осененное 2 куполами пространство. К образу Пантеона могли отсылать и 2 фланкирующие колонный портик колокольни (в Пантеоне они существовали с 1626 по 1883), как, напр., в базиликальном соборе Сан-Пьетро в Скио близ Виченцы (фасад 1803–1819, Антонио Дьедо).

Среди источников архитектурного вдохновения было творчество Анд-

реа Палладио и архитектура Высокого Возрождения в целом. Элементы оформления фасадов венецианских церквей Палладио были использованы Джузеппе Валадье в фасадах ц. Сан-Панталео (1806), Сант-Андреа-делле-Фратте (1826) и Сан-Рокко-аль-Аугустео (1834) в Риме. Одним из первых неопалладианских произведений Пьемонта стал фасад ц. Сан-Секондо-Мартире в Бальдикьери (1828, Луиджи Бардавара).



Интерьер ц. Сант-Антонио-ди-Падова в Триесте. 1826–1849 гг.

В произведениях Каньолай в Ломбардии — ц. Санти-Козма-э-Дамиано в Конкорезцо близ Монцы (1818–1858) и колокольне при ц. Санти-Назарио-э-Чельсо в Урньяно (1824–1829) — палладианские формы были дополнены мотивами флорентийского Ренессанса и рим. архитектуры.

Тенденции историзма и эклектики в итал. храмовой архитектуре стали проявляться с кон. 20-х гг. XIX в. Один из первых примеров — ц. Санти-Пьетро-э-Паоло в Ливорно, Тоскана (1828–1835, Луиджи де Камбре-Диньи), близкая творчеству нем. архит. К. Ф. Шинкеля. Ряд храмов И. можно отнести к неогреч. направлению: ц. Сан-Леопольдо в Фоллонике, Тоскана (1836–1838, Алессандро Манетти, Карло Райзхаммер), с уникальным чугунным портиком, ц. Сан-Массимо в Турине (1846–1850, Карло Сада и Джузеппе Леони) и др.

Крупнейшей фигурой в архитектуре И. XIX в. был Алессандро Антонелли (1798–1888). Родившийся в Новаре (Пьемонт), он знаменит прежде всего как автор т. н. Анто-

неллиевой громады (Mole Antonelliana, ныне Нац. музей кино; 1863–1889; высота 167,5 м) в Турине, которую начали строить как синагогу и завершили как музей Рисорджименто. Возводя церковные здания, он ориентировался на ломбардские постройки Браманте, используя также формы раннехрист. архитектуры и ломбардской романики. Его ранний проект санктуария Сантиссимо-Крочифиссо в Боке к северо-западу от Новары осуществлялся очень долго (1822–1895); после обрушения в 1907 г. здание было перестроено (1914–1918). Храм собирались возводить как огромную 3-нефную (сейчас однонефная) базилику с 8-колонным портиком и низкими обходными галереями с 3 сторон, специальной ротондой для чудотворного образа (разобрана после 1907), башней высотой 119 м и обширной площадью с колоннадой перед входом (башня и площадь построены не были). Близкими по решению к санктуарию в Боке стали однонефная ц. Сан-Бартоломео-э-Гауденцио в Борго-Лавеццаро к юго-востоку от Новары (1855–1862) и 3-нефный собор Санта-Мария-Ассунта в Новаре (1863–1869): их фасады оформлены огромными 4-колонными портиками, центральные нефы перекрыты полукруглыми сводами. Самым известным церковным проектом Антонелли является надстройка купола базилики Сан-Гауденцио в Новаре (1844–1878): при высоте 122 м (со шпилем) это — самая высокая церковная постройка И.

В сер. XIX в. в И., как и в Европе в целом, обозначился неоромантический интерес к готике, смешанной с местной средневек. традицией. Одним из главных идеологов этого направления был архитектор и теоретик Камилло Бойто, в творчестве к-рого значительное место занимали реставрационные работы (напр., реставрация алтаря Донателло в базилике Сант-Антонио в Падуе, получившая противоречивые оценки). Большую роль в распространении неоготики в И. сыграли завершения фасадов средневековых церквей. Для ц. Санта-Кроче во Флоренции (1853–1863, Никколо Матас) за образец были взяты позднегоготические фасады соборов Санта-Мария-Ассунта в Сиене, Тоскана (1285–1296, Джованни Пизано, 1376, Джованни ди Чекко) и Орвието, Умбрия (1310–1591). Архитектура нового фасада флорент-



Базилика Сан-Гауденцио в Новаре.
Колокольня 1753–1786 гг.
и купол со шпилем 1844–1878 гг.

тийского собора Санта-Мария-дель-Фьоре решалась на 2 конкурсах, в 1871 г. в жюри присутствовали Бойто и знаменитый франц. архит. Эжен Виолле-ле-Дюк. Фасад был выполнен по проекту Эмилио Де Фабриса в 1876–1887 гг. (с 1883 под рук. Луиджи Дель Моро) в традиц. флорентийской технике облицовки белым и темно-зеленым мрамором (в которой выполнен, в частности, сам собор) и ориентирован на упомянутые выше образцы. Также в неоготическом стиле завершаются фасады кафедральных соборов Санта-Мария-Ассунта в Неаполе (проект 1870 Энрико Альвино, построен в 1876–1905 Джузеппе Пизанти) и Санта-Мария-Нашенте в Милане (1886–1888, Джузеппе Брентано), в формах норманнской романики ре-

ранных произведений церковной неоготики являются ц. Санта-Джулия в Турине (1862–1866, Джованни Баттиста Ферранте), санктуарий Мадонна-делле-Грацие близ Дольяни к югу от Турина (1855–1867, Джованни Баттиста Скеллино), комплекс Монументального кладбища со зданием Фамедио (храма Славы) в Милане (1863–1866, Карло Мачакини).

В ходе объединения И. была ликвидирована Папская область (1870) и Рим стал столицей королевства И. (1871). Отказ папы Пия IX признать объединенное гос-во и изданный 13 мая 1871 г. закон о гарантиях прерогатив папы и Папского престола стали началом долгого конфликта между папой и итал. правительством, что отразилось и на архитектурном процессе. Архитектурная политика королевской власти была направлена гл. обр. на строительство общественных зданий и жилья для растущего населения промышленных городов. Особое внимание уделялось строительству и реконструкции Рима, который следовало превратить из центра религ. паломничества в столицу совр. европ. гос-ва. Выражением новой политики стали репрезентативные сооружения торговых пассажей — напр., галереи Виктора Эммануила II в Милане (1865–1867, Джузеппе Менгони) и Умберто I в Неаполе (1887–1890, Луиджи Эмануэле Рокко, Антонио Курри, Эрнесто Ди Мауро). Получают широкое распространение неостили как в относительно чистом виде, напр. необарокко (Выставочный дворец на Виа-Национале в Риме, 1877–1883, Пио Пьячентини), так и в эклектич. комбинировании (Дворец юстиции в Риме, 1887–1910, Гульельмо Кальдерини). Предметом оживленной полемики был выбор стиля, на к-рый

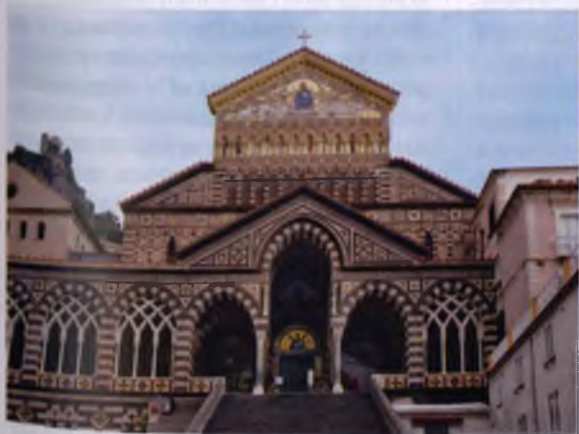
Фасад собора Сант-Андреа в Амальфи. 1875–1894 гг.

должна ориентироваться архитектура новой И. Разнообразие региональных традиций объединила эклектика, которая и стала определять стиль архитектуры. Церковное строительство в целом следует светской стилистической тенденции.

В Риме был актуален неороманский стиль. В новом районе Тестач-

чо была построена ц. Санта-Мария-Либератриче (1878–1908, Марио Черрадини), названная в честь церкви на Римском форуме, снесенной для освобождения древней ц. Санта-Мария-Антиква; в новый храм были перенесены полихромный мрамор и скульптурный декор, а на фасаде поместили копию фрески из ц. Санта-Мария-Антиква (1925). В районе Лудовизи были построены 3 храма по проектам Туллио Пассарелли — Санта-Тереза (1901–1902), Санта-Мария-Реджина-деи-Куори (1903–1913) и Сан-Камилло-де-Леллис (1906–1910). Пример обращения к «пламенеющей» готике — ц. Сакро-Куоре-дель-Суффраджо в р-не Прати (1894–1917, Джузеппе Гуланди). В Милане использовали как романский стиль (ц. Сант-Агостино, 1897, Чечилио Арpezани), так и стиль ломбардского раннего Возрождения (ц. Сан-Джоакимо, 1881–1885, Энрико Терцаги), часто в сочетании с псевдоготической полихромией (сантуарий Сан-Камилло, 1902, Спирито Мария Кьяппетта). Строились также храмы, к-рые можно отнести к неороманике с элементами неовизант. стиля, напр. ц. Мария-Реджина-делла-Паче в Турине (1892–1901, Микеле Моссотто).

После объединения страны увеличилось число храмов др. конфессий. Первый некатол. храм в Риме — амер. англикан. ц. Сан-Паоло-дентро-ле-Мура (1872–1876, Джордж Эдмунд Стрит), единственный в И. памятник английского Движения искусств и ремесел. Историзирующие романо-готические формы адаптированы здесь к рим. архитектурной среде и дополнены итальянскими мотивами — кладкой из красного кирпича с декоративными вставками из травертина, колокольней с аркадами, в интерьере сочетаются мотивы североевроп. и итал. средневек. архитектуры. Вставленные в кладку майоликовые изразцы по рисункам Уильяма Морриса и мозаики по картонам прерафаэлиты Эдуарда Бёрн-Джонса (1885–1894) в пресвитерии выполнены в русле возрождения средневек. и визант. художественных принципов. В сходной неоготической стилистике в Риме построена и англикан. ц. Ониссанте (1882–1887, Дж. Э. Стрит). Неороманская церковь вальденсов в Риме (1910–1914, Гуидо Бончи, Эмануэле Рутелли) имеет неовизант. элементы. Для синагог — в Турине (1880–1884,



конструировали фасад собора Сант-Андреа в Амальфи (проект Энрико Альвино, построен в 1875–1894 Луиджи Делла Корте, Гульельмо Раймонди). Интересными образцами

Энрико Петити), Риме (1889–1904, Винченцо Коста, Освальдо Арманни), Триесте (1908–1912, Руджеро и Ардуино Берлам) характерно сочетание вост. и средневеков. мотивов.

В нач. XX в. в И. было построено неск. рус. храмов. Церкви Рождества Христова во Флоренции (1899–1903, М. Т. Преображенский) и Христа Спасителя в Сан-Ремо в Лигурии (1912–1913) возведены в традиционных для зарубежных храмов формах рус. стиля, ориентированного на московскую и ярославскую архитектуру XVII в. Комплекс подворья с ц. Николая Чудотворца в Бари (1913–1915, А. В. Щусев) возведен в неорус. стиле в традициях псковского зодчества.

Эклектическое направление оставалось ведущим в церковной архитектуре вплоть до 30-х гг. XX в. На позднем этапе большую роль играли проекты в стилистике неobarocco, напр. незавершенная ц. Сакро-Куоре-Имаколато-ди-Мария в Риме (1923–1951, Армандо Бразини) или ц. Инкороната-Мадре-дель-Буон-Консильо в Неаполе (1920–1960, Винченцо Вечча). В формах историзма возводились и первые храмы в итал. колониях. Небольшой собор Сан-Джузеппе в Асмэре (1921–1923, Марио Мадзетти) построен в стиле ломбардской романики, более крупный собор Сакро-Куоре в Триполи (1923–1928, Саффо Пантери, перестроен в мечеть) — в эклектичных неороманских формах. В определенных случаях предполагалась ассоциативная созвучность историзирующих форм местной ситуации, как, напр., в крупнейшем в Африке соборе Санта-Мария-делла-Консолационе в Могадишо (1925–1928, Антонио Вандоне, не сохр.), повторяющем норманнский собор в Чефалу на Сицилии с его визант. и араб. мотивами. В иных случаях архитекторы могли точно следовать формам местной архитектуры, как, напр., собора Сан-Джованни на Родосе (1924–1925, Родольфо Петракко, Флорестано Ди Фаусто, ныне правосл. ц. Благовещения), возведенного на месте разрушенной в 1856 г. готической постройки.

Лит.: *Tarchiani N.* L'architettura italiana dell'Ottocento. Firenze, 1937; *Maltese C.* Storia dell'arte in Italia, 1785–1943. Torino, 1960; *Venditti A.* Architettura neoclassica a Napoli. Napoli, 1961; *Marcioni P.* Giuseppe Valadier. R., 1964; *Meeks C. L. V.* Italian Architecture, 1750–1914. New Haven; L., 1966; *Mezzanotte G.* Architettura neoclassica in Lombardia. Napoli, 1966; *Argan G. C.* L'arte moderna, 1770–1970. Firenze, 1970; *Hi-*

chcock H.-R. L'architettura dell'Ottocento e del Novecento. Torino, 1971; *De Fusco R. e. a.* Luigi Vanvitelli. [Napoli, 1973]; *Zucca L. T.* Architettura neoclassica a Trieste. Trieste, 1974; *Patetta L.* L'architettura dell'Eclettismo: Fonti, teorie, modelli, 1750–1900. Mil., 1975; *De Negri E.* Ottocento e rinnovamento urbano: Carlo Barbino. Genova, 1977; *De Fusco R.* L'architettura dell'Ottocento. Torino, 1980; *Rosso F. e. a.* Alessandro Antonelli, 1798–1888. Mil., 1989; *Cirillo G., Cusatelli G.* Petitot, un artista del settecento europeo a Parma. Parma, 1997; *De Seta C. e. a.* Luigi Vanvitelli. Napoli, 1998; *Mazzocca F., Morandotti A., Colle E.* Milano Neoclassica. Mil., 2001; *Middleton R., Warkin D.* Architettura: Ottocento. Martellago, 2001; *Ferdinando Bonsignore: Da Roma a Torino, dall'Antico regime alla restaurazione.* Cat. Torino, 2002; *Ossanna Cavadini N.* Simone Cantoni architetto. Mil., 2003; *Pallottino E.* La ricostruzione della basilica di San Paolo fuori le mura (1823–1854) // *Maestà di Roma: Da Napoleone all'Unità d'Italia.* Cat. [Mil.], 2003. [Vol. 1]: Universale ed eternal. Capitale delle arti. P. 484–489; *The Time of Schinkel and the Age of Neoclassicism between Palermo and Berlin / A cura di M. Giuffrè e. a.* Cannitello, 2006.

А. Г. Вяземцева, Л. К. Масиель Санчес
XX в. С развитием авангарда в И. появились примеры храмовой архитектуры, которые можно отнести к футуризму. К этому направлению в 1914 г. примкнул архит. Антонио Сант-Элиа, считающийся первопроходцем в совр. архитектуре. В его утопических проектах города будущего архитектура храма грандиозна по масштабу, сочетает в себе мотивы индустриального строительства и элементы историзма (ассир. зодчества), инспирирована опытами австр. архит. Отто Вагнера. Архит. Марио Кьятоне выполнил неск. проектов футуристических соборов, ни один из которых не был реализован. На «Первой выставке рациональной архитектуры» в 1928 г. был представлен эскизный проект церкви Луиджи Пиччинато, отличающийся сложным планом и напряженно-лаконичным интерьером: большие гладкие плоскости массивных объемов и светотеневая организация внутреннего пространства были отмечены влиянием экспрессионизма. Радикальным воплощением рационализма в храмовой архитектуре стал нереализованный проект католич. собора во Фрибуре, Швейцария (1931, Альберто Сарторис), созданный по «5 принципам современной архитектуры» Ле Корбюзье: основной объем, поставленный на столбы, и колокольня полностью остеклены.

В 1924 г. в Риме была создана Папская комиссия по церковному искусству (Pontificia Commissione per l'Arte Sacra), гл. обр. для выдвижения новых проектов в области архитекту-

ры; деятельность ее не отличалась активностью до 50-х гг. XX в. В 1931 г. начал выходить ж. «Arte Sacra» под ред. Паоло Пулини. С 1933 г. в Риме проводились «Недели церковного искусства для духовенства». В 1936–1943 гг. Институт церковного искусства Фра Беато Анджелико издавал ряд сборников статей по вопросам совр. религ. искусства. Образцами служили новые католические церкви в Германии.

После Латеранских соглашений 1929 г. церковное строительство активно поддерживалось правительством. Признание католицизма в качестве офици. религии фашистского гос-ва привело к обращению практически всех художественных направлений к храмовой архитектуре и декорации. В 1931 г. основатель и глава футуристического движения Филиппо Томмазо Маринетти совместно с худож. Филлиа (Луиджи Коломбо) написали «Манифест сакрального футуристического искусства», в к-ром заявляли, что религ. искусство должно «отказаться от какого бы то ни было воодушевляющего действия на верующих», если не будет действовать «посредством синтеза, преобразования, динамизма, взаимопроникновения времени и пространства, совпадения состояний души и геометрического величия машинной эстетики», и отметили совр. нем. и швейцар. железобетонные церкви как примеры удачных религ. построек. В 1932 г. специальный номер журнала Союза фашистских архитекторов «Architettura» был посвящен конкурсу проектов новых церквей для архиепископства Мессина, пострадавшего от землетрясения. Статьи по вопросам совр. религиозной архитектуры публиковали журналы «Domus» и «Casabella», поддерживавшие авангардные и рационалистические тенденции, в них обсуждались вопросы о применении совр. материалов и использовании их специфической выразительности. В 1930–1931 гг. в Падуде проходила выставка «Сакральное современное искусство» (павильон с баптистерием, Джинно Мьонцо и Франческо Мансутти, витражи Джорджо Пери). В 1933 г. на V Миланской Триеннале религ. искусству была посвящена отдельная экспозиция, для к-рой построили капеллу (Антонио Касси Рамелли). Наибольшее число храмовых сооружений в крупных городах создавалось в стиле рацио-

налистского историзма. Среди рим. храмов следует упомянуть Гран-Мадре-ди-Дио (1931–1933, Чезаре Баццани, Клементе Бузири Вичи) и Сан-Франческо-Саверио-алла-Гарбателла (1933, Альберто Кальца Бини), с реминесценциями барокко, а также отражающие рационалист-



Интерьер ц. Санта-Мария-Аннунциата-ин-Кьеза-Росса в Милане. 1932 г.

ское прочтение средневековья базилику Сакро-Куоре-ди-Кристо-Ре (1924–1934, Марчелло Пьячентини) и церкви архит. Бузири Вичи Сан-Роберто-Беллармино (1931–1933) и Сант-Ипполито (1933–1934). Намного ближе к функционализму базиликальная ц. Санта-Мария-Аннунциата-ин-Кьеза-Росса в Милане (1932, Джованни Муцио) и ротондальная ц. Сан-Марчеллино в Генуе (1932–1935, Луиджи Карло Данери).

Площадкой для опытов в области церковной архитектуры стали новые города (*città di fondazione*) как в малоосвоенных районах И., так и в ее африкан. колониях, прежде всего в Ливии. Архитектор храма являлся автором проекта города в целом и обычно не был специалистом по церковному зодчеству. В нач. 30-х гг. XX в. особое внимание уделялось средиземноморскому характеру (*mediterraneità*) итал. зодчества, отвечавшему рационалистским и функционалистским установкам, с одной стороны, и выражавшему национальный характер и традиции — с другой. Уже в 1934 г., после торжественной инаугурации Сабаудии (обл. Лацио), постановлением премьер-министра Б. Муссолини для новооснованных городов (и их храмов) был рекомендован совр. архитектурный язык, что противоречило позиции католич. Церкви. Обладая достаточной степенью свободы в трактовке исторических форм, архитекторы предлагали разнообразные решения, следуя чаще всего средневековой типологии. Сама идея нового города

в рамках системы корпоративного гос-ва представлялась близкой по духу итал. средневековым коммуна, и поэтому в рационалистской планировке присутствовали наряду с древнеримскими (регулярная планировка с кардо и декуманусом) многочисленными средневековыми реминисценциями (главная площадь со зданием ратуши с башней, церковь с кампанилой в качестве 2-й пространственной до-

минанты). Для новых городов не было создано принципиально новых типов храмов, но присутствовали нек-рые специ-

фические черты: наличие кампанилы, фасад как знаковый элемент в пространстве города, выделенный алтарь (вост. ориентация которого почти всегда нарушалась в угоду регулярности планировки города), наличие живописных циклов в типологии *Biblia pauperum*. Образцом храмов стала ц. Сантиссима-Аннунциата в Сабаудии (1933–1935, Джинно Канчелотти, Эудженио Монтуори, Луиджи Пиччинато, Альфредо Скальпелли). Ансамбль состоит из собственно храма, кампанилы (слева у апсиды), баптистерия и церковных учреждений: дома священника, клуатра с помещениями по периметру и детского сада. Ансамбль расположен на площади с ратушей и вместе с ней является одной из основных городских доминант, завершающих главную магистраль. Планировка площади повторяет средневек. ансамбли, напр. пизанский или пармский; храмовый комплекс также следует средневек. традиции, но его лаконичные, геометризованные объемы выполнены в стилистике рационализма. Храм, однефная базилика, по форме представляет параллелепипед с 6 полуцилиндрическими капеллами по бокам; алтарь сохраняет традиц. положение в апсиде на возвышении. Баптистерий сооружен в виде ротонды, перекрытой плоской крышей, кампанила — квадратная в плане. Декор минималистичен, сочетает травертин и местный камень сероватого оттенка. Над порталом размещена мозаика Ферруччо Феррацци, изображающая «Благовещ-

ение» на фоне сельхозработ. Интересными примерами композиционных и декоративных решений в рамках модернистской интерпретации средневек. и ренессансных традиций являются церкви, построенные Кончечию Петруччи. Фасад ц. Сан-Микеле в Априлии, Лацио (1936–1937, колокольня перестроена в нач. XXI в.), с огромной экседрой, декорирован полосами белого травертина, а травертиновый цоколь инкрустирован квадратами зеленого камня. В ц. Санта-Мария-ди-Фатима в Седжеции, пригороде Фоджи, Апулия (1938–1942), помимо фасада, декорированного майоликовой плиткой с христ. сюжетами (худож. Амедео Векки), выделяется квадратная в плане кампанила с 9 ярусами квадратных арок.

К отдельной группе зданий принадлежат церкви, возведенные в рамках программы строительства на заморских территориях. Как в реконструируемых центрах, так и в новых населенных пунктах церковь была обязательным элементом городского ландшафта. В африкан. колониях храмовое строительство служило не только для нужд итал. населения, но имело и миссионерское значение. С 30-х гг. XX в. колониальная архитектура придерживалась рационалистической эстетики, к средиземноморскому характеру зодчества добавлялись элементы местной архитектуры, причем источниками могли служить и мусульм. архитектура, и жилища африканских племен. Примером является ц. в Савани-Бин-Адам близ Триполи (до 1931, Карло Энрико Рава, Себастьяно Ларко), построенная по образцу однефной базилики с переосмысленными в эстетике рационализма местными элементами (световыми отверстиями по всей высоте апсиды, контрфорсами, портиками фасада). Церковь Сан-Франческо в Триполи (1937–1939, Флорестано Ди Фаусто) также представляет модернистское переосмысление североафриканских мотивов: геометризованные формы мусульм. зодчества дополняют резные решетки на окнах и орнаменты на ограждениях. В интерьере был создан фресковый цикл на сюжеты из жизни св. Франциска Ассизского (худож. Акилле Фуни), выполненный в традициях Кватроченто. Собор в Бенгази (Ливия) (1929–1939, Гуидо Оттаво, Кабиати Феррадза), с колонным портиком и 2 большими куполами сочетает

объемное построение неоклассицизма и элементы ислам. архитектуры в рационалистическом ключе.

Католич. Церковь сдержанно относилась к храмам, построенным по гос. заказу, открыто их не критиковала.



*Собор в Бенгази,
Ливия. 1929–1939 гг.*

В ватиканском журнале об искусстве «Arte Cristiana» новым построенным гос-вом храмам и гос. конкурсам на проекты церквей внимания практически не уделялось. Причиной был не столько модернистский язык их архитектуры, сколько вопросы политического характера. При этом саму по себе проблему совр. храмового зодчества католич. художественная критика не игнорировала. Известный миссионерской деятельностью в Китае еп. Чельсо Костантини периодически публиковал статьи в «Arte Cristiana», а также выпустил неск. небольших книг, среди которых — «Сакральное искусство и дух Новеченто» (1935) и «Христианское искусство миссий» (1940), однако его идеи были далеки от авангардных установок. Костантини опирался на офиц. позицию католич. Церкви, высказанную папой Римским Пием XI во время открытия нового здания Ватиканской пинакотеки (1932, Лука Бельтрами), выполненного в стилистике эклектики: «пренебрежение и презрение к любой имитации» было названо «темным и грубым заблуждением» (Vivarelli. 1987).

После второй мировой войны в И. необходимо было восстанавливать города и церковные здания. В среде архитекторов возникает полемика о совр. языке храмовой архитектуры, основным стало представление о том, что «архитектура церкви должна исходить не из какого-либо стиля прошлого или настоящего, а из выражения веры, актуального в ту или иную эпоху» (Le nuove

chiese. 1994. P. 40). Главные сторонники идеи — архитекторы Джо Понти, Джино Поллини и Луиджи Фиджини. Совр. архитектура постепенно нашла поддержку у католич. духовенства. В Милане, передовом центре искусства И., один из ближайших сподвижников архиепископа префектор Витторе Маини стал сторонником церковного художественно-

го модернизма. В 1947 г. в Милане построили экспериментальный жилой квартал QT8 с ц. Санта-Мария-Нашенте (1954–1955, Лодовико Маджистретти, Марио Тедески) в виде многогранника, что означало преодоление традиц. базиликальности.

Позиция Римско-католической Церкви в отношении архитектуры поначалу оставалась консервативной, но изменения наметились на I Международном конгрессе католич. художников в Риме (1950). Тогда же был проведен конкурс на проект дверей (крайних справа) Миланского собора, где участвовали скульпторы Лучо Фонтана и Франческо Мессина (двери были выполнены в 1965 Лучано Мингуцци). Позже еще один конкурс был посвящен дверям Смерти (крайним слева) собора св. Петра, к-рые в результате исполнил Джакомо Манцу (1962–1964). В 1953 г. в Милане иезуит Арканджело Фаваро устроил публичные прения на тему церковного искусства XX в., в к-рых приняли учас-



*Интерьер
ц. Мадонна-деи-Повери
в Милане. 1954–1956 гг.*

тие известные художники, архитекторы (Акилле Кастильони, Л. Фиджини и др.) и духовные лица. В 1954 г. на Миланской Триеннале впервые появилась секция совр. церковной

архитектуры, где были выставлены фотографии церквей и рисунки неоклассика Джованни Муцио, работы рационалистов Акилле Кастильони и Дж. Поллини. В 1955 г. в Болонье состоялся I Национальный конгресс церковной архитектуры, в 1956 г. в Неаполе — конгресс, организованный Папской центральной комиссией по сакральному искусству. В трактовке пространства церквей все большее значение придавалось коммуникативной функции, традиц. недорогим материалам с тем, чтобы показать народный характер храма. Местные традиции осмыслились в авангардистских произведениях Лодовико Кварони: в ц. Санта-Мария-Маджоре в Франкавилла-аль-Маре (Абруццо) (1948–1959) использованы приемы традиц. архитектуры, фасад облицован местным камнем; сходно и решение ц. Сан-Винченцо-де-Паоли в Ламартелле, пригороде Матеры (Базиликата) (1951–1954). В построенных архит. Джованни Микелуччи ц. Санти-Пьетро-э-Джироламо в Понтелунго близ Пистой (Тоскана) (1951–1952) и ц. Беата-Мария-Верджине в Лардерелло, пригороде Помаранче (Тоскана), (1956–1958) использованы дерево и камень в сочетании со стеклом и бетоном как основа образного строя храма. В оформлении ц. Мадонна-деи-Повери в Милане (1954–1956, Л. Фиджини, Дж. Поллини) использованы традиц. материалы рим. базилик — кирпич и травертин, в интерьере только голые конструкции с применением бетонной опалубки: свет проникает через боковые окна, но в алтаре в потолок устроены отверстия для освещения. Примечательны храмы, построенные в пригородах Милана: ц. Сант-Ильдефонсо (1955–1956, Карло Де Карли), где алтарь выделен огромной структурой из колонн и балконов, за-

вершающейся куполом; ц. Ностра-Синьора-делла-Мизерикордия (1956–1957, Анджело Манджаротти, Бруно Морасутти), выполненная в эстетике брутализма; ц. Сан-Франческо-аль-Фоппонино (1961–1964, Джо Понти), встроенная в жилой комплекс; ц. Сант-Энрико-а-Большано (1962–1965, Иньяцио Гар-

делла), чьи геометризованные формы выполнены в стекле и бетоне.

Одним из первых храмовых сооружений, отразивших принципы литургической реформы II Ватиканского Собора (1962–1965), стала ц. Сан-Джованни-Баттиста в Кампи-Бизенцо близ Флоренции (1960–1964, Джованни Микелуччи), посвященная рабочим, погибшим на строительстве проходящей рядом автостреды Дель-Соле. Здание было задумано как некое природное образование, к-рое окружала бы тропа (не реализована), ведущая на крышу — смотровую площадку. Микелуччи берет за основу христ. символы и архаики (дерево, крест, навес) и интер-



Церковь Сан-Паоло-Апостола в Фолиньо. 2001–2009 гг.

преторирует их в структуре сооружения. Изогнутый профиль крыши устанавливает визуальную связь с линией автостреды и рельефом тосканских холмов, в то время как железобетонные несущие конструкции создают особую иррациональную атмосферу. Др. пример — ц. Сан-Поликарпо в Парке акведуков в Риме (1964–1967, Джузеппе Николози). Непосредственно по заказу кард. Джакомо Леркаро, ставившего задачу максимально связать алтарь, хор, орган и купель, была создана церковь в Риоле близ Вергато, к югу от Болоньи, по проекту крупнейшего совр. архит. Алвара Аалто (1-й проект 1966, построена в 1975–1980). Архитектура церкви выдержана в авторском стиле. Асимметричная в плане, она воплощает тенденции органической архитектуры. Знаменитый инженер Пьер Луиджи Нерви, построил ц. Сан-Гаспаре-дель-Буфало в Риме (1976–1981) — квадратную в плане с перекрытием пирамидальной формы, где основой выразительности становятся сложные железобетонные конструкции.

Основным направлением с 70-х гг. XX в. становится постмодернизм.

Так, в комплексе Сан-Катальдо (кладбище с оссуарием) в Модене (1971–1984, Альдо Росси), предельно лаконичный, редуцированный язык архитектуры сочетается с классической композиционной схемой. Храмы, построенные по проектам Марио Ботта — Беато-Одорико в Порденоне, Фриули-Венеция-Джулия (1987–1992, соавтор Пьеро Бельтраме), Санти-Пьетро-э-Паоло в Мерате, к северу от Милана (1987–1996, соавтор Фабиано Редаэлли), Санто-Вольто в Турине (2000–2006) и др., воплощают мотивы утопической архитектуры классицизма в сочетании с формами модернизма. Примером единения сложной инженерии и ландшафтного подхода стала ц. Падре-Пио в Сан-Джованни-Ротондо (Апулия) (1993–2004, Ренцо Пиано), 2-й по площади храм

И. (после Миланского собора). Наряду с инновационными материалами, позволившими создать огромное единое пространство, использованы традиционные — известняк, дерево, препатинированная бронза. За счет прозрачности стен происходит объединение пространства храма с природным ландшафтом. Образный строй ц. Дио-Падре-Мизерикордиозо в Риме (1998–2003, Ричард Мейер), состоящей из 3 квадратных в плане и ассиметричных по профилю объемов, основан на эффектах света, проникающего внутрь храма через стеклянные поверхности. Материал — железобетон, облицованный мрамором — соответствует местной традиции оформления модернистской архитектуры. Тенденции применения инновационных материалов в соединении с традиционными отражены в архитектуре ц. Санта-Мария-делла-Презентация в Риме (1996–2003, архитектурная студия Немези); пространство практически открыто за счет особой структуры здания и использования полупрозрачных материалов. Минималистична по языку и рафинирована в деталях ц. Сан-Паоло-Апостола в Фолиньо (Умбрия) (2001–2009, Массимилиано и Дориана Фуксас). Ее основной объем — огромный куб, в к-рый вставлен свисающий сверху кубический балда-

хин, выделяющий пространство во круг расположенного по центру алтаря. Декоративный эффект создается за счет света, проникающего через окна в форме неправильных многоугольников. Дигитальная архитектура представляет новые пространственные решения, как, напр., в ц. Санто-Вольто-ди-Джезу в Риме (1998–2006, Пьеро Сартого, Натали Гретон). Апсида заменена огромным круглым окном, изображающим глаз, над к-рым, наподобие века, нависает купол. Такая «говорящая» архитектура — продукт совр. технологий — представляет собой новый вариант «изобразительности» церковного искусства. Лит.: *Paniconi M., Pediconi G. Architettura religiosa moderna in Italia // Domus. Mil., 1931. N 45. P. 32–34; Concorso per le chiese della diocesi di Messina. Mil.; R., 1932; Кацнельсон П. А. Современная архитектура Италии. М., 1983; De Sessa C. Luigi Piccinato, architetto. Bari, 1985; Belluzzi A., Conforti C. Giovanni Michelucci: Cat. delle opere. Mil., 1986; Vivarelli P. Dibattito dell'arte sacra in Italia nel primo Novecento // E 42: Utopia e scenario del regime. Venezia, 1987. Vol. 2: Urbanistica, architettura, arte e decorazione. P. 249–260; Ciorra P. Ludovico Quaroni, 1911–1987: Opere e progetti. Mil., 1989; Miano G. Florestano di Fausto — from Rhodes to Libya // Environmental Design: J. of the Islamic Environmental Design Research Centre. R., 1990. [Vol. 8. N 9/10]. P. 56–71; Lupano M. Marcello Piacentini. R., 1991; Gresleri G. Architecture in the Italian Colonies in Africa. Bologna, 1992. (Rassegna; 51); Malusardi F. Luigi Piccinato e l'urbanistica moderna. R., 1993; Le nuove chiese della diocesi di Milano, 1945–1993 / A cura di C. De Carli. Mil., 1994; Luigi Figini. Gino Pollini: Opera completa / A cura di V. Gregotti, G. Marzari. Mil., 1996; Alberto Sartoris: Chiesa, 1920–1995 / A cura di D. Pastore. R., 1997; Benedetti S. L'architettura delle chiese contemporanee: Il caso italiano. Mil., 2000; De Angelis D. Note su Concezio Petrucci: L'architetto delle «città Nuove». R., 2005; Mario Botta: Architetture del sacro / Ed. G. Cappellato. Bologna, 2005; Conforti C., Dulio R., Marandola M. Giovanni Michelucci, 1891–1990. Mil., 2006; Cucciolla A. Vecchie città — città nuove: Concezio Petrucci, 1926–1946. Bari, 2006; Rendina C. Le Chiese di Roma. R., 2007; Marzi L. Luigi Piccinato: SS. Annunziata, Sabaudia, Roma, 1934–1935 // Costruire in laterizio. 2008. N 123: Chiese italiane. P. 68–72; Pennacchi A. Fascio e Martello: Viaggio per le città del Duce. R., 2008; Giovanni Michelucci e la Chiesa italiana / A cura di S. Sodi. Cinisello Balsamo, 2009.*

А. Г. Вяземцева

Изобразительное искусство И. III–V вв. Истоки христ. искусства И. можно видеть в росписях катакомб и рельефах саркофагов, а также в лаконичных изображениях христ. символов на погребальных стелах. Самые ранние росписи рим. катакомб и рельефы саркофагов относят к нач. III в., но большинство дошедших до наст. времени христ. погребальных памятников были созданы в IV в.

На сводах и стенах погребальных капелл, часто разделенных простыми линиями на компартименты, появляются изображения на сюжеты как ВЗ: изгнание из рая (напр., в кубикуле В в катакомбах на Виа-Дино-Компани, сер. IV в.), прор. Иона в пасти морского чудовища (в кубикуле А в катакомбах на Виа-Дино-Компани, 2-я пол. IV в.), праотец Ной в ковчеге (в катакомбах на Виа-Анапо, 300 — 10-е гг. IV в.), прор. Даниил во рву львином (в катакомбах на Виа-Анапо), переход через Черное море (в кубикуле С в катакомбах на Виа-Дино-Компани, сер. IV в.) и проч., так и НЗ: поклонение волхвов (в кубикуле 69 в катакомбах святых Петра и Марцелина, 1-я пол. IV в.), Иисус Христос с апостолами (в катакомбах Домитиллы, 2-я пол. IV в.?), воскрешение Лазаря и умножение хлебов (в катакомбах на Виа-Анапо), Иисус Христос и самарянка (в кубикуле 69 в катакомбах святых Петра и Марцелина) и мн. др. Обычно стены и своды катакомб покрывали росписями, выполненными в свободной, беглой манере; лишь немногочисленные погребальные сооружения, как гробница Юлиев под базиликой св. Петра или аркосолий в катакомбах Домитиллы, были украшены мозаиками (1-я — в нач. IV в., 2-й — в 366–384). Мозаика Иисус Христос Гелиос — один из характерных и многочисленных примеров превращения языческой иконографии в христианскую: она восходит к эллинистическим и античным изображениям бога солнца (греч. — Гелиос, рим. — Соль, сир. — Ваал, персид. — Митра и др.) и к портретам императоров на монетах. Подобным образом ряд др. античных мотивов подвергся трансформации и стал символизировать спасение и возрождение к новой, вечной жизни (напр., виноградная лоза, корзина с хлебами, пальмовая ветвь и т. д.). Иногда добавление к античной композиции образа из Свящ. Писания кардинально меняло ее смысл, как, напр., на напольной мозаике базилики еп. Феодора в Аквиле (нач. IV в.), где среди сцен рыбной ловли и жизни обитателей моря представлены изображения, иллюстрирующие историю прор. Ионы. Манера исполнения росписей катакомб и рельефов христ. саркофагов обычно не отличается от стиля современных им произведений светского искусства — по тем и др. за-



Роспись катакомб на Виа-Анапо в Риме. 300 — 10-е гг. IV в.

получило преобладание над языческим и светским. Особенно трудным было его утверждение в Риме, где сохраняли влияние знатные роды, приверженные языческим религиям и культам. В 1-й пол. IV в. большую роль по-прежнему играли памятники, прославлявшие императорскую власть, прежде всего портреты правителей: напр., «Тетрархи» — рельефы основания колонны Константина, стоявшей на форуме Константина в К-поле (вмонтированы в юго-зап. угол собора Сан-Марко



Напольная мозаика в базилике еп. Феодора в Аквиле. Нач. IV в.

в Венеции; еще одно изображение тетрархов находится в Музеях Ватикана); т. н. Колосс Константина, предназначенный для базилики Максенция (впосл. Константина; Капи-

толийские музеи, Рим). От произведений античной скульптуры, к-рые требовали для осмотра кругового обхода, их отличает ориентация на фронтальную т. зр. и, как в случае с т. н. Колоссом Константина и др. бронзовых статуей имп. Константина (Палаццо-деи-Консерватори), огромный, нечеловеческий масштаб; ощущение мощи имп. власти сочетается с выражением отрешенности. До сер. V в. в Риме создавали скульптурные изображения античных философов и мудрецов. После V в. монументальная скульптура как особый жанр на долгое время практически исчезла, осталась преимущественно мелкая пластика, как в виде отдельных статуэток, так и в составе убранства литургических сосудов, светильников и других предметов церковного обихода, и консульские диптихи. Продолжал существовать жанр имп. скульптурного портрета, но большинство памятников этого жанра создавалось уже в К-поле.

Искусство И. IV–V вв. развивалось в русле раннехрист. искусства Средиземноморского региона, в котором влияние классической античной образности было весьма велико. Локальные различия трудно выявить, и потому у исследователей существуют разногласия по поводу происхождения мастеров, особенно тех, кто работали в провинциальных центрах. Для большинства памятников христианского искусства IV–V вв. в И., как и на других территориях, неизвестна точная дата исполнения, за исключением нескольких мозаик в рим. церквях, создание которых было связано с деятельностью того или иного Римского папы (бывает, что о мозаике сообщается и в посвятителной надписи, являющейся частью мозаического убранства церкви). Рас-

хождения в предлагаемых учеными датировках порой достигают 2 столетий, поскольку раннехрист. мозаичные ансамбли отличаются друг от друга по манере исполнения; попытка выстроить хронологический ряд, опираясь на нарастание новых, неклассических черт, почти не приносит



Ап. Павел. IV–V вв. (Главное управление по охране памятников, Кальяри)

результатов, т. к. часто в одних и тех же произведениях элементы античного натурализма и живописности сочетаются с обобщенностью и повышенной экспрессией образов. Использование одних и тех же мотивов и сцен в памятниках разного назначения затрудняет в нек-рых случаях определение их функции (баптистерий, мавзоль, погребальная капелла). При этом раннехрист. искусство на территории И., как и др. регионов, отличалось вариативностью: оно предлагало множество способов выражения главных христ. догматов. Хотя сохранилось мало произведений монументальной живописи IV в., цель создания храмовой декорации уже осмыслилась богословами. Еп. Павлин Ноланский полагал, что если взгляды людей, привыкших к языческим культам, обратятся к ветхо- и новозаветным образам, запечатленным на стенах храма, то на некоторое время они смогут отвлечься от мыслей о хлебе насущном; и поскольку живопись обманывает чувство голода, то в их восхищенных сердцах смогут родиться мысли о более достойном поведении и добродетелях, вдохновленные образцами из Свящ. Писания. Программы храмовой декорации вырабатывались постепенно, однако основные принципы были сформулированы достаточно быстро. Так, в центральной апсиде базилик обычно помещали изображение Иисуса Христа (в римских памятниках часто с апостолами Петром и Павлом) со святыми, которым посвящена церковь или чьи мощи в ней хранились, или реже Богоматери в образе Царицы Небесной с поклоняющимися Ей ангелами (эта иконография, возможно, восходит к вост. визант. памятникам). На апсидной арке нередко можно было видеть символы евангелистов по сторонам центрального образа Иисуса Христа или его символического изображения в виде Агнца, а на крайних клиновидных поверхностях арки апсиды — города Иерусалим и Вифлеем с выходящими из них 12 агнцами, символизирующими апостолов (агнцы могли быть показаны и в нижнем ярусе апсиды). В больших рим. базиликах на клиновидных поверхностях арки апсиды иногда изображали 24 апокалиптических старца. Т. о., главной темой декорации вост. части раннехрист. базилик было Второе пришествие Христа и Воскресение Христо-



Traditio legis (Дарование закона). Мозаика ц. Санта-Костанца в Риме. 1-я пол. IV в.

символ спасения. Вокруг главной композиции изображались сюжеты, связанные с темой рая (райский сад или луг с финиковыми пальмами, по к-рому шествуют апостолы; растения, птицы, вазы с плодами и олени, подходящие к источнику; святые с венцами в руках). Однако и здесь могли присутствовать образы и сцены, связанные со Вторым пришествием Иисуса Христа, как, напр., на мозаиках баптистерия Сан-Джованни-ин-Фонте в Неаполе (символы евангелистов, композиция «Traditio legis» (Дарование закона)). Темы Воскресения Христа и рая доминировали в иконографических

программах мавзольных и погребальных капелл. В мавзольных важнейшая роль отводилась образу мученика (или мучеников), чьи мощи хранились под престолом. В особых случаях образ мученика мог быть помещен там, где обычно располагается изображение Иисуса Христа (как в своде капеллы Сан-Витторин-Чель-д'Оро). Мученики неизменно изображались одержавшими победу над смертью — не в момент страдания, а в момент триумфа, иногда с орудием мученической кончины (циклы на сюжеты житий мучеников станут популярными с VII–VIII вв.).

Самые ранние из сохранившихся произведений христ. монументальной живописи в Риме были созданы не раньше 30–40-х гг. IV в. Ок. сер. IV в. мозаиками украсили своды кругового обхода, купол, башню и подпружные арки ц. Санта-Костанца. Мозаики свода кругового обхода разделены на 12 секторов (сохр. мозаики 10 секторов). Для каждой пары расположенных симметрично относительно входа секторов были выбраны одинаковые орнаментальные мотивы, стиль к-рых восходит к классическому искусству. Мозаики сев. и юж. ниш, реставрированные в XIX в., с изображениями «Traditio legis» исследователи

относят к 1-й пол. IV в. (Andaloro. 2006. P. 87), а «Traditio clavium» (Дарование ключей) — к 3-й четв. IV в. (Ibid. P. 81). В них появились новые стилистические акценты: искажение пропорций и отдельных черт образов придает им большую выразительность. Мозаики купола и башни известны только по рисункам. Цилиндрический свод был разделен на 12 компартиментов изображениями канделябров, в нижней части — водные пейзажи с путти, лебедями, утками и рыбами, выше расположен регистр ветхозаветных, над ним — новозаветных сцен. На зап. стене башни находилась композиция, восходящая к тексту Откровения Иоанна Богослова: Агнец с нимбом, 6 сосудов

по сторонам от Него, агнцы внизу и Небесный Иерусалим в верхней части, на северной — Иисус Христос с апостолами, на южной — сидящие фигуры с 2 жен. аллегорическими образами по сторонам; декорация вост. стены и крестового свода неизвестна. В замках подпружных арок были хризмы на белом, покрытом синими звездами фоне (сохр. фрагмент).

По поводу даты создания мозаики апсиды базилики св. Петра есть 2 т. зр.: годы, последовавшие за правлением имп. Константина Великого (306–337), или последние годы понтификата св. Либерия (352–366). Нек-рые исследователи (Р. Краутхаймер (*Krautheimer*. 1967. P. 121. Not. 13), М. Гвардуччи (*Guarducci*. 1981. P. 803–806), С. де Блау (*Blaauw*. 1994. Vol. 2. P. 458), М. Андалоро (*Andaloro, Romano*. 2000. P. 34–37)) полагают, что первоначальную аниконическую декорацию сменило изображение «Traditio legis», в то время как другие (Ф. Бисконти (*Bisconti*. 2005. P. 181), Х. Бранденбург (*Brandenburg*. 2004. P. 98)) считают, что оно изначально было частью убранства апсиды. Иисус Христос в сцене «Traditio legis» был представлен стоящим на горе, из которой вытекали 4 райские реки; в нижнем ярусе к Агнцу с нимбом направлялись справа и слева по 6 агнцев, выходящих из Иерусалима и Вифлеема. Мозаика была утрачена в нач. XIII в., когда при папе Иннокентии III (1198–1216) старая декорация апсиды была заменена новой — композицией «Maiestas Domini» (Христос во славе). На уничтоженной в XVI в., при постройке нового собора, мозаике триумфальной арки (325, или немного позднее) был представлен имп. Константин Великий, подносящий модель храма Спасителю и ап. Петру.

Ок. сер. IV в. были исполнены мозаичные изображения Симплиции Рустики и Флавия Юлия Юлиана, обнаруженные на кладбище св. Кириаки рядом с базиликой Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура, и росписи апсиды оратория Монте-делла-Джустиния; во 2-й пол. IV в. — фрески «Христианской капеллы», входившей в комплекс индустриальных и торговых построек, на месте к-рого впосл. размещалась больница Сан-Джованни; в кон. IV — нач. V в. — мозаика апсиды оратория св. Петра при базилике Санта-Пуденциана (утрачена в кон. XVI в.).



ных мозаик Рима. Как и большинство дошедших до нас средневеков. рим. мозаик, она была

Огненное восхождение прор. Или.
Фрагмент мозаики капеллы Санта-Аквилино в Милане.
Ок. 400 г.

От кон. III–IV в. в Риме сохранились памятники светского искусства, среди к-рых: фрески с символическими фигурами, растительными фризами и имитацией кладки в технике *opus sectile* в «зале Оранты» под ц. Санти-Джованни-э-Паоло, росписи с хозяином, его слугой и со сценами из сельской жизни на вилле Казаль-Морена, изображения слуг в прямоугольных рамах в доме на Целии, 4 панели из цветного мрамора и стеклянной пасты в технике *opus sectile* в базилике Юния Басса, фрески и мозаики катакомб на Виа-Ливенца, сцены охоты и рыбной ловли в доме под маленьким особняком Фарнезины в Бауллари, декорация в технике *opus sectile* зала с экседрой в доме за Морскими воротами в Остии и др.

В нач. V в. в стиле христ. памятников особенно заметно влияние искусства классической античности. Ок. 400 г. датируют мозаики в конхах 2 апсид капеллы Санта-Аквилино в Милане. На одной представлен Спаситель в окружении апостолов, на другой, частично сохранившейся, — «Огненное восхождение прор. Или» (согласно др. версии — Христос Гелиос). Точность в передаче пропорций фигур, плавность движений, мягкость светотеневых переходов и нежность полутонов говорят о связи с классическим искусством. В то же время появляются новые черты: гладкие золотые фоны и вкрапления оранжевых тессер в лицах, отчего кажется, будто они освещены лучами мистического света. В 408 г. были написаны образы святых в крипте Сан-Северо в Неаполе, в 1-е десятилетие V в. — святых в неаполитанской ц. Сан-Дженнаро-фуори-ле-Мура (*extra Moenia*).

В 410–417 гг. в базилике Санта-Пуденциана была создана самая древняя из сохранившихся апсид-

сильно поновлена (особенно в кон. XVI и в нач. XIX в., в правой части переделаны группа апостолов со стороны ап. Петра и женская фигура). На мозаике представлен Иисус Христос в золотых одеждах с апостолами, они восседают на фоне города, символизирующего Небесный Иерусалим; на 2-м плане — 2 жен. фигуры, в которых, согласно различным интерпретациям, видят святых Пракседу и Пуденциану, дочерей основателя храма Пуденция, или считают их персонализациями победы, двух Римов



Аллегория Церкви из обрезанных (Ecclesia ex circumcissione).
Мозаика ц. Санта-Сабина в Риме.
432–440 гг.

или двух Церквей, как на мозаике ц. Санта-Сабина — Ecclesia ex circumcissione (Церковь из обрезанных) и Ecclesia ex gentibus (Церковь из язычников). В верхней части мозаики на фоне покрытого розовыми и алыми облаками неба возвышает-

ся крест, по его сторонам представлены 4 апокалиптических животных. Необычно содержание надписи в книге, которую держит Спаситель: «*Dominus conservator ecclesiarum pudencianae*» (Господь хранитель церкви Пуденцианы). Яркий колорит мозаики, точная передача объема и пластики фигур, обилие полутонов и оттенков свидетельствуют о том, что мозаичисты владели приемами античного искусства.

Развернутые циклы изображений на сюжеты ВЗ и НЗ появились в Риме при папе св. Сиксте III (432–440) в мозаиках базилик Санта-Сабина (не сохр.) и Санта-Мария-Маджоре. Мозаики ц. Санта-Сабина, возведенной в 422–423 гг. при папе Келестине I (422–432) иллирийским свящ. Петром, находились в апсиде, на апсидной арке, стенах центрального нефа и зап. стене; все они вместе с резными панелями деревянных дверей и изображениями в технике *opus sectile* в проемах между арками главного нефа и стены иллюстрировали историю Иисуса Христа и Церкви от ее начала. Фрагментарно сохранилась лишь мозаика зап. стены. На ней по сторонам выполненной золотом на темно-синем фоне по святительской надписи представлены 2 жен. фигуры: слева — *Ecclesia ex circumcissione*, справа — *Ecclesia ex gentibus*. Слева и справа над жен. фигурами прежде находились соответственно образы апостолов Петра и Павла, в проемах между арочными завершениями окон — символы евангелистов, а сверху, над фигурой ап. Петра, — десница Божия с Евангелием. На стенах нефа, по видимому, были представлены сцены из ВЗ и НЗ. Ученые предполагают, что фреска Таддео Дзуккари, написанная в конхе апсиды в 1559–1560 гг. на месте мозаики V в., в це-

лом воспроизводит ее первоначальную композицию, т. е. там был изображен сидящий на престоле Иисус Христос в окружении святых; из-под Его трона текли райские реки, к которым подходили агнцы. На арке апсиды было 15 медальонов, центральный — с погрудным образом Иисуса Христа. Над медальонами были изображены 9 голубей, по сторонам — города Вифлеем и Иерусалим. Деревянные двери базилики Санта-Сабина также были созданы при папе Келестине I. Сохранилось 18 из 28 панелей с сюжетными композициями, первоначальный порядок сцен изменен. Изображения событий ВЗ (на 5 панелях) отличаются повествовательным характером



*Избиение младенцев.
Мозаика апсидной арки
ц. Санта-Мария-Маджоре
в Риме. 432–440 гг.*

и обилием деталей (напр., «Вознесение прор. Илии»), композиции НЗ, напротив, иногда приводятся в сокращенном варианте («Распятие» и др.). В сценах на некоторых панелях подчеркивается параллель между событиями ВЗ и НЗ.

В базилике Санта-Мария-Маджоре сохранился самый древний повествовательный цикл мозаик, за к-рым последовали еще 2, в базиликах св. Петра и св. Павла, созданные при папе св. Льве I (440–461), но утраченные. Некогда мозаики покрывали в ц. Санта-Мария-Маджоре все верхние части стен: апсиду, апсидную арку, стены главного нефа и зап. стену. Сохранились

*Перенесение ангелом
прор. Аввакума в Вавилон.
Рельеф дверей
ц. Санта-Сабина в Риме.
422–432 гг.*

только панели со сценами из ВЗ в центральном нефе и мозаики, иллюстрирующие историю детства Иисуса Христа, на

триумфальной арке. Мозаика апсиды, сюжет к-рой неизвестен (предполагают, что там могли быть изображены Иисус Христос на троне или Богоматерь с Младенцем в окружении 5 святых и папы Сикста), погибла при перестройке базилики в кон. XIII в. Мозаики нефа посвящены истории ветхозаветных патриархов, упоминаемых в текстах Пятикнижия и Книги Иисуса Навина, из 42 панелей сохранилось 27 (12 — на левой и 15 — на правой стене). В сценах часто используется буколический пейзаж с птицами и цветами; пространственные планы выделены колористически; золото не нарушает глубины пространства. Композиции, фигуры, жесты, позы и импрессионистическая техника

кладки восходят к традициям позднеантичной живописи. В центре три-

умфальной арки — изображение Этимасии, над ней — символы евангелистов, слева и справа —

апостолы Петр и Павел, далее в 3 регистра следуют сцены: «Благовещение» и «Благовестие Иосифу», «Сретение» и «Сон Иосифа», «Поклонение волхвов», «Встреча Св. Семейства с Афродисием», «Избиение младенцев», «Волхвы и книжники перед Иродом», справа и слева, у основания арки, — Иерусалим и Вифлеем с 6 агнцами. Исследователи пытались связать мозаики нефа и триумфальной арки с разными кампаниями по украшению церкви на том основании, что первые отличает повествовательный характер, а вторые — иератично-торжественный аспект, но в итоге возобладало мнение об их одновременном создании.

При папе св. Сиксте III мозаиками и декорацией в технике *opus sectile* был украшен атриум Латеранского баптистерия. Сохранилась мозаика его вост. апсиды с занавесом в форме раковины, с голубками и Агнцем в верхней части конхи и с образующими красивые завитки золотисто-зелеными побегами аканфа в нижней.

В 1-й пол. V в. были созданы мозаики апсиды Латеранского собора, где было представлено теофаническое



видение. По мнению одних ученых (*Andaloro, Romano. 2000. P. 99*), его центральную часть составляли изображение украшенного драгоценными камнями креста и погрудный образ Иисуса Христа с фигурами апо-



Мозаика апсиды
Латеранского баптистерия
в Риме. 1-я пол. V в.

столов по сторонам; другие считают, что в апсиде было полнофигурное изображение Иисуса Христа с апостолами. Фрагмент Его лица сохранился в апсиде до реставрационных работ 1883–1884 г. — Христос был показан как античный философ, с усами и бородой, длинными, ниспадавшими на плечи волосами, в серебристо-серой тунике и пурпурном плаще.

Базилику Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, по свидетельству *Liber Pontificalis*, папа св. Лев отстроил после того, как она пострадала в 442–443 г. от попадания молнии или от землетрясения. После ремонта арка над апсидой была украшена мозаиками, а западная стена и стены центрального нефа — фресками. Большая часть мозаик и росписей погибла во время пожара 15–16 июля 1823 г., некоторые из уцелевших фрагментов были разрушены при возведении нового здания храма (их иконографию можно реконструировать по описаниям, гравюрам, акварельным и карандашным зарисовкам). Над интерколумниями главного нефа с обеих сторон и, возможно, также на западной стене попарно располагались медальоны с портретами Римских пап (с надписями, в которых сообщались их имена и длительность понтификатов), выше в 2 ярусах: на южной стене — сцены из ВЗ, на северной — сцены из Жития ап. Павла. В простенках между окнами были представлены пророки и апостолы. На апсидной арке располагался образ Иисуса Христа в медальоне, по сторонам — символы евангелистов, ниже — 2 ангела в полупоклоне, сле-

дом за ними с каждой стороны — по 12 апокалиптических старцев, подносящих венцы на покровенных руках; в пятах арок — фигуры апостолов Петра и Павла. На зап. стене можно было видеть сцены Страстного цикла и образы 4 евангелистов вместе с их символами. Единственный сохранившийся до настоящего времени оригинальный

фрагмент мозаики, некогда являвшийся частью убранства триумфальной арки, — голова ап. Петра (ныне в гротах Ватикана).

Сохранившиеся 40 портретов пап с южной стены базилики (восходят к фрескам V в., многие не раз обновлялись) были укреплены худож. П. Суччи на плитах из вулканического туфа и с 1859 г. выставлены в крытой галерее мон-ря Сан-Паоло.

При папе Римском св. Льве I Великом появились также большие циклы фресок на сюжеты ВЗ и НЗ в базилике св. Петра. Они погибли при



Ап. Петр (?).
Фрагмент росписи базилики
Сан-Паоло-фуори-ле-Мура
в Риме. 440–461 гг.

разрушении старой базилики в нач. XVI в.; фрески, занимавшие место над 11 интерколумниями в вост. стороне храма, известны по описаниям папского нотариуса Дж. Гримальди и зарисовкам худож. Д. Тасселли, выполненным в 1605 г. Помимо 46 сцен из ВЗ, располагавшихся в 2 ряда на сев. стене, и такого же числа ком-

позиций из НЗ на южной в простенках между окнами были написаны стоящие фигуры пророков, а в нижнем ярусе парами помещены портреты пап, как в базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Фасад базилики св. Петра был тогда же украшен мозаикой на тему Откровения Иоанна Богослова (разрушена при папе Григории IX (1227–1241)). Наверху фронтона, в медальоне, был представлен Агнец с крещатым нимбом; по сторонам, чуть ниже, — символы евангелистов; еще ниже, в 4 простенках между окнами и в треугольных компартиментах над боковыми нефами, — 24 апокалиптических старца с венцами в покровенных руках (представлены группами по 4 чел. в каждой).

При папе Иларию (461–468) были украшены капеллы Сан-Джованни-Эванджелиста, Сан-Джованни-Баттиста и ц. Санта-Кроче, входившие в комплекс Латеранского баптистерия. В капелле Сан-Джованни-Эванджелиста центром мозаики свода, разделенной на сектора перпендикулярными и диагональными полосами с орнаментальными мотивами, служит образ Агнца с крещатым нимбом, окруженный венком из цветов и колосьев. Сохранилась также мозаика (в значительной мере переложена в 1827–1828) одного из 4 люнетов с изящными канделябрами по сторонам оконного проема. Мозаика капеллы Сан-Джованни-Баттиста утрачена из-за перестройки здания в 1727 г. и известна по описанию О. Панвинио и гравюре Дж. Чампини. Капелла с зап. стороны баптистерия имела план в форме равноконечного креста; в центре свода находилось изображение Агнца, окруженное венком; вдоль ребер свода были представлены стоящие на сферах павлины, над ними — канделябры. В 2 располагавшихся друг против друга люнетах по сторонам окон были изображены стоящие фигуры евангелистов и, словно являющиеся на небе, из облаков, их символы. Церковь Санта-Кроче была разрушена в 1588 г. в связи с перепланировкой площади Латеранского собора, декорация оратория известна по рисункам ренессансных художников. Ораторий имел крестообразный план; центральный квадрат был перекрыт сводом, к центральному пространству примыкали 4 прямоугольные в основании ниши и по углам — 4 шестиугольные капеллы.

Мозаики занимали главный свод и люнеты, все пространство под ними было облицовано мрамором в технике *opus sectile*. На ребрах свода были представлены ангелы-кариатиды, держащие медальон с изображением креста. На основании рисунка Джулиано да Сангалло и описания Панинино можно заключить, что у ангелов не было крыльев, их полуобнаженные фигуры имели подчеркнуто мужественный характер, а в центре свода, вероятно, располагался окулус (очевидно, первоначально языческая декорация оратория была перделана в христианскую). В люнетах, по сторонам окон, были помещены образы апостолов Петра и Павла, ап. Иоанна Богослова и св. Иоанна Предтечи, архидиаконов священномучеников Лаврентия и Стефана, апостолов Иакова и Филиппа.

Самый ранний из памятников Равенны — мавзолей Галлы Платидии. Это крестообразная в плане капелла, которая примыкала к ц. Санта-Кроче и, вероятно, была посвящена архидиаку, сщмч. Лаврентию. Мавзолей украсили мозаиками во 2-й четв. V в. В куполе на фоне покрытого звездами ярко-ультрамаринового неба — золотой Крест, в парусах — символы евангелистов. В люнетах под подпружными арками купола попарно представлены апостолы, а между ними — голуби, пьющие воду из чаш. В сводах рукавов креста на том же ярко-ультрамариновом фоне — розетки, цветы, звезды или побеги аканфа; в люнетах справа и слева от входа — пары оленей, приближающиеся к озеру (иллюстрация к Пс 57. 1–2), и переплетающиеся завитки аканфа; в люнете над входом — Иисус Христос Добрый Пастырь, а напротив входа сщмч. Лаврентий с большим золотым крестом и книгой подходит к обьятой пламенем решетке — орудию мученичества.

Предположительно ок. сер. V в., при еп. Симмахе, была создана мозаичная декорация капеллы св. Матроны в ц. Сан-Приско в г. Санта-Мария-Капуа-Ветере. Крестовый свод разделен на 4 части изображениями финиковых пальм, в образовавшихся треугольниках — по вазе с завитками лозы, увешанной гроздьями винограда, к каждой вазе подходит пара птиц. Мозаика медальона, располагавшегося в вершине свода, утрачена. В люнете над входом сохранилось изображение Иисуса Христа



Апостолы. Сщмч. Лаврентий.
Мозаика мавзолея Галлы Платидии
в Равенне. 2-я четв. V в.

в медальоне. В левом люнете, по сторонам богато украшенного престола с лежащим на нем свитком, запечатанным семью печатями, и со слетающим на него голубем — Св. Духом, представлены бык и орел; в люнете напротив сохранилось только погрудное изображение ангела; символы евангелистов изображены крылатыми, но без книг, с которыми они бывают представлены в более поздних памятниках (*Olivieri F. 1967. P. 287*). Известная по рисункам композиция 4-го люнета включала изображение Креста с подходившими к нему с каждой стороны 6 голубками,



Ангел.
Мозаика люнета капеллы
св. Матроны в ц. Сан-Приско
в г. Санта-Мария-Капуа-Ветере.
Ок. сер. V в.

символизирующими апостолов. Реалистичная трактовка природных мотивов, живописность и отдельные приемы мозаичной кладки обнаруживают сходство с мозаиками ро-

тонды вмч. Георгия в Фессалонике и мавзолея Галлы Платидии.

Примерно к тому же времени относятся мозаики ц. Санта-Мария-делла-Кроче в Казаранелло (обл. Апулия). В апсиде находилось изображение Богоматери с Младенцем (ныне почти полностью утрачено). В куполе на фоне звездного неба в окружении радуги сияет золотой Крест, символизирующий Спасителя как Свет миру. Зону купола окружает пояс растительного орнамента, словно соединяющий рай небесный (мозаики купола) и рай земной (мозаики арки над апсидой с изображениями птиц, рыб и всевозмож-



Крещение. Двенадцать апостолов.
Мозаика купола
баптистерия Православных
в Равенне. 451–473 гг.

ных плодов); оба мира — земной и небесный, согласно замыслу создателей мозаики, объединял образ Богоматери, вероятно представленной в типе «Одигитрия».

При еп. Неоне (451–473) были исполнены мозаики свода баптистерия Православных (или Неонианского баптистерия) в Равенне. В центре купола — «Крещение Господне» с полуфигурой персонификации р. Иордан. Вокруг шествуют 12 апостолов, держащих на покровенных руках венцы; благодаря общему темно-синему фону и зеленому позему их фигуры, отделенные друг от друга золотыми канделябрами, кажутся пребывающими в едином пространстве. Ниже, в архитектурно оформленных алтарных нишах, чередуются изображения престолов с возвышающимися крестами и престолов с лежащими на них Евангелиями. В боковых апсидах появляются античные мотивы: раковины в сводах, сплетенные решетки с изящными деревьями за ними. Стиль изображений с точно воспроизведенной пластикой фигур,

мягкой светотеневой моделировкой одежд, искусно переданной пространственной глубиной, изяществом архитектурных и орнаментальных мотивов восходит к античному искусству.

Баптистерий Сан-Джованни-ин-Фонте в Неаполе, по-видимому, был украшен мозаиками во 2-й пол. V в. Мозаики находятся в куполе, тропках и простенках между ними. В верхней части купола — Крест с монограммой Иисуса Христа, буквами А и Ω и десницей, держащей драгоценный венец, на темно-синем, покрытом золотыми звездами фоне; вокруг десницы — золотая полоса с растениями, птицами, в т. ч. с фениксом; ниже — регистр с роскошными тканями и птицами, приближающимися к большим чашам с фруктами, в верхней части и со сценами земной жизни Спасителя — в нижней (среди сохранившихся — «Иисус Христос и самарянка», «Брак в Кане Галилейской», «Traditio legis», «Хождение по водам», «Чудесный улов», «Жены-мироносицы у гроба Господня»); в тропках — символы евангелистов, а между ними, над арками, — изображения Доброго Пастыря с подходящими к нему парами животных и образы апостолов или мучеников с венцами в руках. Из 3 мастеров, создавших, по мнению исследователей, мозаики баптистерия, 2 работали в манере, близкой к классическому натурализму, для которого характерны ясность пространственных отношений, композиционное равновесие, точная передача объема фигур, их пропорций и движений, естественное освещение и воссоздание атмосферных эффектов. В изображениях, созданных 3-м мозаичистом, появляются черты нового стиля: фигуры кажутся несколько застывшими, моделировки резче; преобладает линейный ритм, не способствующий передаче пространственной глубины.

Возможно, ко 2-й пол. V в. относятся и мозаики капеллы Сан-Витторе-ин-Чель-д'Оро, входящей в ансамбль базилика Сант-Амброджо в Милане. В куполе на золотом фоне, в венке из колосьев, цветов и побегов лозы, помещено погрудное изображение мч. Виктора. В правой руке он держит раскрытую книгу с надписью: «VICTOR», в левой — большой, необычной формы крест; еще один крест помещен с левой стороны от фигуры святого. Над головой мч. Виктора — десница, возлагающая на

его голову мученический венец. На боковых стенах капеллы представлены в рост 6 святых: слева от входа — Амвросий, Гервасий и Протасий; справа — Матери, Феликс и Навор.



Святые Феликс, Матери и Навор. Мозаика капеллы Сан-Витторе-ин-Чельд'Оро в базилике Сант-Амброджо в Милане. 2-я пол. V в.

Они изображены стоящими на зеленом поземе, на темно-синем фоне; намечены даже тени, отбрасываемые фигурами. Но фигуры кажутся уплощенными, непрочно стоящими на земле, почти воспаряющими. В выражениях лиц — сосредоточенность и погруженность в себя. Заметно проявившееся к кон. V в. усиление в образах ирреальности, которое подчеркивает их связь с духовным миром.

VI — сер. VIII в. Первые десятилетия VI в. считают началом нового, средневекового этапа в искусстве Византии, в орбиту влияния кото-



Апостолы. Мозаика свода Арианского баптистерия в Равенне. Кон. V — нач. VI в.

рого входила тогда территория И. Стилистические черты, отличающие искусство этого периода от античного (уплощение фигур и изображение их словно застывшими в торжественном предстоянии; упрощение колористической моделировки, нарушение пропорций и объемно-пространственных отношений ради усиления выразительности образов, показанных в состоянии сильного эмоционального напряжения, вдохновения или, напротив, погруженности в духовное созерцание в противоположность характерному для классики спокойствию и ней-

тральности) становились все заметнее.

Арианский баптистерий в Равенне, построенный в кон. V или в нач. VI в. кор. остготов Теодорихом рядом с арианской церковью (впосл. базилика Санто-Спирито), был, вероятно,

украшен мозаиками вскоре после возведения. Декорация его свода в упро-

щенном варианте воспроизводит композицию свода баптистерия Православных: в центральном медальоне, внутри лаврового венка — композиция «Крещение Господне» с персонафикацией р. Иордан, окруженная одним рядом изображений, представляющих престол с возвышающимся над ним крестом и движущимися к нему с обеих сторон процессиями апостолов с мученическими венцами во главе с апостолами Петром и Павлом. Заметнее всего в сравнении с мозаиками баптистерия Православных изменился стиль: темно-синий фон заменен золотым, что явилось причиной утраты ясного представления об объеме фигур, трактованных более жестко и плоско. По-

зы персонажей, колористическая и светотеневая моделировка одежд стали единообразнее, обоб-

щенные; ритм их движения — ровнее, монотоннее. Орнаментальных мотивов меньше, и они стали проще.

Между 484 и 523 гг. над захоронениями исп. Феликса и свт. Павлина, еп. Ноланского, в базилике Сан-Феличе в Чимитиле (обл. Кампания) была возведена эдикула, украшенная мозаиками с переплетающимися лозой и лентами на золотом фоне и с фрагментарно сохранившейся золотой надписью на темно-синем фоне.

Мозаики Архиепископской капеллы в Равенне, ныне входящей в комплекс Архиепископского музея, были созданы при еп. Петре, о чем сви-

детельствуют монограммы в люнете вестибюля и на арке над апсидой в капелле. Очевидно, речь идет о Петре II, занимавшем епископскую кафедру Равенны в 494–519 гг. Капеллу предваряет прямоугольный в плане вестибюль, на продольных стенах которого золотом на ультрамаринном фоне написаны гекзаметром стихи о рождении и торжестве Света. В конхе апсиды — фреска с Крестом на темно-синем, покрытом золотыми звездами фоне (вероятно, восходит к первоначальной мозанческой композиции). Крестовый свод капеллы украшают изображения 4 ангелов, держащих медальон с хризмой, и между ними на золотом фоне представлены символы евангелистов. На подпружных арках с запада и востока располагаются по 7 медальонов с образом юного Иисуса Христа в зените и изображениями апостолов по сторонам, с юга и севера — также по 7 медальонов с хризмой в зените и образами мучеников (справа) и мучениц (слева). В люнете над входом в помещение, предваряющее капеллу, представлен юный Иисус Христос с крещатым нимбом, в воинских одеждах, держащий в правой руке большой крест, а в левой — раскрытую книгу с надписью: «EGO SVM VIA VERITAS ET VITA» (Ин 14. 6: «Я есмь путь и истина и жизнь»); ногами Он попирает льва и змия (Пс 90. 13). В люнете над входом в капеллу — ветви с гранатами и 2 голубки на них; эта композиция, очевидно, символизирует рай. Мозаики капеллы были реставрированы, а некоторые, как образ Иисуса Христа над входом в нее, практически полностью восстановлены реставраторами.

Один из первых памятников раннесредневеков. периода в Риме — базилика Санти-Козма-э-Дамиано (526–530). Папа Феликс IV украсил мозаикой апсиду, где по сторонам Иисуса Христа представлены апостолы Петр и Павел, св. врачи Косма и Дамиан, св. Феодор и папа Феликс с моделью базилики в руках. Композиция апсиды является самым ранним сохранившимся в Риме примером этой иконографической схемы, видимо восходящей к утраченным мозаикам апсид Латеранского собора и Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (V в.). Христос представлен указывающим правой рукой вверх, на феникса — птицу, умирающую каждые 500 лет и воскресающую из пепла прекраснее преж-



Иисус Христос, попирающий льва и змия.
Мозаика Архиепископской капеллы
в Равенне. Кон. V — нач. VI в.

него и потому являющуюся символом вечной жизни и возрождения (в более ранних памятниках изображение феникса не было столь тесно связано с образом Христа); в опущенной левой руке Иисус Христос держит свиток. Все фигуры на мозаике крупные, мощные, коренастые, большеголовые; они имеют точную светотеневую и колористическую моделировку и показаны в движении. Римские античные реминисценции проявляются не только в стилистике, но и в деталях: Христос одет в тогу с клавиами; апостолы — в туники и палии, как рим. аристократы; св. врачи — в туники и пенулы (плащи). Св. Феодор изображен в одеждах визант. сановника эпохи имп. Юс-



Интерьер базилики
Санти-Козма-э-Дамиано в Риме.
526–530 гг.

тиниана. Цвета мозаики яркие, неорганичные, ярче, чем в ц. Санта-Пуденциана, на грани дисгармонии. В то же время, как в произведениях античной и раннехрист. эпох, сохра-

няется множество оттенков, тональных переходов. Соединение весомости и величественности (*grandezza*) образов с по-восточному яркой выразительностью ликов с крупными глазами и яркими, как резкие вспышки света, оранжевыми пятнами румянца и рефлексов на щеках и губах придает этой мозаике особое значение в искусстве И. и Рима как памятника переходного этапа от античности к средневековью.

Мозаики арки апсиды, сильно обрешанные во время перестройки базилики в 1592–1605 гг., исполнены в ином стиле и иной цветовой гамме. Часто их относят ко времени папы Сергия I (687–701). По сторонам центрального медальона с Агнцем на престоле представлены 7 светильников, 2 пары ангелов и апокалиптические животные с книгами, а в нижних компартаментах — 24 апокалиптических старца. Лит. источником послужил текст Откровения Иоанна Богослова (Откр 4. 4–10; 5. 1–6). Вероятно, эти мозаики были скопированы с триумфальной арки ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, только там вместо Агнца находилось погрудное изображение Иисуса Христа.

Черты нового стиля хорошо различимы на мозаиках равеннской базилики Сант-Аполлинаре-Нуово. Сохранились только мозаики стен центрального нефа, в то время как первоначально они покрывали также апсиду и западную стену. На мозаиках представлены процессии мучеников (на юж. стене) и мучениц (на северной), торжественно шествующих с венцами в руках к восседающим на тронах Спасителю и Богоматери с Младенцем, окруженным ангельской свитой. Процессию мучеников возглавляет св. Мартин Турский (ему была посвящена церковь после изгнания готов-ариан; ок. 561); впереди процессии мучениц — волхвы в вост. одеждах, подносящие дары Богоматери. Процессия мучеников показана идущей от дворца, мучениц — от гавани (*Classe*). Выше этих мозаик, в простенках между окнами, — 32 фигуры святых и пророков. В самой верхней зоне — евангельский цикл: на сев. стене, чередуясь с декоративными панелями, на которых представлены увенчанные крестами павильоны в форме раковины со свисающими, богато украшенными венцами, находится 13 композиций с изображениями чудес, исцелений и притч; на юж. стене можно

видеть сцены Страстного цикла и событий по воскресении Христа (их тоже 13). Все мозаики, кроме тех, что расположены в средней части нижней зоны (процессии мучеников и мучениц; после сер. VI в.), были созданы в нач. VI в., при Теодорихе. Эти образы выглядят статичнее, чем изображения более раннего времени, им приданы особая торжественность и импозантность. Тяжелые одежды, окутывающие фигуры множеством складок, не подчеркивают телесные формы; трактовка ликов с широко раскрытыми глазами и отстраненным выражением стала единообразнее.

Мученики и мученицы изображены через равные интервалы, мерно, в такт ритму колонн базиликидвигающимися к алтарю, где восседают Христос и Богородица, представленные здесь как Царь и Царица Небесные. Фоном служит золото, фигуры разделяют изображения пальм, их ноги едва касаются цветущего луга. Фигуры выглядят уплощенными и почти невесомыми; моделировки стали проще, в мозаичной кладке меньше оттенков. В образах заметно стремление к обобщению, выявлению типических черт, тогда как индивидуальные особенности нивелируются. Упрощение художественных средств ради более емкого смысла стало новым способом передать божественное через материальное. Такой подход, найденный в мозаике, созданной, вероятно, греч. мастерами, сыграл едва ли не более важную роль в итал. искусстве последующих столетий, чем в византийском.

В Равенне такой тип образности можно видеть в мозаиках базилик Сан-Витале (546–547) и Сант-Аполлинаре-ин-Классе (ок. 549). В них образы как будто застывают, становятся более статичными, почти замершими в торжественном предстоянии, в их движениях меньше плавности и непосредственности; складки на одеждах не выявляют форм тела, а скорее служат для ритмической организации композиции; лица с крупными вост. чертами, с большими, широко раскрытыми глазами становятся похожими одно на другое; из-за плоскостной трактовки фигур и использования золота в качестве фона исчезает ощущение глубины пространства. Колорит ярче, но оттенков меньше, сочетания цветов резче, чем в большинстве произведений раннехрист. эпохи. В изб-

ражении людей, животных, растений меньше натурализма; т. о. возникает мир не материальных предметов, но идеальных, не подверженных изменениям образов.

В базилике Сан-Витале мозаиками украшены пресбитерий и апсида. В мозаике крестового свода пресбитерия использована хорошо известная в раннехрист. искусстве схема: 4 ангела, стоящие на сферах, держат венок с заключенным в нем изображением Агнца с золотым нимбом; фигуры занимают лишь малую часть



Вид на пресбитерий ц. Сан-Витале в Равенне с мозаиками 546–547 гг.

сегментов крестового свода, остальное место отведено завиткам лозы с цветами, птицами и животными внутри. Для конхи апсиды тоже был избран получивший широкое распространение с VI в. тип композиции: к восседающему на сфере Иисусу Христу с запечатанным 7 печатями свитком и венцом в руках ангелы подводят свт. Виталия, еп. Равенны, и свт. Екклесия, архиеп. Равенны, с моделью храма в руках. Иконографический тип юного Христа (Емануила) необычен для апсидных композиций, где Его, как правило, изображали в образе Пантократора. Над апсидой — ангелы, несущие сферу с лучами, напоминающую хризму, и по сторонам — города Иерусалим и Вифлеем. Внизу, на боковых панелях апсиды, в окружении придворных изображены имп. Юстиниан и имп. Феодора с золотыми потиром и диском в руках. В люнетах пресбитерия — 3 сцены, объединен-

ные темой жертвоприношения: слева, рядом с изображением «Гостеприимства Авраама», представлено совершаемое Авраамом жертвоприношение Исаака; справа, по сторонам алтаря, — совершающие жертвоприношение Авель и Мелхиседек. Над люнетами изображены летящие ангелы, держащие кресты в медальонах, а по сторонам — пророки: Иеремия, разворачивающий длинный свиток; Моисей, получающий скрижали закона; Исаия и Моисей перед Неопалимой купиной. Еще выше, по сторонам окон, представлены 4 сидящих евангелиста со своими символами. На арке перед входом в пресбитерий — медальоны с образами Иисуса Христа, апостолов и мучеников. Иконографическая программа пресбитерия базилики Сан-Витале необычна тем, что помимо традиционного для раннехрист. искусства эсхатологического аспекта здесь особо выделяется тема жертвоприношения и Евхаристии (расположенные друг против друга жертвоприношение Исаака, Авель с агнцем и Мелхиседек с хлебом). Хотя сцену «Встреча Авраама и Мелхиседека» можно видеть уже в рим. базилике Санта-Мария-Маджоре, где она расположена на стене главного нефа рядом с апсидой, евхаристический аспект акцентирован там не столь сильно, поскольку композиция наряду с другими входит в состав ветхозаветного цикла. Эта тема возникает вновь на мозаике нижней части юж. стены апсиды Сант-Аполлинаре-ин-Классе (ок. сер. VII в.): к стоящему за престолом Мелхиседеку подходят Авель, несущий агнца, и Авраам, ведущий Исаака. На симметричной панели на сев. стене представлен имп. Константин IV Погонат с братьями Ираклием и Тиберием, дарующий свиток с привилегиями архиеп. Репарату. Однако большинство мозаик, сохранившихся в апсиде этой базилики, были созданы ок. 549 г. В конхе апсиды изображен в позе оранта сщмч. Аполлинарий, 1-й еп. Равенны; с каждой стороны к нему подходят по 6 агнцев. Над ним в большом медальоне (или мандорле) на синем, с золотыми звездами фоне сияет золотой, украшенный драгоценными камнями крест. В перекрестье его ветвей — образ Иисуса Христа, очевидно послуживший образцом для изображения Спасителя на апсидной арке. Кресту, на к-рый указывает десница

в небе, поклоняются 2 ангела, а все пространство между золотой полусферой небес и нижней орнаментальной границей конхи занимает райский сад с цветущими растениями: в верхней его части пребывают 3 агнца. Это символический образ «Преображения Господня», где традиц. образ Иисуса Христа заменяет Крест, а апостолов — 3 агнца, устремившие взгляды вверх, к Кресту. В нижней зоне апсиды, в простенках между окнами, представлены Равеннские епископы Север, Екклесий, Урс и Урсицин. На триумфальной арке, вероятно украшенной мозаиками в VII в., сверху — медальон с погрудным изображением Иисуса Христа и символы евангелистов на фоне темно-синего, покрытого облаками неба; ниже на золотом фоне — поднимающиеся вверх, к образу Спасителя, 12 агнцев, выходящих из городов Иерусалим и Вифлеем. На пятах арки изображены пальмы, ниже — архангелы; эти мозаики в отличие от остальных мозаик апсидной арки были выполнены в сер. VI в. Некогда пол церкви тоже покрывали мозаики, их донаторами были среди прочих некие Гауденция и Феликс (имена известны из сохранившихся фрагментов мозаик).

В VI в. были созданы мозаики баптистерия в Альбенге (обл. Лигурия), в нише напротив входа в здание (на своем первоначальном месте сохр. крещальная купель VI в.). В центре мозаики полуцилиндрического свода — круг с монограммой Иисуса Христа и буквами А и Ω по сторонам. Вокруг центра — изображения, слетающих к представленному в замке свода Кресту 12 голубей, символизирующих апостолов. В глубине ниши, в люнете, изображены 2 агнца, которые идут по цветущему лугу к украшенному драгоценными камнями Кресту. Эту символическую программу дополняет посвященная надпись надписью на арке, содержащая имена мучеников, чьи останки, по-видимому, хранились под полом баптистерия.

Вероятно, во 2-й пол. VI в. были созданы первые росписи в апсиде ц. Санта-Мария-Антиква на Форуме в Риме. К этому слою фресок относятся изображения Богоматери Царицы Небесной (Maria Regina) с Младенцем на троне и приближающегося к Ней справа ангела с венцом в руках. По-видимому, первоначальная композиция включала еще одно,



*Богоматерь с Младенцем и ангелом.
Роспись апсиды ц. Санта-Мария-Антиква
в Риме. 2-я пол. VI в.*

симметричное первому, изображению ангела. Иконографический тип Богоматери Царицы Небесной, который получит широкое распространение в раннесредневековом искусстве Рима (особенно в нач. VIII в., при папе Иоанне VII), а затем приобретет большую популярность также за пределами И., возник под влиянием визант. имп. иконографии. В сравнении с образами предшествующего периода те, что представлены на фреске, выглядят более графичными и застывшими, взгляды персонажей — отстраненными; некое упрощение художественных приемов привело к большому сходству образов друг с другом, к их типизации. Г. Маттее отметил стилистическое сходство этих фресок с мозаикой



*Иисус Христос
с апостолами и святыми.
Мозаика апсиды
ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура
в Риме. 579–590 гг.*

триумфальной арки ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура в Риме времени папы Пелагия II (579–590). На ней по сторонам восседающего на сфере Иисуса Христа стоят апостолы Петр и Павел, а также сщмч. Лаврентий и папа Пелагий II с моделью бази-

лики (оба слева), архидиака, первомч. Стефан и пресв. св. Ипполит с мученическим венцом на покровенных руках (оба справа); под окнами, расположенными по краям этой композиции, изображены города Иерусалим и Вифлеем. В замке арки — хризма, к которой поднимаются снизу гирлянды с цветами и плодами. Здесь в ликах и особенно в драпировках светотеневая моделировка частично уступает место линейной, однако ощущение объемности и весомости фигур сохраняется.

Еще большее усиление роли линии, силуэта, цветового пятна заметно во фресках кон. VI в. в катакомбах Коммодилы в Риме. На одной из них представлена Богоматерь с Младенцем, восседающая на украшенном драгоценными камнями троне, со святыми Феликсом и Адавктом и с вдовой Туртурой. Торжественный характер композиции, ее симметричность и застылость фигур создают ощущение пребывания персонажей в вечности. На др. фреске, вероятно относящейся к тому же времени, изображен евангелист Лука со свитком и с небольшой сумкой с медицинскими инструментами. Третья фреска, с композицией «Traditio clavium», похожа по иконографии на мозаику базилики Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура: по сторонам Иисуса Христа здесь показаны апостолы Петр и Павел, святые Феликс и Адавкт, Лаврентий и Стефан.

С кон. VI или с нач. VII в. на протяжении примерно 100 лет в искусстве И. и прежде всего Рима (поскольку именно в Риме сохр. наибольшее число памятников этого периода) существовало 2 художественных направления. Одно из них, очевидно, связано с местной традицией, второе — «эллини-

стическое», или византизирующее, — с работой приезжих, греч. мастеров,

в первую очередь по заказам Римских пап, греков и сирийцев по происхождению. К 1-му направлению можно отнести мозаики апсид рим. церквей Сан-Теодоро на Палатине (90-е гг. VI в. — 600-е гг.), Сант-Аньезе-фуори-ле-Мура (30-е гг. VII в.),

Санто-Стефано-Ротондо (между 642 и 649), апсиды и апсидной арки оратория Сан-Венанцио (между 642 и 649).

Апсида ц. Сан-Теодоро со значительно реставрированной мозаикой — все, что осталось от оратория кон. VI в., который некогда входил в комплекс одной из первых рим. диаконий; в посл. апсида была присоединена к церкви, возведенной ок. 1453 г. папой Николаем V. Иконография мозаики в целом повторяет схему, использованную чуть ранее в ц. Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура: Иисус Христос на сфере в окружении апостолов Петра и Павла, подводящих к Нему мучеников Феодора (его фигура создана при папе Ни-



Иисус Христос, апостолы Петр и Павел, мученики Феодор и Клеоник. Мозаика апсиды ц. Сан-Теодоро в Риме. 90-е гг. VI в. — 600-е гг.

колае V) и Клеоника с мученическими венцами на покровенных руках. Только сверху, над Спасителем, изображен фрагмент покрытого синими, красными и белыми облаками неба с Божией десницей, держащей венец.



У ног св. Агнии — язычки пламени и меч, напоминающие о ее мученической смерти; в верхней части конхи на фоне покрытого звездами большого сегмента неба — десница с венцом, украшенным жемчугом и драгоценными камнями. Изображение мученицы находится там, где обычно располагается образ Спасителя или Богоматери. Создатели этой мозаики пошли еще дальше по пути схематизации и дематериализации образов: фигуры выглядят почти лишенными веса, чему способствуют удлинение пропорций и уменьшение размеров их ступней; складки слишком просторных одежд лишь слегка выявляют формы скрытого за ними тела; даже в ликах объемную моделировку начинает сменять графическая (на щеках у Агнии лежат резкие пятна ру-

Святые Примат и Фелициан, предстоящие Кресту. Мозаика апсиды ц. Санто-Стефано-Ротондо в Риме. Между 642 и 649 гг.

Церковь Сант-Аньезе-фуори-ле-Мура возведена в 1-й пол. VII в. на месте одной из римских базилик времени имп. Константина Великого, которая в свою очередь располагалась на месте римского кладбища, включавшего подземные христ. захоронения, где и была похоронена св. Агния. В апсидной мозаике представлены 3 фигуры: св. Агнии

и 2 Римских пап — Гонория I с моделью базилики в руках и др. понтифика, с книгой в драгоценном окладе, к-рого ранее идентифицировали как Симмаха (*Matthiae. 1987. P. 87*).

У ног св. Агнии — язычки пламени и меч, напоминающие о ее мученической смерти; в верхней части конхи на фоне покрытого звездами большого сегмента неба — десница с венцом, украшенным жемчугом и драгоценными камнями. Изображение мученицы находится там, где обычно располагается образ Спасителя или Богоматери. Создатели этой мозаики пошли еще дальше по пути схематизации и дематериализации образов: фигуры выглядят почти лишенными веса, чему способствуют удлинение пропорций и уменьшение размеров их ступней; складки слишком просторных одежд лишь слегка выявляют формы скрытого за ними тела; даже в ликах объемную моделировку начинает сменять графическая (на щеках у Агнии лежат резкие пятна ру-

мянца). Похожие черты можно видеть на мозаике Санто-Стефано-Ротондо, где на золотом фоне по сторонам Креста, увенчанного медальоном с образом Иисуса Христа, изображены святые Примат и Фелициан, чьи мощи папа Римский Теодор I (642–649) перенес в ц. Санто-Стефано-Ротондо с кладбища Сант-Алессандро на Виа-Номентана.

Выполненные по заказу папы Теодора I мозаики оратория Сан-Венанцио, входящего в комплекс Латеранского баптистерия, демонстрируют еще один вариант местного, римского стиля. В конхе апсиды на фоне покрытого облаками неба погрудно представлены благословляющий Иисус Христос и 2 ангела. Ниже,

по сторонам Богоматери Оранты, изображены апостолы Петр и Павел, затем св. Иоанн Креститель и ап. Иоанн Богослов, мученики из Далмации сщмч. Венанций, еп. Далмации, и св. Домний, останки которых перенес в возведенную для них капеллу папа Римский Иоанн IV (640–642), и, наконец, папы-заказчики Иоанн IV с моделью церкви и Теодор I с книгой. На апсидной арке, справа и слева от центрального окна, — символы евангелистов, в углах, по сторонам окон, — города Иерусалим и Вифлеем; ниже, в боковых компартиментах, — по 4 фигуры мучеников из Далмации. Благодаря обобщенной трактовке одежд, уплощению фигур и условной передаче их поз возникает впечатление, что фигуры лишены веса и готовы оторваться от земли. В лицах с искусно вылепленным объемом и колористической моделировкой овал и (или) отдельные черты (напр., контуры век, румянец на щеках) нередко выножены тессерами ярких, контрастных по отношению к основному тону цветов, что придает им большую выразительность.

Ок. 680 г. был создан мозаичный образ св. Севастиана в ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи. Возможно, некогда он являлся частью мозаичной декорации одной из рим. церквей. Моделировка лица св. Севастиана напоминает ту, что можно видеть в оратории Сан-Венанцио, с контрастными оранжевыми пятнами вдоль линии носа, на щеках и лбу, с единой темной линией бровей. Трактовка одежд стала еще более формализованной: тессеры положены ровными параллельными рядами, отчего складки кажутся жесткими и негнушимися.

Византинизирующее направление в VII — нач. VIII в. представлено фресками ц. Санта-Мария-Антиква. До 30-х гг. VII в. на т. н. стене палимпсеста было написано «Благовещение» в «помпеянском» стиле (фрагмент лика Богоматери в правом верхнем углу, над нимбом Богоматери Царицы Небесной, и лик и часть фигуры ангела). Считается, что к этому слою принадлежали и самые первые росписи апсиды, от которых уцелели только красный нимб. фигуры ап. Петра и идущего следом за ним ангела справа и персонажа слева (ап. Павел?). Лики Богоматери и ангела, написанные с нежными и плавными моделировками, напоминают античные образы.

В нач. VII в. были написаны 2 иконы Богоматери с Младенцем. Одна из них создана, вероятно, по заказу визант. имп. Фоки (602–610) по случаю освящения рим. Пантеона как ц. Санта-Мария-ад-Мартирес в 608–610 гг.; образ хранится там и по сей день. Другая икона, выставленная в ц. Санта-Франческа-Романа, была написана для ц. Санта-Мария-Антиква. По стилю она близка к фреске с «прекрасным ангелом» из той же церкви, т. е. относится к 1-м десяти-



Св. Севастиан.
Мозаика из ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи в Риме. Ок. 680 г.

летиям VII в. Первая икона исполнена в темперной технике, 2-я, как и ранние иконы из монастыря вмц. Екатерины на Синае, — в технике энкаустики. В отличие от синайских обе рим. иконы имеют очень большие размеры, даже притом, что были сильно обрезаны (икона из ц. Санта-Мария-ад-Мартирес — 100×47,5 см, вероятно, первоначальные размеры — 240×85 см; икона из ц. Санта-Франческа-Романа — 132×98 см; лики Богоматери и Младенца, перенесенные на новую основу, — соответственно 53×41 см и 30×13 см). Манера письма обеих икон, насколько о ней можно судить при довольно плохой сохранности, плавная, нежная, с большим количеством полутонов и оттенков, характер образов, созерцательный и мягкий, позволяет предполагать, что скорее всего иконы были выполнены греч. мастера-



Богоматерь с Младенцем.
Икона. Нач. VII в.
ц. Санта-Мария-ад-Мартирес
(Пантеон), Рим

ми, приехавшими в Рим из К-поля; очень большие размеры икон делают гипотезу о создании их в К-поле менее правдоподобной. Возможно, в VII в. была создана икона Богоматери Одигитрии «Спасение римского народа» (Salus Populi Romani), хранящаяся в рим. ц. Санта-Мария-Маджоре (под поздними записями).

Следующий слой фресок Санта-Мария-Антиква относится ко времени ок. сер. VII в.: в нижней части т. н. стены палимпсеста — образы отцов Церкви святителей Иоанна Златоуста и Василия Великого (справа) и Льва Великого и Григория Назианзина (слева) со свитками с написанными на них решениями Лате-



Путь в Вифлеем.
Роспись ц. Санта-Мария-форис-Портас
в Кастельсеприо.
Ок. сер. VII в.

ранского антимонофелитского Собора 649 г.; в пресбитерии — изображения Соломонии и братьев Маккавеев, святых Варвары и Анны, св. Димитрия, 3 отроков эфесских

и Деисуса с 4-й фигурой (донатором?), фреска с 3 святыми и др. Эти образы выполнены в 2 манерах: одни (фигуры отцов Церкви, св. Димитрия и проч.) выглядят уплощенными, графичная, иногда несколько жесткая моделировка преобладает над светотеневой и колористической; другие (изображения Маккавеев, Варвары и Анны) мягкостью тональных переходов и воссозданием ощущения окутывающей фигуры воздушной среды напоминают образы Богоматери и «прекрасного ангела» из предыдущего слоя, только для них характерны более вытянутые пропорции, большая беглость письма при меньшей его нюансированности, они уступают более ранней фреске и в монументальности.

Возможно, ок. сер. VII в. были выполнены росписи ц. Санта-Мария-форис-Портас в Кастельсеприо (обл. Ломбардия). Учеными были высказаны разные гипотезы о времени их создания — от VI до нач. X в., но все едины во мнении, что они являются творением визант. мастера. Фрески расположены в апсиде и на обратной, обращенной на восток стороне триумфальной арки. В 2 верхних регистрах располагаются сцены, связанные с рождением Иисуса Христа: «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы», «Испытание Марии водой обличения», «Сон Иосифа», «Путь в Вифлеем», «Рождество», «Поклонение волхвов» и «Сретение». Сохранился также медальон с образом Спасителя над окном в верхней части апсиды. В нижнем регистре — изображения арок с занавесками и фрагментов кассетированного потолка над ними. На внутренней стороне триумфальной арки — Этимасия с летящими ангелами по сторонам. Фрески, подробно иллю-

стрирующие догмат о Божовоплощении, вероятно, написаны на основе не только евангельских текстов, но и апокрифов — «Прото-евангелия Иакова» и «Евангелия Псевдо-Матфея». Стиль фресок церкви в Кастельсеприо с легким, свободным движением кисти, точной

передачей пропорций и движений, оттенков и полутонов, гармоничной, неяркой, порой почти доходящей до монохромности цветовой гаммой и блестящими композиционными решениями не имеет аналогов в искусстве И. и Византии.

Следующий этап эллинизма в рим. живописи связан с деятельностью папы Римского Иоанна VII (705–707). Наиболее значительные его заказы — посвященная Богоматери капелла в портике старой базилики ап. Петра (разрушена в 1602, известна по рис. Дж. Гримальди) и фрески ц. Санта-Мария-Антиква, прежде всего в пресбитерии и диаконнике (капелле св. Врачей-бессребренников). В капелле было 2 цикла мозаик, посвященных земной жизни Иисуса Христа и апостолов Петра и Павла. Первый разворачивался на стене, верхний ярус которой занимали 3 композиции: «Благовещение» и «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество с омовением Младенца» и «Благовестие пастухам», «Путешествие и поклонение волхвов». Центральная часть 2 нижних регистров была отведена для изображения Богоматери Оранты и Римского папы Иоанна VII с квадратным нимбом, держащего в руках модель капеллы. По сторонам во 2-м регистре были представлены композиции: «Сретение» и «Крещение»; «Исцеление слепорожденного», «Христос и кровоточивая жена» и «Чудо с Закхеем»; внизу — «Воскрешение Лазаря», «Вход Господень в Иерусалим» (в меньшем масштабе) и «Тайная вечеря»; «Распятие», «Воскресение» и «Сошествие во ад». У стены, под мозаиками, стоял киворий на 2 колонках, в нише, под киворием, было расположено изображение Богоматери с Младенцем и апостолами Петром и Павлом. Фрагменты этих мозаик находятся в ц. Сан-Марко во Флоренции, в Музеях Ватикана (Ватиканские гроты), в рим. ц. Санта-Мария-ин-Козмедин, в Епархиальном музее г. Орте и в ГМИИ. Цикл мозаик, посвященный апостолам, был создан при папе Целестине III (1191–1198) или Иннокентии III (1198–1216).

В ц. Санта-Мария-Антиква в понтификат Иоанна VII обновили всю систему росписей пресбитерия, по-видимому включив в нее изображения отцов Церкви и доколи «под мрамор» из предшествующего слоя — времени папы Римского Мартина I. На юж. стене (церковь ориентиро-

вана с севера на юг) была написана большая композиция «Поклонение Кресту», к-рая состояла из 4 или 5 рядов изображений (не считая пурпурной полосы с греч. надписью). В апсиде, согласно разным реконструкциям, были изображены стоящий Иисус Христос (если судить по сохра-



*Исцеление расслабленного.
Роспись ц. Сан-Саба в Риме.
Нач. VIII в.*

нившимся фрагментам, скорее сидящий на троне) или Богоматерь с ангелами и апостолами Петром и Павлом. В нижнем ряду на вост. и зап. стенах пресбитерия были медальоны с образами апостолов, над ними — евангельские сцены в 2 ряда, сохранившиеся фрагментарно и с большими лакунами («Поклонение волхвов», «Иисус Христос перед Пилатом» и «Путь на Голгофу» на левой стене; на противоположной — «Сретение», «Бегство в Египет», «Встреча на пути в Эммаус», «Явление Христа апостолам по воскресении», «Явление ученикам на Тивериадском озере», «Уверение Фомы» и «Явление Иисуса Христа Марии Магдалине»). На ограде пресбитерия были написаны сцены из ВЗ: «Давид и Голиаф», «Болезнь царя Езекии» и др. Возможно, маленький погрудный образ Богоматери с Младенцем тоже относится ко времени понтификата Иоанна VII. Отдельные изображения, как голова ангела в сцене «Поклонение Кресту», исполнены в свободной иллюзионистической манере, легкими, открытыми мазками; другие, подобно лицам апостолов в медальонах, — более сглажено, с подчеркнутыми контурами, однако в целом несомненно их тяготение к классической образности в том ее преломлении, которое она получила в визант. искусстве (напр., в образе ангела из ц. св. Николая в Фанаре, 2-я пол. VII в.).

К понтификату Иоанна VII большинство ученых относят также икону из ц. Санта-Мария-ин-Трастевере. На иконе (энкаустика; 164×116 см)

представлена Богоматерь Царица Небесная с Младенцем на коленях, восседающая на украшенном драгоценными камнями троне; по сторонам — 2 архангела с жезлами, у ног Богоматери — коленопреклоненная фигура предположительно заказчика иконы. Стиль иконы восходит к классическому искусству, но отличается большей графичностью и жесткостью (наиболее близкие

анalogии можно видеть во фресках Санта-Мария-Антиква нач. VIII в.). Характер живописи иконы и ее большие размеры дают

основания полагать, что она была написана в Риме, возможно, греческим мастером.

Вероятно, в нач. VIII в. были выполнены фрески оратория базилики Сан-Саба. В виде отдельных фрагментов до нас дошли погруд-



*Богоматерь с Младенцем на троне
в окружении архангелов.
Икона. Нач. VIII в.*

(ц. Санта-Мария-ин-Трастевере в Риме)

ные изображения 7 святых, из которых, согласно Маттэе (Matthiae. 1987. P. 148), можно идентифицировать Севастиана, Лаврентия, Стефана и Петра Александрийского. Точный и ясный рисунок сочетается с нюансированной моделировкой ликов; манера их исполнения в целом близка к стилю выполненных



Богоматерь с предстоящими святыми.
Роспись капеллы Феодота в ц. Санта-
Мария-Антиква. 741–752 гг.

при папе Иоанне VII фресок ц. Санта-Мария-Антиква. Предположение Маттее о том, что они были написаны мастерами визант. выучки, кажется правдоподобным (Ibid. P. 149). В еще более близком к классическим образцам стиле были исполнены частично сохранившиеся фрески оратория на евангельские сюжеты. По дошедшим до нас фрагментам росписей и надписей к ним можно реконструировать следующие сцены: «Иоаким и Анна в храме», «Обручение Марии и Иосифа», «Сретение», «Крещение», «Чудесный улов», «Исцеление расслабленного», «Христос усмиряет бурю», «Хождение по водам», «Преображение», «Вход Господень в Иерусалим». Лучше всего сохранилась сцена «Исцеление расслабленного». Ее отличают продуманность и ясность композиционного решения, точная передача объема и пластики фигур, к-рые даже при небольших размерах выглядят весомыми и величественными. Лица «вылеплены» свободно положенными мазками краски. Колорит неяркий, основанный на сочетании охры и голубой краски с обильным добавлением белил. Эти черты вместе с греч. надписями позволяют высказать предположение об участии в работе визант. мастера и, возможно, — на основании отсутствия стилистических аналогов в итал. живописи VIII в. — о более ранней дате создания — не позднее нач. VIII в.

От периода после сер. VIII в. до наст. времени практически не дошло произведений искусства, ориентированных на классические каноны. Художественные приемы становятся менее разнообразными и более простыми, образы более экспрессивны

и похожи друг на друга. Это образы-идеи или образы-знаки, в к-рых художников интересовал только смысл, а не внешняя красота и изящество. Отражением данной тенденции являются фрески капеллы Феодота, расположенной справа от алтаря ц. Санта-Мария-Антиква и расписанной при папе Римском Захарии (741–752). На юж. стене сохранилась композиция «Распятие»; над ней находилось изображение Богоматери Царицы Небесной с апостолами Петром и Павлом, со святыми Кириком и Иулиттой, по сторонам — папа Римский Захария, который держит книгу, и Феодот с моделью капеллы в руках (оба с квадратными нимбами; хранится в Антиквариуме на Форуме). На вост. и зап. стенах — сцены из Жития святых Кирика и Иулитты и донаторская композиция, в к-рой по сторонам женской фигуры (Богоматери или св. Иулитты) стоят заказчик с 2 свечами в руках, вероятно, его супруга и дети (у всех квадратные нимбы). На сев. стене слева представлен коленопреклоненный Феодот с 2 свечами перед святыми Кириком и Иулиттой; справа — Богоматерь и 3 св. жены, имена к-рых, согласно надписи, «известны одному только Богу». Очевидно, это одни из тех многочисленных святых, к-рые, подобно Кирику и Иулитте, приняли мученическую смерть при рим. имп. Диоклетиане. Обычно фигуры имеют удлиненные пропорции и уплощены, но, когда передан их объем (в образах Христа и Иоанна в сцене «Распятие»), за просторными одеждами невозможно представить их формы; движения (в редких случаях, если

ные темным контуром черты и румянец в виде красноватых пятен, контрастирующих с бледным тоном лиц.

Ок. сер. VIII в. были созданы фрески ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата, посвященные мученичеству и прославлению св. Еразма (ныне в Национальном рим. музее, крипта Бальби). Отдельные сцены и фигуры имеют неодинаковые пропорции и располагаются в разных планах, отчего возникает ощущение композиционной несобранности; позы персонажей переданы лишь в общих чертах и не всегда дают ясное представление о совершаемом действии; графические средства (контур, линии складок) преобладают над живописными.

При папе Римском Павле I (757–767) были поновлены росписи апсиды ц. Санта-Мария-Антиква. Тогда в ней вместо изображения Богоматери между апостолами появился образ Спасителя. Стиль росписей, вероятно, мало отличался от стиля фресок капеллы Феодота, но от них почти ничего не сохранилось. Возможно, в понтификат Павла I или его преемника Стефана III (768–772) были написаны образ Иисуса Христа со святыми в левом нефе и над ними ветхозаветные сцены в 2 ряда (сверху — погребение Авеля, вход Ноя в ковчег, потоп, выход из ковчега; внизу — жертвоприношение Авраама, Иаков и ангел, история Иакова, 4 эпизода из истории Иосифа (продажа в рабство, бегство от жены Потифара, заключение в темницу, назначение виночерпием фараона)). Стиль изображений в целом похож на стиль фресок капеллы Феодота: уплощенные фигуры немного укороченных пропорций с крупными лицами с большими, широко раскрытыми глазами и восточными чертами; услов-



Иисус Христос со святыми.
Роспись ц. Санта-
Мария-Антиква в Риме.
2-я пол. VIII в.

персонажи показаны совершающими к.-л. действия) трактованы крайне условно; складки одежд прочерчены жесткими, контрастными линиями; лица имеют крупные, резко очерчен-

но, нередко параллельными линиями прорисованы складки драпировок; незамысловатые композиционные построения и небогатый, основанный всего на неск. цветах колорит. Образы святителей при небольших размерах поражают внутренней силой и мощью; в них не осталось ничего случайного

или мимолетного, они выглядят абсолютно отстраненными и застывшими в вечном предстоянии Иисусу Христу. При папе Римском Павле I был написан также близкий к ним по выразительности образ аввы Кира в атриуме церкви, временем правления папы Адриана I (772–795) датируется изображение Богоматери с Младенцем и со святыми, некогда располагавшееся в атриуме, а сейчас приставленное к правой стене нефа.

Эти фрески имеют некое стилистическое сходство с росписями ц. Санта-Мария-ин-Валле (Темплетто) в Чивидале-дель-Фриули 2-й пол. VIII в. Живопись того времени сохранилась фрагментарно: в апсиде — погрудный образ благословляющего Иисуса Христа с архангелами Михаилом и Гавриилом и по сторонам 3 фигуры с мученическими венцами на фоне балюстрады, предположительно это почитавшиеся лангобардами св. воины, один из которых (на сев. стене) был идентифицирован исследователями со св. Адрианом. Вероятно, приблизительно тогда же был создан стукковый фриз с виноградной лозой, обрамляющий апсиду. В отличие от примерно одновременных им фресок ц. Санта-Мария-Антиква росписи ц. Санта-Мария-ин-Валле ближе к образам визант. искусства: фигуры правильных пропорций, хорошо передан их объем, лица имеют ясную структуру и мягкую светотеневую моделировку. Их сравнивают также с фресками базилики Сан-Сальваторе в Брешиа.

Монастырь Санта-Джулия в Брешиа был основан в 753 г. Во 2-й пол.



*Иисус Христос с архангелами.
Роспись зап. стены
в ц. Санта-Мария-ин-Валле
(Темплетто) в Чивидале-дель-
Фриули. 2-я пол. VIII в.*

VIII — нач. IX в. стены главного нефа его 3-нефной базилики Сан-Сальваторе были украшены композициями на евангельские сюжеты и сценами из житий мучеников, чьи останки были захоронены в крипте.

В пазухах арок располагались медальоны с образами святых. На внутренних поверхностях арок и в архивольтах сохранились фрагменты лангобардских стукковых рельефов с орнаментами в виде «плетенки» нач. IX в. К сер. VIII в. относят найденную в церкви мраморную плиту с изображением павлина. Высокое качество исполнения и натуралистичность трактовки дают возможность полагать, что рельеф был создан на основе раннехристианского или византийского образца. Фраг-



менты фресок этого времени можно видеть также в крипте базилики.

В 778–779 гг., при папе Адриане, был расписан фресками 6-пролетный зал (т. н. титул Эквигия (Titulus Equitii)), примыкающий с севера к римской ц. Санти-Сильвестро-э-Мартини-аи-Монти. В крестовом своде был написан богато украшенный крест, в образовавшихся компартиментах в медальонах представлены книги в драгоценных окладах на фоне покрытого звездами темно-синего неба. Росписи стен сохранились фрагментарно, нередко прослеживается лишь рисунок; среди них — ком-

позиции «Иисус Христос с апостолами Петром и Павлом и со святыми Прокестом и Мартинаном»; «Богоматерь с Младенцем в окружении святых», в числе которых можно узнать св. Агнию; «Св. Сильвестр и дракон».

Кон. VIII в. датируют маленькие погрудные образы апостолов Петра и Павла, первоначально находившиеся в сделанном из кипариса алтаре капеллы Санта-Санкторум (ныне в Музеях Ватикана).

К кон. VIII в. стиль рим. искусства все дальше отходит от классических принципов, таких как точная передача пропорций, объема, поз и движений фигур, тщательная светотеневая и колористическая моделировка форм, индивидуализированная трактовка образов. Происходят окончательная формализация и упрощение художественного языка,

его средства становятся предельно скупыми и лаконичными. Такой стиль представлен в мозаиках, созданных в Риме при

папе Льве III (795–816), из которых сохранились только те, что украшают апсидную арку базилики Санти-Нерео-э-Акиллео, при папе Пасхалии I

*Апостолы Петр и Павел.
Иконы. Кон. VIII в.
(Музеи Ватикана)*

(817–824): в базиликах Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Санта-Мария-ин-Домника, Санта-Прасседе и примыкающей к ней капелле Сан-Дзено — и при папе Григории IV (827–844) в Сан-Марко в Риме. Этот стиль отличают уплощенность, бесплотность и жесткость фигур, преобладание графических средств над живописными, минимальное количество деталей и оттенков, однотипность и повторяемость образов. Намеченные в неск. чертах, они при этом обладают яркой художественной выразительностью. Рождение этого стиля было результатом как развития итал. живописи примерно с сер. VI в., так и уменьшения контактов с Византией — источником классических художественных влияний и, напротив, с сер. VIII в. усилением связей с др. гос-вами Зап. Европы. Каролингский ренессанс почти не оказал влияния на рим. живопись, но повлиял лишь на политику, хозяйственную жизнь и архитектуру. Единственными его отголосками можно считать использование в мозаиках нек-рых иконографических схем V–VI вв. Композиция с ангелами, несущими медальон с образом Иисуса Христа, в своде капеллы Сан-Дзено восходит к мозаикам капеллы Сан-Джованни-Эванджелиста при Лате-

ранской базилике, сцена «Богоматерь с Младенцем и ангелом» в Санти-Нерео-э-Акиллео и изображение Римского папы Пасхалия, поклоняющегося Богоматери, в Санта-Мария-ин-Домника, — вероятно, к иконе из Санта-Мария-ин-Трастевере. Наиболее распространенной темой в мозаиках IX в. (см. апсиды базилик Сан-



Мозаика триумфальной арки ц. Санти-Нерео-е-Акиллео в Риме. 795–816 гг.

та-Прасседе, Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Сан-Марко) стало Второе пришествие Христа; самым ранним дошедшим до нас прототипом этой композиции является мозаика апсиды ц. Санти-Козма-э-Дамиано. В центре обычно представлен Иисус Христос с апостолами Петром и Павлом, подводщими к Нему святых, особо почитаемых в той или иной церкви, к-рые в свою очередь ведут к Спасителю папу — строителя церкви или заказчика ее мозаичной декорации (так, в апсиде Санта-Прасседе изображены сестры святые Пракседа и Пуденциана, св. Зипон и папа Пасхалий I с квадратным нимбом; в Санта-Чечилия-ин-Трастевере — святые Цецилия, Валериян и Агата и снова папа Пасхалий; в Сан-Марко вместо апостолов Петра и Павла по сторонам Иисуса Христа стоят святые Фелициссим и Марк, далее справа — святые Агапит и Агния, слева ап. Марк подводит папу Григория IV).

Сюжет мозаики триумфальной арки ц. Санта-Прасседе, на к-рой изоб-

ражены сонмы праведников, движущихся к вратам Небесного Иерусалима, возник под влиянием событий нач. IX в.: считается, что на ней представлены мученики, чьи останки папа Пасхалий I перенес из катакомб и с заброшенных кладбищ. Еще один пример зависимости художественного произведения от исторической реальности того времени дают почти полностью переложенные мозаики, выполненные при

папе Льве III, некогда украсившие апсиду одного из Латеранских триклиний, Аула Леонина. На арке, по сторонам конхи со сценой «Христос посылает апостолов на проповедь», были показаны 2 трехфигурные группы: справа — св. Петр на троне, вручающий мантию папе Льву III и стяг Карлу Великому, слева — Христос, дарующий стяг имп. Константину Великому и мантию ап. Петру. Вторая группа была значительно поновлена или даже создана заново во время реставрации 1625 г.

Лишь композиция апсидной мозаики ц. Санта-Мария-ин-Домника с Богоматерью на троне, сонмом ангелов и коленопреклоненным папой у Ее ног и расположение сцен в капелле Сан-Дзено, напоминающее способ размещения изображений в пространстве крестово-купольного храма, заставляют вспомнить о визант. искусстве как об одном из источников рим. средневек. искусства. В 1-й пол. IX в. в Риме было создано также неск. фресковых циклов, сохранившихся в крайне фрагментарном состоянии. Среди них — росписи трансепта базилики Санта-Прасседе, оставшиеся только в левой его части и в посл. заключенные в романскую композицию. Сюжеты росписей взяты из Житий свя-



Ангелы, несущие медальон с образом Иисуса Христа. Мозаика свода капеллы Сан-Дзено в Риме. 817–824 гг.

тых Хрисанфа и Дарии, Клавдия и Иларии, Иулиана и Василиссы, Цельса и Пракседы, т. е. тех, чьи

мощи папа Римский Пасхалий перенес в церковь; на левой стене базилики Санта-Пассера — сцены предположительно из Жития св. Пракседы, фигуры святых Иоанна Златоуста, Епифания, Василия, Григория Назианзина, Николая и др., в нижнем ярусе — драпировки.

В нижней ц. Сан-Клементе в Риме при папе Льве IV (847–855) в юго-вост. углу главного нефа (частично на стене, возведенной между колоннами 1-го интерколумния, справа от первоначального входного портика, и частично на L-образном в плане устое, образующем юго-вост. угол юж. нефа) были написаны 6 сцен из цикла земной жизни Христа, из которых идентификации поддаются только 5. Это пространство, согласно реконструкции У. Тронцо (*Tronzo W. Setting and Structure in Two Roman Wall Decorations of the Early Middle Ages // DOP. 1987. Vol. 41. P. 488*), представляло собой самостоятельную капеллу с алтарем. Лучшее всего сохранилась композиция «Вознесение Иисуса Христа» со св. Витом и с папой Львом IV по сторонам. Несмотря на преобладание линейной трактовки над объемной и живописной, здесь точнее, чем на мозаиках начала века, переданы пропорции фигур и движения персонажей; складки на одеждах, хотя и просто прочерчены линиями, отражают структуру тел; лица имеют правильное анатомическое строение. Колорит фресок неяркий и построен в основном на сочетании охр, голубоватосерой краски и белил.

При папе Римском Иоанне VIII (872–882) по заказу некоего Стефана была украшена фресками римская ц. Санта-Мария-де-Граделлис (позднее Санта-Мария-Эджициака). Сюжеты фресок, опубликованных Ж. Лафонтен (*Lafontaine. 1959*) и к наст. времени практически исчезнувших из-за протечек крыши, восходят к «Протоэвангелию Иакова» и «Евангелию Псевдо-Матфея». Возможно, моделями для композиций послужили миниатюры из рукописей (*Trimarchi. 1978. P. 656*). Стены поделены на небольшие компартименты, отчето масштаб сцен, в основном сохранившихся лишь фрагментарно, небольшой. Стиль фресок, более близкий к западному искусству, нежели к византийскому, несколько изменился по сравнению с тем, что можно видеть в мозаиках нач. IX в.: лица стали крупными и тяжелыми,

с широкими подбородками и низкими лбами, пропорции фигур сильнее искажены, увеличены руки и ноги, в трактовке человеческого тела и одежды больше элементов стилизации. К этим росписям близки по стилю фреска из нижней ц. Сан-Клементе в Риме «Сошествие во ад» и портрет персонажа с квадратным нимбом, идентифицированного с равноап. Кириллом, одним из создателей слав. азбуки (*Osborne J.* The Painting of the Anastasis in the Lower Church of San Clemente, Rome // *Byz.* 1981. Vol. 51. P. 255–287).

Лит.: *Грегоровиус Ф.* История города Рима в Ср. века. СПб., 1902–1912. 5 т.; М., 2008; *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jh. Freiburg i. Br., 1916; *Krautheimer R., Frazer A. K., Corbett S.* Corpus Basilicarum Christianarum Romae. N. Y., 1937–1977. 5 vol.; *Matthiae G.* SS. Cosma e Damiano e S. Teodoro. R., 1948; *idem.* S. Pietro in Vincoli. R., 1960. (Chiese di Roma illustrate; 54); *idem.* Pittura romana del medioevo. R., 1987². Vol. 1: Sec. IV–X / Con aggiornamento scientifico di M. Andaloro; *Bovini G.* La cappella arcivescovile di Ravenna // *Bolletino economico della camera di commercio, industria ed agricoltura di Ravenna.* 1956. N 11. P. 3–6; *idem.* I mosaici di S. Maria della Croce a Casaranello // *Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina.* 1964. Vol. 11. P. 35–42; *idem.* Il mosaico absidale di S. Stefano Rotondo a Roma // *Ibid.* P. 101–114; *idem.* I mosaici dell'oratorio di S. Venanzio a Roma // *Ibid.* 1971. Vol. 18. P. 141–154; *Lafontaine J.* Peintures médiévales dans le temple dit de la Fortune Virile à Rome. Brux.; R., 1959; *Belting-Ihm Ch.* Die Programme der christlichen Sismalerei vom 4. Jh. bis zur Mitte des 8. Jh. Wiesbaden, 1960; *Bruno T.* Il Battistero degli Ariani a Ravenna // *Felix Ravenna.* Faenza, 1963. Vol. 37. P. 5–82; *Waetzoldt S.* Die Kopien des 17. Jh. nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom. W.; Münch., 1964; *Budresi R.* I mosaici della Chiesa dei SS. Cosma e Damiano a Roma // *Felix Ravenna.* Ser. 3. 1966. Vol. 42. P. 5–35; *Krautheimer R.* The Constantinian Basilica // *DOP.* 1967. Vol. 21. P. 115–140; *idem.* Rome: Profile of a City: 312–1308. Princeton (N. J.), 1980; *Olivieri Farioli R.* La decorazione musiva della cappella di S. Matrona nella chiesa di S. Prisco presso Capua // *Corsi di cultura sull'arte ravennate e bizantina.* 1967. Vol. 14. P. 267–291; *Repertorium der Christlich-antiken Sarkophage* / Hrsg. von T. Ulbert. Wiesbaden, 1967–2003; *Belting H.* Studien zur beneventanischen Malerei (des 8–10. Jh.). Hamburg, 1968; *idem.* Eine Privatkapelle im frühmittelalterlichen Rom // *DOP.* 1987. Vol. 41. P. 55–69; *Nordhagen P. J.* The Frescoes of John VII (A.D. 705–707) in S. Maria Antiqua in Rome // *Acta ad Archaeologiam et atrium historiam pertinentia.* R., 1968. Vol. 3. P. 1–125; *idem.* «Hellenism» and the Frescoes in Santa Maria Antiqua: Notes on the Evolution of an Art Historical Theory // *Konsthistorisk tidskrift.* Stockholm, 1972. Vol. 41. N 3/4. P. 73–80; *idem.* S. Maria Antiqua: the Frescoes of the 7th Cent. // *Acta ad Archaeologiam et atrium historiam pertinentia.* R., 1978. Vol. 8. P. 89–141; *Demus O.* Zu den Apisismosaiken von Sant'Apollinare in Classe // *JÖB.* 1969. Bd. 18. S. 229–238; *Frutaz A. P.* Il complesso monumentale di Sant'Agnese. Vat.,

1969; *Cecchelli Trinci M.* I mosaici di S. Maria della Croce a Casaranello // *VetChr.* 1974. Vol. 11. P. 167–186; *Trimarchi M.* Per una revisione iconografica del ciclo di affreschi nel tempio della «Fortuna Virile» // *Studi medievali.* Ser. 3. Spoleto, 1978. T. 19. P. 653–679; *Guarducci M.* «Camerae Fulgentes» // *Litterature comparate: Problemi e metodo: Studi in onore di E. Paratore.* Bologna, 1981. T. 2. P. 799–817; *I Bizantini in Italia.* Mil., 1982; *Sansterre J.-M.* Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s.-fin du IX^e s.). Brux., 1983; *Fragmenta picta: Affreschi e mosaici staccati del Medioevo romano.* R., 1990; *Wisskirchen R.* Das Mosaikprogramm von S. Prassede in Rom: Ikonographie und Ikonologie. Münster, 1990; *Mackie G. V.* The Early Medieval Chapel: Decoration, Form and Function: A Study of Chapels in Italy and Istria in the Period between 313 and 741: *Diss.* Ann Arbor (Mich.), 1991; *Tiberia V.* Il restauro del mosaico della Basilica dei SS. Cosma e Damiano a Roma. Todi, 1991; *Mosaici a S. Vitale ed altri restauri: Il restauro in situ di mosaici parietali: Atti del Convegno Nazionale sul restauro in situ di mosaici parietali* / A cura di A. M. Iannucci, C. Fiori, C. Muscolino. Ravenna, 1992; *Curzi G.* La decorazione musiva della basilica dei SS. Nereo ed Achilleo in Roma // *Arte medievale.* Ser. 2. R., 1993. Anno 7. P. 21–45; *idem.* I mosaici dell'oratorio di S. Venanzio nel battistero lateranense: Problemi storici e vicende conservative // *Atti del V colloquio dell'Associazione Italiana per lo Studio e la Conservazione del Mosaico* (Roma, 3–6 nov. 1997) / A cura di F. Guidobaldi, A. Paribeni. R., 1998. P. 267–282; *Blaauw S., de.* Cultus et decor: Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale: Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri. Vat., 1994. 2 vol.; *La Basilica di S. Vitale a Ravenna* / A cura di P. Angiolini Martinelli. Modena, 1997. 2 vol.; *Andaloro M.* Dal ritratto all'icona // *Arte e iconografia a Roma: Da Costantino a Cola di Rienzo.* Mil., 2000. P. 31–67; *eadem.* La pittura medievale a Roma, 312–1431: Corpus. Mil., 2006. Vol. 1: L'orizzonte tardoantico e le nuove immagine, 312–468; *Andaloro M., Romano S.* L'immagine nell'abside // *Eidem.* Arte e iconografia a Roma: Da Costantino a Cola di Rienzo. Mil., 2000. P. 93–132; *Temi di iconografia paleocristiana* / A cura e introd. di F. Bisconti. Vat., 2000; *Taddei A.* La decorazione dell'intradosso dell'arco trionfale della basilica di S. Lorenzo fuori le mura // *Ecclisiae Urbis: Atti del congresso intern. di studi sulle chiese di Roma (IV–X sec.):* (Roma, 4–10 settembre 2000) / A cura di F. Guidobaldi, A. G. Guidobaldi. Vat., 2002. Vol. 3. P. 1763–1788; *Brandenburg H.* Le prime chiese di Roma IV–VII sec.: L'inizio dell'architettura ecclesiastica occidentale. Mil., 2004; *Santa Maria Antiqua al Foro Romano cento anni dopo: Atti del colloquio intern.* (Roma, 5–6 maggio 2000) / A cura di J. Osborne, J. R. Brandt, G. Morganti. R., 2004; *Bisconti F.* «Monumenta picta»: L'arte dei Costantinidi tra pittura e mosaico // *Costantino il Grande: La civiltà antica al bivio tra Occidente e Oriente: Catalogo della mostra* (Rimini, 13 marzo – 4 settembre 2005) / A cura di A. Donati e G. Gentili. Cinisello Balsamo, 2005. P. 174–187; *Thuno E.* Materializing the Invisible in Early Medieval Art: The Mosaic of Santa Maria in Domnica in Rome // *Seeing the Invisible in Late Antiquity and the Early Middle Ages* / Ed. G. de Nie, K. F. Morrison, M. Mostert. Turnhout, 2005. P. 265–290; *Zanotto R.* La chiesa di Sant'Apollinare Nuovo a Ravenna // *Venezia e Bisanzio: Aspetti della cultura bizantina da*

Ravenna a Venezia (V–XIV sec.) / A cura di C. Rizzardi. Venezia, 2005. P. 351–361; *Bolgia C.* The Mosaics of Gregory IV at S. Marco, Rome: Papal Response to Venice, Byzantium, and the Carolingians // *Speculum.* Camb. (Mass.), 2006. Vol. 81. N 1. P. 1–34; *Заиграйкина С. П.* Мозаики капеллы Сан Витторе ин Чьел д'Оро в Милане: Особенности иконографической программы // *Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой* / Отв. ред.: А. В. Захарова. М., 2008. С. 165–182; *Сусленков В. Е.* Свет в позднеантичном и раннехристианском искусстве и раннехристианская иконография Христа-Солнца // *Там же.* С. 487–516; *Лидова М. А.* Образ «Санта Мария ин Трастевере»: Рим. иконы Богоматери в контексте ранневизант. культуры: АКД. М., 2010; *eadem* (*Lidova M.*). The Earliest Images of Maria Regina in Rome and the Byzantine Imperial Iconography // *Ниш и Византија: VIII научни скуп.* Ниш, 3–5. Јун 2009: 36. радова / Уред.: М. Раковица. Ниш, 2010. С. 231–243.

И. А. Орецкая

Византийское искусство в Южной Италии. В искусстве Юж. Италии (самых юж. территорий Апеннинского п-ова: Апулии, Базиликаты и Калабрии) часто невозможно провести четкую границу между визант. и византизирующим направлениями. Более плодотворным представляется различать визант. и итадо-греч. памятники по происхождению того или иного произведения или по местонахождению мастерской. Вместе с визант. чиновниками и их окружением, а в посл. и независимо от политических и адм. связей в Юж. Италию прибывали произведения и мастера из главных центров Византийской империи, что создавало материальные и идейные предпосылки для формирования и деятельности местных мастерских.

I. VI–IX вв. После падения Зап. Римской империи (476) Равенна, Пентаполь, Рим, Неаполь, а также Саленто и часть Калабрии оставались под непосредственным контролем Византии. Тем не менее византийская культура продолжала быть главным ориентиром для всего региона. От этого периода дошло очень мало произведений, которые часто представляют собой археологические остатки. В таком состоянии сохранился монастырь Виварий в Калабрии, основанный Кассиодором в VI в. Некоторое время монастырь был форпостом греческой культуры в Юж. Италии, особенно благодаря скрипторию, где создавались иллюстрированные рукописи, в посл. попавшие в др. рукописные центры — Неаполь, Рим, Монте-Кассино — и ставшие образцами, которые копировали и перерабатывали в течение мн. столетий.

Общность позднеантичной культуры в этот период не позволяет выделить собственно визант. памятники. Из произведений декоративно-прикладного искусства нек-рые лан-



Архангел.

Роспись ц. Санта-София в Беневенто.
3-я четв. VIII в.

гобардские ювелирные изделия, возможно, либо происходят с Востока, либо созданы в Лангобардском королевстве визант. ремесленниками (напр., фибула из Каносы, 1-я пол. VII в., Британский музей в Лондоне). Крестообразные бронзовые и особенно золотые энколпионы (последние — в технике чеканки, с изображениями на религ. сюжеты), датированные VII–VIII вв., свидетельствуют о существовании скромного местного ремесленного производства и соответствовавшего ему социально-экономического слоя заказчиков, а также о распространении паломничества по всему христ. миру (напр., медальон Гар-



Феотекн, Иларита и Нонноза.
Роспись катакомб Сан-Дженнаро в Неаполе. VI в.

руччи, происходящий из Базиликаты (Гос. музей Берлина) и различные калабрийские предметы мелкой пластики (Национальный музей в Реджо-ди-Калабрия)).

Немногочисленные памятники живописи, которые можно датировать VIII–X вв., имеют невизант. характер, хотя нек-рые исследователи пытались сблизить их по формальным признакам с искусством Сиро-Палестинского региона. Для их характеристики возник термин «живопись круга Беневенто и Монте-Кассино», к-рый до сих пор является дискуссионным (ц. Санта-София в Беневенто, 3-я четв. VIII в.; крипта Сант-Эпифанио в мон-ре Сан-Винченцо-аль-Вольтурно, 824–842; пещерная ц. Сан-Бьяджо (св. Власия) в Кастелламаре-ди-Стабия, VIII–IX вв.; пещера Первородного греха близ Матеры, IX в.). К этому же кругу относятся фрески на территориях, входивших в состав Византийской империи, напр. Темпьетто в Сеппанибале близ Фазано, обл. Апулия, кон. VIII в. Некоторые фрески этого периода в катакомбах Сан-Дженнаро в Неаполе более тесно связаны с визант. традицией: аркосолий Феотекна, его жены Илариты и дочери Ноннозы (VI в.) или панно с изображениями преподобного и свяителя в маленькой базилике Сант-Агриппино (IX в.).

В скульптуре, особенно в Апулии, в эпоху Юстиниана зависимость от визант. культуры более очевидна. В этой провинции встречаются визант. капители, витые колонки, пилястры, резные мраморные плиты (напр., в соборе в Трани; в ц. арх. Михаила в Монте-Сант-Анджело; в крипте собора в Отранто; в базилике Сан-Никола в Бари; все V–VI вв.). Вырванные из первоначального контекста и часто использованные повторно в др. средневек. сооружениях, они были привезены в готовом виде с Востока: из Греции, К-поля, М. Азии, Далмации. Рядом с такими произведениями существо-

вали и элементы архитектурного декора местного ремесленного производства, в к-рых заметно стремление соответствовать вост. образцам (напр., пирамидальная капитель с крестом из базилики Сан-Никола в Бари, VI в.). В эпоху зрелого средневековья количество резных каменных изде-

лий уменьшается, их декор сводится к растительным и зооморфным мотивам, близким по формам к изделиям того же периода из Центр. и Сев. Италии (напр., престол из известняка в ц. арх. Михаила в Монте-Сант-Анджело, VIII в.).

В ранневизант. период в Юж. Италии получили распространение различные по типу и назначению пещерные постройки, точное время возникновения к-рых трудно определить. Недавние исследования показали, что многие из них создавались для погребений по инициативе как частных лиц, так и местных общин (*Falla Castelfranchi. Pittura monumentale bizantina*. 1991. P. 21–61). На протяжении всего средневековья продолжали использовать старые и высекать новые помещения (в т. ч. и для жилья; *Fonseca*. 1970), украшать скульптурой и особенно живописью. В нек-рых пещерах сохранилась нефигуративная живопись (кресты в окружении растительного орнамента и др. мотивы), к-рую с осторожностью можно отнести к эпохе иконоборчества (726–843; против датировки иконоборческим периодом выступила Л. Сафран — *Safran*. 2008. P. 69–94): в Апулии — пещеры Сан-Никола и Санта-Маргерита в Моттоле, арх. Михаила в Сан-Панкратио-Салентино; на Сицилии — пещера Санта-Лучия в Сиракузах.

II. Кон. IX — 2-я пол. XI в. Благодаря военным успехам Василия I (867–886) под власть Византии были возвращены принадлежавшие ей части Апулии, Калабрии и совр. Базиликаты. Однако ситуация на этих территориях оставалась нестабильной. К давним врагам, претендовавшим на эти земли, — лангобардам прибавились арабы, завоевавшие к этому времени Сицилию, и герм. императоры, всегда стремившиеся «объединить» Апеннинский п-ов под своей властью. В сложной и изменчивой политической обстановке визант. искусство и культура утверждаются также и за пределами территорий, принадлежавших империи.

Политические изменения нашли отражение в скульптуре, где, очевидно, происходили усвоение и переработка иконографических и стилистических тенденций, зародившихся на Востоке — в Греции и К-поле, часто благодаря ввозу изделий. Примером может служить ограда амво-на кон. X — нач. XI в. из Бари (Епархиальный музей в Бари), которая

считается частью убранства собора, строившегося с 1034 г., но претерпевшего существенные изменения в следующем столетии. Изделия местного производства создавались из привозного мрамора (часто проконнесского) и путем переработки и повторного использования найденных на месте более древних фрагментов. Ок. 1039 г. датируется рельефная икона в ц. Санта-Мария-ди-Дионизио в Трани; вероятно, произведение местного мастера, о чем можно сделать вывод на основании ее стиля и провинциального варианта иконографии Богородицы «Одигитрия»; в надписи на раме упомянут заказчик турмарх Дельтерий (Элевтерий). Однако с сер. XI в. появились новые элементы стиля и декора, которые вскоре распространились почти по всей Юж. Италии в связи со строительством больших соборов, начатым норманнами.

Мн. произведения монументальной живописи X–XI вв. дошли до нас в плохом состоянии или фрагментарно; лишь некие из них датированы. Среди наиболее важных памятников — крипта святых Марины и Кристины в Карпиньяно-Салентино, где сохранились самые древние датированные фрески Юж. Италии. Согласно надписи, в которой упоминаются свящ. Лев, его жена Хрисолея и худож. Феофилакт, к 959 г. относятся фрески восточной апсиды: Иисус Христос на престоле, по сторонам — Богородица и арх. Гавриил. В 1020 г. эта композиция была воспроизведена в западной апсиде, только Богородица изображена здесь с Младенцем. Заказчиком этой росписи был некий Априлий, упомянутый в надписи вместе с женой, детьми и худож. Евстафием. По сравнению с композицией 959 г. фигуры выглядят более схематичными. Погребальное назначение крипты подтверждается наличием на северной стене аркосолия, датированного 2-й пол. XI в. Имя погребенного здесь человека известно из метрической греческой надписи на стене: «Стратигулис, сын местного спафария». В нише аркосолия изображена св. Кристина, а в люнете — Богородица с Младенцем и св. Николай. Т. о., росписи Карпиньяно-Салентино представляют собой важнейший ориентир для сравнительного стилистического анализа и датировки других фресок Юж. Италии.

В Апулии были расписаны пещерные церкви святых Стефанов в Васте (сер. XI в.) и св. Николая в Моттоле. Отличие этой живописи от фресок в Карпиньяно-Салентино,



Вознесение.

Роспись ц. Каттолика в Стило. XIII в.

особенно в росписях в Васте, состоит в быстром нарастании в XI в. визант. черт. В Калабрии находятся 2 пещерные церкви с росписями этого времени: Санта-Мария-ди-Монте-Стелла в Паццано (сцена «Причащение прп. Марии Египетской», X в.) и арх. Михаила в Стило (плохо сохранившееся изображение «Встреча ап. Петра и ап. Павла», XI в.).

Живопись наземных храмов сохранилась в виде археологических остатков (замок Санта-Северина в Ка-



Тайная вечеря.

Роспись ц. Сан-Пьетро в Отранто. Кон. X в.

лабрии, кон. X в.; безымянные церкви в историческом центре Бари, IX–XI вв.). До наст. времени сохранились фрагменты росписей храмов с центрическими планами. Эта живопись претерпевала радикальные изменения при поновлениях после-

дующих столетий, хотя иногда древняя иконография воспроизводилась, как, напр., в ц. Каттолика в Стило, где свод вимы занимает «Вознесение» (XIII в.), с небольшими изменениями повторяющее более раннее изображение на тот же сюжет. В ц. Сан-Пьетро в Отранто в своде жертвенника сохранились замечательные по качеству фрески кон. X в. со сценами «Омовение ног» и «Тайная вечеря». Их отличают простые и точные композиционные решения, частый ритм фигур, широкий и свободный рисунок без моделировки объема (Safran. 1992). В церкви в Стило на зап. стене сохранились менее искусно исполненные фигуры 2 воинов (X–XI вв.), один из которых держит свиток, возможно из сцены «Распятие» (Falla Castelfranchi. Dissiecta membra. 1991). В ц. Сан-Пьетро-ди-Крепакоре, в 5 км от Торре-Санта-Сузанна, в конхе апсиды был помещен своеобразный вариант сцены «Вознесение» — без Богородицы и с пирамидальным расположением фигур апостолов; по стилю эта фреска нач. X в. соответствует современному ей к-польскому тенденциям. В основании вост. купола можно видеть вотивное панно с прижизненным изображением неизвестного заказчика росписи вместе с неким святым, причем фигура заказчика имеет тот же масштаб, что и фигура святого. В одноступенчатой ц. Спедале в Скалеа на правой стене был написан житийный цикл св. Евстафия (X в.), из которого сохранилось «Видение св. Евстафия», близкое по иконографии

и стилю к нек-рым каппадокийским фрескам. Однако чаще встречаются отдельные изображения святых, прежде всего

святителей. Они помещаются либо на нижних частях стен (безымянная крипта в Гравина-ди-Риджо близ Гротталле, сер. XI в.; ц. Сан-Донато-

аль-Пантано в Сан-Донато-ди-Нинна в Калабрии, 2-я пол. XI в.), либо в апсиде, часто в 1-м ярусе (ц. Сан-Филладелфо в аббатстве Паттанно близ Валло-делла-Лукания, X–XI вв.; ц. Богородицы в Мурро-Леччесе, сер. XI в.; ц. Спедале в Скалеа, 2-я пол.

XI в.). Т. о., в XI в. утверждается живописная система, основанная на тех же принципах, к-рые использовались не только в Греции и др. провинциях империи (изображения святителей в апсиде ц. Спедале в Скалеа сравнивают с фресками ц. св. Меркурия на о-ве Керкира (Корфу), созданными в те же годы), но и в столице (фрагментарно сохранившаяся голова святого в замке Санта-Северина), что позволяет говорить о Юж. Италии как об активно развивавшейся части визант. художественного мира.

Из произведений книжной миниатюры к раннему периоду относится небольшое число сохранившихся памятников, хотя иллюстрирование рукописей, особенно в Калабрии, несомненно, было очень развито. Об этом может свидетельствовать богато украшенная рукопись Гомилий свт. Григория Назианзина (Cod. 33) из 6-ки мон-ря ап. Иоанна Богослова на о-ве Патмос (941 г.). Литургический свиток № 1 из собрания капитула базилики Сан-Николо в Бари (ок. 1030) по содержанию соответствует зап. литургической практике, а по художественному оформлению примыкает к визант. традиции.

Из к-польских ювелирных мастерских происходят нек-рые драгоценные предметы церковной утвари, украшенные геммами и эмалью, такие как ставротека в соборе в Монополи (X–XI вв.) и крест-реликварий из Базильо (XI в.; ныне в Археологическом музее в Гаэте). Украшенные розетками резные ларцы из слоновой кости X–XI вв. из Джовинаццо и из Вероли (Музей Виктории и Альберта в Лондоне) были привезены из К-поля. Однако мастерские, специализировавшиеся на резьбе по слоновой кости, работали и в Салерно, где были изготовлены многочисленные резные плакетки со сценами из ВЗ и НЗ, вероятно украшавшие епископский престол или антепедиум (кон. XI в.; большинство хранится в Епархиальном музее в Салерно). К более раннему времени, чем салернские плакетки, относится ларец из Фарфы; согласно надписи 1060 г., его заказал богатый купец Мауро из Амальфи (Lenigma degli avori medievali. 2008). С этой и др. знатными кампанскими семьями связаны нек-рые из знаменитых бронзовых врат, производившихся во 2-й пол. XI — нач. XII в. в к-польских мастерских специально для ук-

рашения церквей и монастырей Юж. Италии и Венеции (собор в Амальфи; аббатство Монте-Кассино; Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме; ц. арх. Михаила в Монте-Сант-Анджело; ц. Сан-Сальваторе-де-Биректо в Атрани; собор в Салерно; собор Сан-Марко в Венеции). Эти латунные врата важны не только для реконструкции ремесленных, иконографических и стилистических особенностей столичной традиции, известной лишь по этому материалу, сохранившемуся за пределами Византийской империи, они также позволяют составить представление о вкусе и образованности итал. заказчиков, прибегавших к посредничеству богатых амальфитанских семей, чтобы украсить строившиеся на их средства храмы. Створки этих врат, украшенные в технике насечки и ниелло (что очень эффектно смотрелось на фоне позолоченной латуни), делались по принципу модульной конструкции и собирались на месте, где их можно было дополнить или переделать.

III. Кон. XI — 1-я пол. XIII в. Приход норманнов и конец политического доминирования Византии не означали перерыва в развитии или угасания греч. культуры в таких областях, как Калабрия и Апулия. Напротив, захват этих территорий, отвоевание Сицилии у арабов и основание норманнского гос-ва повлекли за собой культурный расцвет, во многом связанный с Византией, укорененный не столько в итало-греч. монашестве, сколько в придворных кругах и адм. верхушке. При норманнах визант. черты часто доминируют в живописи и декоративно-прикладном искусстве; ведущую роль снова играют архитектура и скульптура, типология и формы которых имели ярко выраженный западный характер, связанный как с «латинской», особенно рим. традицией, так и с искусством заальпийских регионов (Клюни II и III). В норманнских храмах греч. обряда, особенно в Калабрии (церковь монастыря Сан-Джованни-Теристис близ Бивонджи, ц. Санта-Мария-ди-Тридетти, кон. XI — нач. XII в.), связи с визант. традицией, отчасти смешанной с мусульм. элементами, сохранялись в оформлении фасадов и стен с изысканными цветовыми эффектами (Bozzoni. 1999). К греч. опыту прибегали в первую очередь при украшении полов и стен новых построек. Ярким примером может

служить история строительства собора в аббатстве Монте-Кассино (не сохр.), осуществленного Дезидерием (впосл. папа Римский Виктор III) между 1066 и 1071 гг. Для украшения церкви были приглашены мастера разного происхождения, но исполнение фресок и мозаик было доверено византийцам, поскольку эта традиция, по словам Льва Остийского, была утрачена более 500 лет назад (Leone Marsicano. 2001). Поэтому не случайно для украшения др. построек Монте-Кассино, возведенных после собора, либо приглашались визант. мастера, либо использовались визант. образцы и формы. Это прежде всего Сант-Анджело-ин-Формис, где сохранилась в первоизданном виде большая часть обширной программы фресковой деко-



Страшный Суд.
Роспись зап. стены ц. Сант-Анджело-ин-Формис близ Капуи. Кон. XI в.

рации. В апсиде изображен Иисус Христос во Славе между символами евангелистов, ниже — 3 архангела, ктитора аббата Дезидерий и еще один персонаж, чья фигура полностью переписана; на стенах главного нефа разворачивается подробнейший евангельский цикл, в боковых неффах представлены композиции на сюжеты ВЗ, в пазухах арок — фигуры пророков; на западной стене — «Страшный Суд». Фрески Сант-Анджело-ин-Формис являются важнейшим сравнительным материалом для изучения живописи Кампании кон. XI — сер. XII в. (пещерных церквей в Кальви-Веккья, крипты Санта-Мария-дель-Пьяно в Аузонии).

В регионах, ранее принадлежавших Византии, сохранилось немного памятников монументальной живописи XII в. Среди них нет произведений, к-рые можно было бы отнести к середине столетия, когда на Сицилии для норманнских королей



*Богоматерь с Младенцем.
Роспись юж. апсиды
ц. Сант-Анджело-ин-Формис
близ Капуи. Кон. XI в.*

создавались грандиозные мозаические ансамбли; отголоски этого искусства появились на территории всего Апеннинского п-ова только во 2-й пол. XII в. Об искусстве этого периода можно составить лишь общее представление, обратившись к данным письменных источников. Сохранилось свидетельство об утраченной мозаике в норманнском соборе в Джераче (Калабрия) 30–40-х гг. XII в. с изображениями кор. Рожера II и еп. Леонтия. В первом точно датированном памятнике, крипте Сан-Бьяджо в Сан-Вито-деи-Норманни (1196), имеются евангельский цикл, редкий для пещерных



*Роспись центрального нефа
ц. Сант-Анджело-ин-Формис
близ Капуи. Кон. XI в.*

храмов, и сцены из Жития св. Власия. С одной стороны, по стилю эти фрески близки к росписи крипты Санта-Мария-дельи-Анджели в Поджардо; кроме того, их сравнивали с произведениями искусства, созданными на территориях Вост. Средиземноморья, занятых крестоносцами, в частности в Сирии. С др. стороны, давно высказывалось мнение

о существовании некоторого сходства между искусством Кипра, Св. земли и — благодаря крестоносным связям — Юж. Италии (Weitzmann. 1966. P. 1–24; Idem. 1982). По мнению исследователей (Pace. 1985. P. 427–494), именно с Кипра происходят иконы Богородицы из Андрии, Гроттаферраты и Монопполи. Главным источником влияний в это время оставались произведения

мозаичистов, работавших на Сицилии: в Палатинской капелле, в ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана) в Палермо,

в кафедральном соборе в Чефалу и в кафедральном соборе Санта-Мария-Нуова в Монреале. Из них заимствовали композиционные схемы и формальные приемы, на их примере могли учиться местные мастера. Эти памятники, созданные между 30-ми и 80-ми гг. XII в., являются водоразделом в истории визант. живописи всей Юж. Италии. С собора Санта-Мария-Нуова в Монреале начался процесс, к-рый О. Демус назвал «распространением стиля сицилийских мозаик», на севере достигший Рима, захвативший кампанское побережье и большие внутренние территории Калабрии и Лукании (Базиликаты). Очевидно, книги образцов с сицилийских строек распространялись по всей

Европе. В Юж. Италии большую популярность приобрел динамический стиль мозаик трансепта и нефов собора в Монреале. Более умеренный вариант суховатого, но монументального стиля сицилийских мозаик получил меньшее распространение, его можно видеть в недавно открытых росписях в ц. Сан-Дonato-аль-Пантано (Калабрия), датируемых кон. XII — нач. XIII в., и в нек-рых фигурах в апсиде ц. Санта-Мария-ин-Форо-Клаудио в Вентароли в Сев. Кампании

и всей византийской ойкумены, особенно на греческих островах (см., напр., фрески в люнетах портика Сант-Анджело-ин-Формис, росписи ц. Санта-Мария-ди-Англона в Базиликате, ц. Сант-Адриано в Сан-Деметрио-Короне в Калабрии и в церкви монастыря Санта-Мария-делле-Черрате близ Скуинцано в Апулии). Свидетельством мобильности художников с Востока является письмо архиепископа Керкиры, к-рый отправил фрескиста к Нектарию (1220–1235), игум. итало-греч. монастыря в Казоле в Апулии. Перечисленные памятники принадлежат к числу наиболее известных художественных произведений визант. круга в Юж. Италии. В Сант-Анджело-ин-Формис в люнетах портика помещены сцены из Житий преподобных Антония Великого и Павла Фивейского. В Сан-Деметрио-Короне программа декорации включает фигуры святых, в т. ч. основателя мон-ря при. Нила, в софитах арок главного нефа

(Riccardi. 2011). Из фресок 1-го храма высоким качеством выделяются образы 2 преподобных в окружении растительного орнамента; менее искусным художником исполнены «Успение Богородицы» и «Распятие». Распространение сицилийского стиля в большей степени выразилось в усвоении и адаптации динамического варианта позднекомниновского искусства, что лучше всего демонстрируют мозаики на триумфальных арках кафедрального собора в Салерно и церкви аббатства Гроттаферрата (обе кон. XII в.). Наряду с сицилийским влиянием в южноитал. живописи кон. XII — нач. XIII в. можно уловить отголоски тех процессов, к-рые шли в это время на территории Сербии, Македонии



Интерьер церкви мон-ря Санта-Мария-делле-Черрате близ Скуинцано

и всей византийской ойкумены, особенно на греческих островах (см., напр., фрески в люнетах портика Сант-Анджело-ин-Формис, росписи ц. Санта-Мария-ди-Англона в Базиликате, ц. Сант-Адриано в Сан-Деметрио-Короне в Калабрии и в церкви монастыря Санта-Мария-делле-Черрате близ Скуинцано в Апулии). Свидетельством мобильности художников с Востока является письмо архиепископа Керкиры, к-рый отправил фрескиста к Нектарию (1220–1235), игум. итало-греч. монастыря в Казоле в Апулии. Перечисленные памятники принадлежат к числу наиболее известных художественных произведений визант. круга в Юж. Италии. В Сант-Анджело-ин-Формис в люнетах портика помещены сцены из Житий преподобных Антония Великого и Павла Фивейского. В Сан-Деметрио-Короне программа декорации включает фигуры святых, в т. ч. основателя мон-ря при. Нила, в софитах арок главного нефа

(как и в Черрате) и «Введение Богородицы во храм» на стене, выходящей в боковой неф. В ц. Санта-Мария-ди-Англона хорошо сохранилась большая часть фресковой декорации. По иконографии она во многом близка к раннехрист. и сицилийским памятникам. По стилю эти росписи можно сравнить с росписями широкого круга памятников, расположенных от греч. островов до Македонии, с одной стороны, и до Сицилии — с другой. На стенах главного нефа размещены сцены ветхозаветного цикла — от сотворения Адама до истории Ноя, а также фигуры пророков (сохр. 5 из 6), на столбах — фигуры святых. В конхе юж. апсиды изображен арх. Михаил, в юж. боковом нефе — сцены деяний апостолов (идентифицируются сцены мученической кончины апостолов Симона и Иуды).

Наряду с иконами на досках (напр., образ Богородицы с Младенцем «Санта Мария де Флумине», Нац. музей Каподимонте в Неаполе) получают распространение происходящие от них настенные иконные образы в технике фрески (напр., в соборе Отранто и Матеры). Среди произведений иконописи особый интерес представляют житийные иконы с образом святого в среднике и сценами его жития на полях (икона свт. Николая Чудотворца, кон. XII в., Провинциальная пинакотекка в Бари, и неск. икон св. Маргариты: кон. XII в., Провинциальная пинакотекка в Бари; кон. XII в. из ц. Санта-Маргерита в Моттоле; кон. XII — нач. XIII в. из ц. Кампо в Сант-Андреа-Апостола-делло-Ионио; XIII в. из ц. Санта-Маргерита в Мельфи).

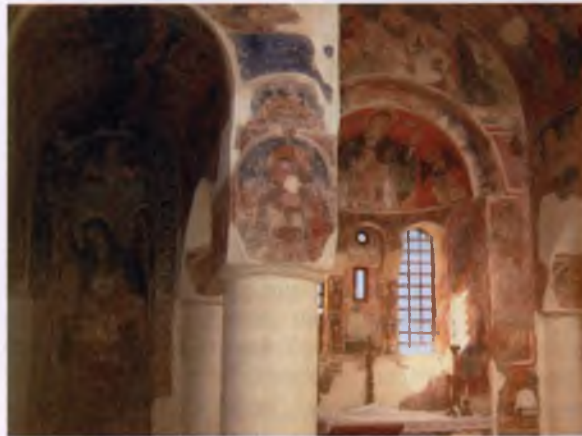
Из произведений скульптуры к византийской традиции можно причислить только неск. привозных изделий, таких как мраморные иконы Богородицы XI — XII вв., ныне встречающиеся на всей территории И. (напр., икона из Регионального музея в Мессине), но происходящие из к-польских мастерских. Стилистическая зависимость от визант. и араб. образцов прослеживается в декоративной резьбе по стуку и известняку, украшающей интерьеры нек-рых норманнских церквей в Калабрии (ц. Санта-Мария-ди-Террети близ Станти; ц. свт. Николая в Каламицци; ц. Панагии в Россано; ц. Аннунциателла в Джераче; все XII в.).

Закрепление за Палермо роли нового художественного центра, ремес-



Богородица с Младенцем
«Санта-Мария-де-Флумине».
XIII в. (Национальный музей
Каподимонте, Неаполь)

ленные мастерские к-рого работали на столь же высоком уровне, как к-польские, происходило в эпоху норманнов и в посл., особенно при кор. Фридрихе II, не только благодаря монументальной живописи, но и через посредство иллюстрированных рукописей, дорогих тканей, ювелирных изделий (оклад Евангелия архиеп. Альфано, 1173–1182, сокровищница собора, Капуа; ставротекка, XII в., Национальный музей Козенцы в Палаццо-Арноне). Под покровом



Интерьер
ц. Сан-Пьетро в Отранто
с росписями
кон. XIII — нач. XIV в.

вительством норманнов складывались 2 важнейших центра греч. монастырской культуры: мон-ри Санта-Мария-дель-Патире в окрестностях Россано и Сантиссимо-Саль-

ваторе в Мессине, в скрипториях к-рых создавались рукописи в «стиле Реджо» (напр., Vat. Urb. gr. 64).

IV. Сер. XIII — сер. XV в. (эпоха Анжуйской и Арагонской династий). С приходом к власти Анжуйской династии столица переместилась из Палермо в Неаполь, и в короткое время Юж. Италия в том, что касается политики и искусства, приобрела совершенно иной облик. Раздел Византийской империи привел к тому, что немногие южноитал. территории, все еще находившиеся под сильным греч. влиянием, такие как Терра-д'Отранто, Россано и нек-рые др. калабрийские города, установили более тесные связи с новыми гос-вами на Балканском п-ове, особенно с Сербией.

В целом влияние визант. традиции продолжало оставаться заметным только в живописи. Скульптура и архитектура, к-рые еще в норманнский период стали играть ведущую роль, продолжали развиваться по чисто зап. пути. Большинство памятников живописи, в той или иной степени связанных с визант. традицией, находятся на территории Апулии и Калабрии и относятся к XIII–XIV вв., однако среди них отсутствуют датированные произведения. Считается, что эта группа памятников имеет консервативный характер, очевидный не только в стилистических приемах, к-рые восходят к позднекомниновской эпохе, а в нек-рых росписях к еще более древним приемам, но и в иконографических решениях, тяготеющих к образам «иконного» типа. За редкими исключениями, живописные программы церквей со-

стоят из настенных иконных образов святых и изображений Богородицы с Младенцем, тогда как повествовательные

сюжеты, в т. ч. евангельские, сводятся к 1 или 2 сценам. Такое последовательное тяготение к «иконным» изображени-

ям не находит параллелей в др. частях визант. мира и объясняется преданностью тем художественным традициям, которые давно утвердились в регионе (Pace. 1986; Falla

Castelfranchi. 1988) и наложили на его искусство неизгладимый отпечаток. Но искусство этого периода не было непроницаемым для внешних воздействий и замкнутым в себе: более тесными стали связи с Грецией, о-вом Керкира, Эпиром и Сербией; проникали и новые средиземноморские влияния, в частности из Юж. Франции, связанные с новыми анжуйскими владельцами этих земель.

Глубоко укорененная визант. традиция заметна во фресках ц. Панагии в Россано (XIV в.) или ц. Сан-Пьетро в Отранто (кон. XIII — нач. XIV в.). Последняя была украшена фресками на сюжеты ВЗ и НЗ (были сохранены 2 сцены, оставшиеся от росписи X в.). На сводах и стенах сев. рукава размещены эпизоды, иллюстрирующие кн. Бытие, среди которых есть редкая сцена «Сотворение ангелов». Евангельский цикл начинается с композиции «Благовещение», расположенной по сторонам центральной апсиды (частично записан), и продолжается в восточном рукаве, где сохранились фрагменты фрески «Рождества Христова»; в юж. рукаве видны фрагменты «Введения Богородицы во храм» и «Крещения». В стиле фресок очевидно присутствие различных элементов: более консервативных в ветхозаветных сценах и новых — в евангельских. Некоторые исследователи



*Мученичество
св. Лаврентия.
Роспись крипты ц. Санта-
Маргерита в Мельфи.
Кон. XIII в.*

предполагали, что росписи принадлежат к 2 разновременным этапам (*Falla Castelfranchi*. *Pittura monumentale bizantina*. 1991; несогласие с этой т. зр. выразила Сафран: *Safran*. 1992). Противоречие между «старым» и «новым» характерно для всей художественной продукции этих десятилетий. Напр., в евангельском цикле в росписи церкви итало-греч. мон-ря Сан-Мауро в Галлиполи (кон. XIII —



*Мадонна дель Терремото.
Икона. Кон. XIII — нач. XIV в.
(ц. Сан-Франческо, Потенца)*

нач. XIV в.) иконография консервативна, тогда как стиль больше соответствует своему времени. В нач. XIV в. такая ситуация по-прежнему имела место, о чем свидетельствуют хорошо сохранившиеся фрески ц. Сан-Джованни-Эванджелиста в Сан-Чезарио-ди-Лечче, датируемые по надписи 1329 г., но по иконографии тяготеющие к XIII в. В этом случае, как и в других (напр., в ц. Сан-Пьетро в Отранто), исполнение росписей следует приписать местным бродячим артелям, в к-рые входили художники разного происхождения, в большей или меньшей степени знакомые с современными им художественными тенденциями. В русле зрелой палеологовской традиции,

примеры к-рой очень малочисленны в Юж. Италии, выполнена грандиозная композиция «Успение» (XIV в.), снятая со стены и ныне хранящаяся в музее при церкви мон-ря Санта-Мария-делле-Черрате в Скуинцано. В некоторых важнейших итало-греческих монастырях, таких как Черрате, могли работать хорошо подготовленные мастера, бывшие в курсе новейших достижений, возможно выходцы с Балкан или греч. островов. В обл. Терра-д'Отранто зап. культура отвергалась вплоть до XVI в., так

что «упорное переписывание греческих книг здесь становится способом утверждения идентичности и национального самосознания, хотя и здесь этот процесс в конце концов подвергся необратимой реструктуризации и растворился в южноитальянском гуманизме, сохранившись лишь в отдельных проявлениях» (*Cavallo*. 1990). При этом в основном здесь копировались классические произведения, как и на Востоке в палеологовскую эпоху.

В то же время работы таких художников, как Джованни и Ринальдо из Таранто (автор «Страшного Суда» в ц. Санта-Мария-дель-Касале в окрестностях Бриндизи, нач. XIV в.), показывают, как на визант. традицию накладывались более современные и светские элементы благодаря новшествам, проникавшим из Неаполя, ставшим новым ориентиром в художественной жизни Юж. Италии вместо К-поля, о чем свидетельствуют такие произведения, как Деисус в апсиде ц. Сан-Дзаккария в Каулони в Калабрии (кон. XIII — нач. XIV в.) и неск. сцен, в т. ч. «Мученичество св. Лаврентия» в крипте Санта-Маргерита в Мельфи в Базиликате (кон. XIII в.). Сосуществование чисто визант. иконографических схем и происходящих из Неаполя приемов трактовки фигур в традиции Джотто очевидно в росписях небольшой ц. Санто-Стефано в Солето, где в апсиде изображен Иисус Христос Еммануил как воплощенное Слово Божие, по сторонам представлены 4 служащих святителя, а выше расположена сцена «Сошествие Св. Духа на апостолов»: апостолы держат в руках свитки с Символом веры; вместе с ними изображена Богородица. В той же церкви на зап. стене помещена сцена «Страшный Суд»; несмотря на характерные зачерты в стиле живописи, в основном сохранена визант. иконографическая схема (кон. XIV — нач. XV в.). Тесные связи с византийской традицией очевидны на примере икон, хранящихся ныне в многочисленных церквях Юж. Италии. Они были созданы местными мастерами или привезены с греческих островов или с побережья Адриатического м. (Далмация, Венеция). Среди наиболее значительных памятников — «Тронная Богородица с Младенцем и поклоняющимися заказчиками» из собора свт. Николая в Бари (1-я четв. XIV в.) и «Мадонна

дель Терремосто» из ц. св. Франсиска в Потенце (кон. XIII — нач. XIV в.). В этот период в Юж. Италию по-прежнему привозили с Востока произведения декоративно-прикладного искусства, иногда благодаря инициативе местных заказчиков очень высокого уровня. Среди них — маленькая мозаическая икона Христа Пантократора (нач. XIV в.), к-рую Раймонделло дель Баллио Орсини в конце столетия вложил в ц. св. Екатерины в Галатине; с Орсини же связана и икона «Христос во гробе» из ц. Санта-Кроче-ин-Джерузальемме в Риме.

Лит.: *Bertaux É.* L'art dans l'Italie méridionale. P., 1903; *Toesca P.* Il Medioevo. Torino, 1927; *Medea A.* Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi. R., 1939; *Demus O.* The Mosaics of Norman Sicily. L., 1949; *idem.* Byzantine Art and the West. N. Y., 1970; *Le chiese rupestri di Matera.* R., 1966; *Weitzmann K.* Various Aspects of Byzantine Influence on the Latin Countries from the 6th to the 12th Cent. // DOP. 1966. Vol. 20. P. 1–24; *idem.* Art in the Medieval West and its Contacts with Byzantium. L., 1982; *Lazarev V. N.* Storia della pittura bizantina. Torino, 1967; *Belting H.* Studien zur beneventanischen Malerei. Wiesbaden, 1968; *idem.* Byzantine Art among Greeks and Latins in Southern Italy // DOP. 1974. Vol. 28. P. 1–29; *Fonseca C. D.* Civiltà rupestre in terra jonica. Mil., 1970; *Grabar A.* Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX^e–XI^e siècles). P., 1972; *L'art dans l'Italie méridionale: Aggiornamento dell'opera di É. Bertaux / Dir. di A. Prandi.* R., 1978; *Falkenhausen V., von.* La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI sec. Bari, 1978; *eadem.* I bizantini in Italia // I bizantini in Italia. Mil., 1982. P. 1–136; *Mango C.* Lo stile cosiddetto «monastico» della pittura bizantina // Habitat, strutture, territorio: Atti del III Conv. intern. di studio sulla Civiltà Rupestre medioevale del Mezzogiorno d'Italia. Galatina, 1978. P. 45–63; *Pace V.* Le pertinenze bizantine degli affreschi campani di Santa Maria di Foroclaudio // Storia dell'Arte. R., 1978. T. 34. P. 207–209; *idem.* La pittura delle origini in Puglia (sec. IX–XIV) // La Puglia fra Bisanzio e l'Occidente. Mil., 1980. P. 317–400; *idem.* Pittura bizantina nell'Italia meridionale (sec. XI–XIV) // I bizantini in Italia. Mil., 1982. P. 427–494; *idem.* Presenze e influenze cipriote nella pittura duecentesca italiana // Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Ravenna, 1985. Vol. 32. P. 259–298; *idem.* Pittura del Duecento e del Trecento in Puglia, Basilicata e nell'Italia meridionale «greca» // La pittura in Italia: Il Duecento e il Trecento / A cura di E. Castelnuovo. Mil., 1986. P. 451–460; *idem.* La pittura medievale in Campania // La pittura in Italia: L'Altomedioevo / A cura di C. Bertelli. Mil., 1994. P. 243–260; *idem.* La pittura medievale nel Molise, in Basilicata e Calabria // Ibid. P. 270–288; *idem.* La pittura medievale in Puglia // Ibid. P. 289–303; *idem.* La pittura rupestre in Italia meridionale // Ibid. P. 403–415; *idem.* Le maniere greche: Modelli e ricezione // Medioevo: I modelli / A cura di A. C. Quintavalle. Mil., 2002. P. 237–250; *idem.* Riflessi di Bisanzio nella Calabria medievale // Calabria bizantina / A cura di V. Pace. R., 2003. P. 97–119; *De Maffei F.* Il codice Purpureo di Rossano Calabro: La sua

problematica e alcuni risultati di ricerca // Testimonianze cristiane antiche e altomedievali nella Sibaritide. Bari, 1980. P. 121–264; *Rotili M.* Arte bizantina in Calabria e in Basilicata. Cava dei Tirreni, 1980; *Cavallo G.* La cultura italo-greca nella produzione libraria // I bizantini in Italia. Mil., 1982. P. 495–612; *idem.* La circolazione della cultura tra Oriente e Occidente // Splendori di Bisanzio: Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia: Catalogo della mostra. Mil., 1990. P. 39–54; *Farioli Campanati R.* La cultura artistica nelle regioni bizantine d'Italia dal VI all'XI sec. // I bizantini in Italia. 1982. P. 137–426; *La pittura in Italia: Il Duecento e il Trecento.* Mil., 1986; *Falla Castelfranchi M.* La persistenza della tradizione iconica nella pittura rupestre di Puglia e della Basilicata // La legittimità del culto delle icone: Oriente e Occidente riaffermano insieme la fede cristiana. Bari, 1988. P. 297–314; *eadem.* Pittura monumentale bizantina in Puglia. Mil., 1991; *eadem.* Disiecta membra: La pittura bizantina in Calabria (sec. X–XIV) // Calabria bizantina: Testimonianze d'arte e strutture di territori. Soveria Mannelli, 1991. P. 21–61; *eadem.* Pitture «iconoclaste» in Italia meridionale? Con un'appendice sull'oratorio dei Quaranta Martiri nella catacomba di Santa Lucia a Siracusa // Bisanzio e l'Occidente: Arte, archeologia, storia: Studi in onore di F. de' Maffei. R., 1996. P. 409–425; *eadem.* La chiesa di San Marco a Rossano // Daidalos. Reggio di Calabria. 2003. Vol. 3. N. 2. P. 22–31; *eadem.* La pittura bizantina in Italia meridionale e in Sicilia (sec. IX–XI) // Histoire et culture dans l'Italie byzantine: Acquis et nouvelles recherches / Sous la dir. de A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé. R., 2006. P. 206–235; *eadem.* Arti figurative: sec. XI–XIII // Storia della Basilicata. R.; Bari, 2006. T. 2: Il Medioevo / A cura di C. D. Fonseca. P. 754–790; *eadem.* La cultura artistica bizantina in Puglia // Arte in Puglia dal Medioevo al Settecento: Il Medioevo: Catalogo della mostra. R., 2010. P. 79–95; *Icone di Puglia e Basilicata dal Medioevo al Settecento: Catalogo della mostra.* Mil., 1988; *Barsanti C.* Appunti per una ricerca sugli stucchi di ambito siciliano e calabrese in epoca normanna // Atti del Congr. Intern. su S. Nilo di Rossano. Grottaferrata, 1989. P. 351–364; *Splendori di Bisanzio: Testimonianze e riflessi d'arte e cultura bizantina nelle chiese d'Italia: Catalogo della mostra.* Mil., 1990; *Enciclopedia dell'arte medievale.* R., 1991–2002. 12 t.; *Safran L. S.* Pietro a Otranto: Byzantine Art in South Italy = San Pietro ad Otranto: Arte bizantina in Italia meridionale. R., 1992; *eadem.* Byzantine South Italy: New Light on the Oldest Wall Paintings // Byzantinische Malerei: Bildprogramme, Ikonographie, Stil / Hrsg. von G. Koch., Wiesbaden, 2000. S. 257–274; *eadem.* Scoperte salentine // Arte Medievale. N. S. R., 2008. Anno 7. N. 2. P. 69–94; *Bonfioli M., Iacobini A., Zanini E.* I bizantini in Italia // Archo. Novara, 1993. Anno 8. N. 97. P. 55–111; *Di Dario Guida M. P.* Icone di Calabria e altre icone meridionali. Soveria Mannelli, 1993; *idem.* La cultura artistica in Calabria dall'Alto Medioevo all'età aragonese: Storia della Calabria medievale / A cura di A. Placanic. R., 1999. T. 2: Culture, Arti, Tecniche. P. 149–271; *Bertelli G.* Cultura longobarda nella Puglia altomedievale: Il Tempietto di Seppannibale presso Fasano. Bari, 1994; *idem., ed.* Le diocesi della Puglia centro-settentrionale: Aecea, Bari, Bovino, Canosa, Egnathia, Herdonia, Lucera, Siponto, Trani, Vieste. Spoleto, 2002; *idem.* Il territorio fra tardo antico e alto medioevo: La documentazione archeologica //

Storia della Basilicata / A cura di C. D. Fonseca. R.; Bari, 2006. T. 2: Il Medioevo. P. 505–563; *Cutler A.* La «questione bizantina» nella pittura italiana: una visione alternativa della «maniera greca» // La pittura in Italia: L'Altomedioevo. Mil., 1994. P. 335–354; *Exultet: Rotoli liturgici del Medioevo meridionale: Catalogo della mostra.* R., 1994; *Chiese e asceteri rupestri di Matera.* R., 1995; *Guillou A.* Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie. R., 1996; *Leone G.* Forme e modelli della iconografia greco-bizantina nella pittura delle antiche diocesi di Squillace e Gerace. Bivongi, 1996; *idem.* Fragmenta Picta: Per una storiografia della pittura calabrese in età normanna tra fonti, archeologia e restauri // I Normanni in finibus Calabriae / A cura di F. A. Cuteri. Soveria Mannelli, 2003. P. 143–171; *Abbate F.* Storia dell'arte nell'Italia meridionale. R., 1997. T. 1: Dai Longobardi agli Svevi; *Althaus K.-R.* Die Apsidenmalereien der Höhlenkirchen in Apulien und in der Basilikata: Ikonographische Untersuchungen. Hamburg, 1997; *Iacobini A.* Pittura: Dal 1000 al 1180: area mediterranea // Enciclopedia dell'Arte Medievale. R., 1998. T. 9. P. 466–479; *idem.* Il mosaico in Italia dall'XI all'inizio del XIII sec.: spazio, immagini, ideologia // L'arte medievale nel contesto 300–1300 / A cura di P. Plva. Mil., 2006. P. 463–499; *Bozzoni C.* L'architettura // Storia della Calabria medievale / A cura di A. Placanic. R., 1999. T. 2: Culture, Arti, Tecniche. P. 275–300; *Johnson M. J.* The Lost Royal Portraits of Gerace and Cefalù Cathedrals // DOP. 1999. Vol. 53. P. 237–262; *Leone Marsicano.* Cronaca di Montecassino (III 26–33) / A cura di F. Aceto, V. Lucherini. Mil., 2001; *Aletta A. A.* Scriptoria e miniatura greca in Calabria // Calabria bizantina / A cura di V. Pace. R., 2003. P. 143–159; *Heissenbüttel D.* Die Frage des Byzantinischen: Historischer Kontext, Stil und Ikonographie der apulischen Wandmalerei des hohen Mittelalters am Beispiel der Stadt Matera und ihres Einzugsgebiets // Marburger Jb. für Kunstwissenschaft. 2004. Bd. 31. S. 7–40; *Puglia preromantica dal V sec. agli inizi dell'IX / A cura di G. Bertelli.* Mil., 2004; *Histoire et culture dans l'Italie byzantine: Acquis et nouvelles recherches / Sous la dir. de A. Jacob, J.-M. Martin, G. Noyé.* R., 2006; *Piazza S.* Pittura rupestre medievale: Lazio e Campania settentrionale, sec. VI–XIII. R., 2006; *Berger M., Jacob A.* La Chiesa di S. Stefano a Soletto. Lecce, 2007; *Bari, sotto la città: Luoghi della memoria.* Bari, 2008; *L'enigma degli avori medievali da Amalfi a Salerno / A cura di F. Bologna.* Napoli, 2008. 2 t.; *Le porte del Paradiso: Arte e tecnologia bizantina tra Italia e Mediterraneo / A cura di A. Iacobini.* R., 2009; *Riccardi L.* Le pitture murali della chiesa di S. Donato al Pantano di San Donato di Ninea (CS): Note preliminary. 2011 (в печ.).

Л. Риккарди

Живопись в Сев. и Центр. Италии X–XIII вв. Памятники живописи, сохранившиеся от т. н. романской эпохи на различных территориях, отличаются большим стилистическим разнообразием. На живопись Пьемонта и Валле-д'Аоста, дошедшую до нас в крайне фрагментарном виде, оказало влияние как обращение мастеров к ломбардской и оттоновской традициям, так и следование визант. образцам. К нач. XI в.

относится плохо сохранившийся, но отличающийся высоким качеством исполнения цикл фресок в баптистерии Новары, заказанный еп. Петром II. Отдельные сцены на сюжеты Апокалипсиса стилистически близки к миниатюрам школы Райхенау и ломбардским росписям того же времени (апсида ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано, Канту). В Аосте есть неск. фресковых циклов романского времени, для к-рых характерны повествовательность, повышенная экспрессия и яркие цветовые сочетания; они выполнены одной или несколькими ломбардскими артелями. В ц. Сант-Орсо сохранились евангельский цикл, изображения апостолов, святых и «Страшный Суд» (1015–1020), в центральном нефе — сцены из Жития св. Евстафия и прор. Моисея (1030–1040). Близкие к ним по стилистике росписи находятся в ц. Сан-Томмазо в Брига-Новарезе (ок. 1020). Наибольший интерес представляют росписи ц. Сан-Микеле-ад-Оледжо близ Новары 60-х гг. XI в., приписываемые художнику, хорошо знакомому с визант. искусством. Фрески высочайшего качества находятся в апсиде (Христос с ангелами) и частично в зап. части центрального нефа («Сретение», «Страшный Суд», «Погребение св. Стефана»). Оледжо был важнейшим художественным центром Пьемонта в XI в.; наряду с фресками Чивате его росписи стали одним из источников цикла фресок в капелле Сант-Эльдрато в аббатстве Новалеза, пров. Турин (1096–1097). В них были использованы дорогие пигменты, такие как лазурит.

От следующего периода развития живописи в Пьемонте и Валле-д'Аоста осталось очень мало циклов росписей. Одни из них могут быть отнесены к ломбардско-зальцбургской, а другие — к франц. художественной традиции, которая в XII–XIII вв. стала преобладающей. Из памятников христианской тематики к франц. традиции близок образ Христа Пантократора из мон-ря Веццолано (ок. 1240). Цикл росписей на сюжеты Жития св. Сира в одноименной капелле кафедрального собора Новары (ок. 1180) появился в смешанной культурной среде, испытавшей влияние комниновского искусства и маасского классицизма.

В Генуе и Лигурии не сохранилось живописных произведений, датированных до сер. XII в. Между 1166 и



Ап. Петр.
Фрагмент композиции «Страшный Суд».
Роспись ц. Сант-Орсо в Аосте.
1015–1020 гг.

1173 гг. были созданы самые ранние миниатюры из богато иллюстрированной рукописи Генуэзских анналов (*Annales Ianuenses*) (Paris. lat. 10136). Они выполнены коричневыми чернилами и представляют собой преимущественно рисунки на полях, иллюстрации к истории Генуи. Светский характер имеет также цикл фресок в правом нефу кафедрального собора Сан-Лоренцо в Генуе (после 1148), на одной из композиций которого, дошедшей до нас с большими утра-



Мученичество
св. Викентия.
Роспись ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано в Канту.
Нач. XI в.

тами, представлено взятие Торгосы в Испании. Сильно пострадали фрески на евангельские сюжеты, украшавшие правую стену ц. Сант-Агостино в Генуе. В них заметно влияние визант. живописи кон. XII — нач. XIII в.

Продолжавшиеся контакты с Византией нашли отражение как в великопальном палии (саккосе) с историей св. Лаврентия (Музей Палаццо-Бьянко, Генуя), подаренном имп. Михаи-

лом VIII Палеологом в 1261 г., так и во фресках зап. стены кафедрального собора Генуи, созданных в нач. XIV в. к-польским мастером. Представленная здесь грандиозная сцена «Страшный Суд» частично утрачена; некоторые иконографические детали и несомненно ее стиль имеют византийское происхождение, однако в целом она восходит к западной, возможно тосканской, богословской концепции (Nelson. 1985).

Отправной точкой в истории ломбардского искусства XII в. можно считать роспись в ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано. Инициатива ее перестройки (изменения коснулись зоны пресбитерия, был добавлен баптистерий) и повторного украшения фресками принадлежала архидiakону Ариберто д'Интимьяно (впосл. епископ Милана), который освятил церковь в 1007 г. Фрески были написаны в апсиде и центральном нефу. В конхе расположена композиция «Маэста» («Христос во славе»), созданная на основе Книги прор. Иезекииля и 118-го псалма. Иисус Христос представлен в мандорле, с архангелами Михаилом и Гавриилом и святыми; под изображением Христа — коленопреклоненные фигуры пророков Иеремии и Иезекииля. В следующем ярусе между полуциркулярными окнами представлены сцены из Жития св. Викентия и процесса святых, среди которых — заказчик Ариберто, подносящий Христу

модель церкви. Роспись продолжена на стенах центрального нефа, где написаны сцены из истории Адама и Евы, Самсона, Жития св. Христофора и, возможно, истории Иудифи и Жития св. Маргариты. Сцены расположены в 3 регистра и, вероятно, могут быть датированы ок. сер. XI в. О. Демус (Demus. 1968) и Ф. Де Маффеи (De Maffei. 1963) считали, что они были созданы в то же время, что и остальные фрески церкви, но их автором был др. мастер. Художнику, выполнявшему росписи ц. Сан-Винченцо, удалось в одном грандиозном про-

изведении соединить черты линейной стилизации, уходящие корнями в оттоновскую художественную культуру, с идущими от византийских образцов гармоничными цве-



*Небесный Иерусалим.
Роспись ц. Сан-Пьетро-
аль-Монте в Чивате.
2-я пол. XI в.*

товыми сочетаниями и активным световым решением (Toesca. 1912). В иконографии «Маэста» заметно влияние римских моделей, в то время как исследователи (Demus. 1968; Brenk. 1988) предполагали существование некоего миланского образца, ныне утраченного. Во 2-й пол. XI в. в монастыре Сан-Пьетро-аль-Монте в Чивате проходили реставрационные работы, в результате которых базилике была придана форма, получившая распространение в каролингскую эпоху (однонефное здание с 2 апсидами, расположенными с вост. и зап. сторон, с запада апсиду предваряет полуциркулярный ат-



*Арх. Михаил со св. воинством
побивает дракона.
Роспись ц. Сан-Пьетро-
аль-Монте в Чивате.
2-я пол. XI в.*

риум). Внутри церковь украшена стукковыми рельефами и фресками; соединение обоих типов декора можно видеть уже в раннесредневековых памятниках (ц. Сан-Сальваторе в Брешиа, Темпьетто в Чивидалье-дель-Фриули). Содержание

росписей связано с расположением храма на пути паломников, в месте искупления грехов; одна из главных тем фресок — апокалиптические видения. Изображение Небесного Иерусалима над входным пролетом и сцена «Архангел Михаил, побивающий дракона» (в западной апсиде) восходят к византийским моделям. Нек-рые

исследователи считают, что мастера, работавшие в Сан-Пьетро-аль-Монте, могли быть авторами росписей в капелле Сант-Эльдрато в аббатстве Новалеза и, возможно, в оратории Сан-Сальваторе в Казореццо.

Датировка росписи колеблется между XI в. (в качестве стилистических аналогий исследователи называют фрески ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано и циклы оттоновского времени) и XII в. Здесь, как и в ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано, отголоски экспрессивного стиля и иконографические мотивы оттоновского искусства сочетаются с позднеантичным иллюзионизмом, чертами современного фрескам византийского искусства и романскими композиционными схемами. В XII в., вероятно, из-за непрекращающихся войн между независимыми итальянскими коммунами и Византийской империей развитие живописи приостановилось;

некоторые фрагментарно сохранившиеся росписи (в церквях Сант-Амброджо и Сан-Чельсо в Милане; в крипте Сан-Джованни-Домнарум и Сант-Эусебио в Павии) являются повторением лучших произведений XI в.

В IX–XI вв. земли, расположенные вдоль русла р. Адидже, и прилегающие к ней альпийские долины были ареной постоянных полити-

ческих преобразований, связанных в т. ч. с интересом к этим территориям герм. императоров. Епископы, обладавшие церковной и политической властью, поощряли как церковное, так и светское строительство. Однако романские постройки, сохранившиеся на территории обл. Трентино-Альто-Адидже, имеют небольшие размеры, они выполнены из местных материалов и довольно просто украшены. Уцелевшие скудные живописные фрагменты не дают ясного представления об искусстве этого периода. В Тенно сохранились фрески, имеющие сходство с росписью ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано, и потому их датируют нач. XI в. Т. Штеппан (Stampfer, Steppan. 2008) относит их к нач. XIII в., поскольку считает, что они возникли под влиянием росписей монастыря св. Иоанна Крестителя в Мюстаире (Швейцария) и замка Капель-д'Аппиано. Наиболее значительные живописные циклы были созданы на севере региона в кон. XII — нач. XIII в. Один из них находится в бенедиктинском мон-ре Монте-Мария-ди-Бургузио в долине Валь-Веноста, основанном в 1146 г. Ульрихом III из Тараспа и освященном ок. 1156–1160 гг. В крипте представлен образ Иисуса Христа во славе («Маэста»), по сторонам от Него — 2 серафима, 2 ангела со свитками, тетраморф, апостолы Петр и Павел; в центральном пролете — изображение Небесного Иерусалима, на стенах — фигуры преподобных и святых. Живопись хорошо сохранилась, для нее характерны яркие цветовые сочетания и обильное использование лазурита. Высочайший уровень мастерства и повышенная чувственность, чуждая визант. искусству, дали основания для разных гипотез о происхождении художников, но их связь с заальпийской культурой несомненна. Др. циклы росписей по стилю и иконографии следуют фрескам мон-ря Монте-Мария-а-Бургузио. Среди них — фрески: капеллы в замке Капель-д'Аппиано, в стиле, а также в иконографии росписей центральной апсиды которой заметно влияние искусства Венето и Византии; Санта-Маргерита в Лане, св. Иоанна Крестителя в Мюстаире, Сан-Джакомо в Грисиано, Сан-Джакомо в Термено (2 последних расположены на одной из паломнических дорог в Сантьяго-де-Компостела в Испании). Все ансамбли созданы

между сер. XII и 1-ми десятилетиями XIII в. В их стиле и иконографии присутствуют визант. черты, проникшие через Аквилею, но встречающиеся также и в памятниках данного региона, напр. во фресках ц. Санта-Мария-дель-Конфорто в Мая-Басса. На триумфальной арке и боковых стенах церкви сохранились фрагменты богородичного цикла, среди них — сцена «Успение Богоматери». Роспись выполнена 2 художниками, вероятно, восточного происхождения. В Верджини Фолли в Кастель-д'Аппиано, в бестиарии из Термено помимо приверженности визант. культуре обращает на себя внимание интерес к передаче натуралистических деталей. В нач. XIII в. под влиянием визант. искусства Венеции, в частности мозаик собора Сан-Марко, был создан сложный живописный ансамбль в Сан-Джованни в Тубре. В Брессаноне граф и еп. Коррадо ди Роданк (1200–1216) также способствовал развитию искусств: свой родовой замок Кастель-Роденго он украсил росписями, иллюстрирующими историю Ивена (сюжет взят из романа Кретьена де Труа); тем же мастером выполнены фрески с «добродетелями» и «пороками» в посвященной Богоматери дворцовой капелле кафедрального собора в Брессаноне. Подчеркнуто эмоциональный характер живописи выдает сев. происхождение мастера. Со 2-го десятилетия XIII в., с началом захватнической политики тирольских графов, художественная жизнь на этих территориях замерла и возобновилась только в конце столетия уже в формах готического искусства.

Венеция, несмотря на близость к визант. миру, на постоянное обра-



Св. жены.
Мозаика. Нач. XII в.
(Музей собора Сан-Марко, Венеция)

щение к искусству Вост. Средиземноморья и на то, что для исполнения мозаик собора Сан-Марко были приглашены греч. художники, никогда в культурном плане не была полностью зависима от Византии. Там сложился собственный художественный язык, а иконографические решения заимствовались прежде всего из зап. искусства. Приезжие визант. мастера работали вместе с итал. художниками; артели греч. художников сменялись бригадами местных мастеров. Собор Сан-Марко основан в 1-й пол. IX в., после привоза в Венецию мощей ап. Марка (829). Во 2-й пол. XI в., при дожах Доменико Контарини (1042–1071), Доменико Сельво (1071–1084) и Витале Фальере (1086–1096), церковь была перестроена и украшена. Архитектурным образцом для собора Сан-Марко послужила ц. св. Апостолов в К-поле. Украшение собора мозаиками начато в 1094 г., после того как было определено место для мощей святого. К 1-му этапу создания декорации

Апостолы Матфей и Марк.
Мозаика портала
собора Сан-Марко в Венеции.
Ок. 1094 г.

относятся фигуры апостолов в нишах по сторонам центрального входа и части композиции «Положение во гроб», группа ангелов и святых жен на

юж. пилястре. Эти мозаики имеют явные визант. черты. Иконографические детали и живописные приемы, использованные мастерами собора Сан-Марко, восходят к различным источникам. Так, образцом для мозаик куполов нартекса, иллюстрирующих кн. Бытие, послужили миниатюры из «Коттоновского генозиса» (Lond. Brit. Lib. Cotton. Otho. V. VI, кон. V — нач. VI в.).

На территории обл. Венето от до-романской и романской эпохи дошло мало памятников. Фрески грота Санти-Назаро-э-Чельсо в Вероне (сняты со стены) на основании надписей датируются X в., но они еще принадлежат культурному пространству каролингской эпохи. Некоторые живописные циклы, сохранившиеся в регионе, такие как фреска портала базилики Санти-Феличе-э-Фортунато в Виченце (2 трубящих ангела, возвещающие воскресение из мертвых), датировки к-рой колеблются между 80-ми гг. X в. и 1-й пол. XII в., и росписи баптистерия в Конкордия-Саджиттария (Христос Пантократор в куполе между 2 серафимами и архангелом; полуфигуры 6 пророков, св. Иоанн Креститель и Агнец в простенках барабана; евангелисты в парусах; сильно поврежденная фреска «Крещение Господне» в конхе; апостолы Петр и Павел и 2 святых, библейские сцены в апсиде и в нишах) сер.—кон. XII в., созданы под влиянием византийского искусства в Венеции; другие, как Сан-Джорджо-а-Велло-д'Астикко близ Виченцы и Сан-Микеле-ди-Миццоло близ Вероны, выполнены ок. 1000 г., восходят к западным, в частности к оттоновским, живописным моделям. Фрески в апсиде ц. Санто-Стефано (сохр. фрагментарно) и в ц. Сан-Джорджо-ди-Вальполичелла близ Вероны (XI в.), а также в ц. Сан-Микеле-а-Поццоведжани близ Падуи (XII в.) созданы мастерами, вышедшими из смешанной художественной среды. Некоторые фрагменты фресок крипты ц. Сан-Фермо-Маджоре в Вероне XII в., напр. образ Христа и фигура арх. Гавриила, имеют отдаленное сходство с росписями ц. Сан-Винченцо-ин-Галлиано. Евангельский цикл и «История истинного Креста» на стенах центрального нефа ц. Сан-Северо в Бардолино выполнены в кон. XI — нач. XII в. 2 мастерами. Стиль этих росписей указывает на их связь с искусством Центр. Италии. Меж-



ду тем нек-рые исследователи обнаруживают в них влияние ломбардских и европ. памятников (в частности, росписей аббатства Райхенау). В 1-й пол. XII в. выполнена декорация ц. Сант-Андреа в Соммакампанье. Цикл земной жизни Иисуса Христа и сцены мученичества святых, расположенные на стенах нефа в верхних регистрах, воспроизводят сев. образцы. В то же время фрагменты живописи на предалтарной арке и особенно «Страшный Суд» на западной стене (кон. XII — нач. XIII в.) выполнены в манере, характерной для памятников Венето, созданных византийскими мастерами. В росписях ц. Сант-Андреа приемы византийской живописи соединяются с иконографическими схемами, пришедшими из заальпийской (североевропейской) культуры.

В XI в. вновь вспыхнул конфликт между Аквилеей и Градо, приведший к разрыву отношений в период правления патриарха Поппоне (1019–1044), в результате чего Аквилея перешла под протекторат герм. императоров; в свою очередь Градо оказался под покровительством Венеции. Политический конфликт повлиял и на художественную жизнь городов. Искусство Аквилеи, зона влияния к-рого распространилась на Пулу и Истрию, было ближе к зап. живописи. В искусстве Градо, напротив, сильнее сказалось восточное, визант. влияние. В XII в., однако, произошло политическое сближение Венеции и Аквилеи и искусство



Мученическая кончина святых Ермагора и Фортуната. Роспись крипты собора в Аквилее. XII в.

во славе. С 4 сторон мандорлы — символы евангелистов; справа и слева — святые и исторические персонажи, среди к-рых — заказчик росписи имп. Коррадо II с квадратным нимбом, с моделью церкви в руках, его супруга Джизелла и двое их детей. Композиция напоминает образцы оттоновского искусства, характер живописи близок к произведениям нач. XI в., вышедшим из скриптории Ратисбона. При патриархе Поппоне была расписана и крипта собора, но эти фрески переписали уже в XII в. Сохранившийся живописный цикл включает изображение Иисуса Христа с 2 святыми по сторонам, образ Богоматери на троне в ман-

Святые Фортунат, Ермагор и Сир. Роспись крипты собора в Аквилее. XII в.

дорле, сцены из Жития аквилейских святых Ермагора и Фортуната и сцены Страстного цикла в люнетах. В нижней

зоне на стенах написаны драпировки с изображением Орфея и со сценами, повторяющими некие античные и позднеранние образцы. Большинство исследователей относят фрески крипты к 70–80-м гг. XII в. на основании их стилистического сходства с фресками ц. вмч. Пантелеимона в Нерези (Горно-Нерези) близ

Скопье (1164). В 1177 г. был заключен мирный договор с Венецией, и исследователи полагают, что в крипте аквилейской базилики работал венецианский мастер (Dale, 1997). Нек-рые авторы, напротив, сближают фрески Аквилеи с мозаиками разрушенной базилики Урсина в Равенне (1122) и соответственно датируют их 1-й пол. XII в. Дополнительным аргументом в пользу ранней датировки является стилистическая близость фресок Аквилеи и мозаик собора Сан-Марко в Венеции. Речь идет об изображениях святых жен на юго-вост. пилястре пресбитерия, обнаруженных в 1955 г. и, вероятно, относящихся к началу XII в. (Dalla Barba Brusin, Lorenzoni, 1968; Valenzano, 2005). В том же веке была выполнена мозаика в конхе кафедрального собора Триеста. Фигура Иисуса Христа, поймающего аспида и василиска, строга, но в то же время изящна, как в визант. искусстве. Сходство мозаик Триеста с мозаиками собора Сан-Марко позволяет отнести их к нач. XIII в. Стены апсиды украшены фресками, выполненными после 1230 г. Схема расположения сцен, по-видимому, отчасти соответствует схеме предшествующей росписи.

Представление о романской живописи Эмилии можно составить преимущественно по сохранившимся иллюстрированным манускриптам, вышедшим из рукописных мастерских Нонантолы и Модены. В нач. XI в. (с 1014) при поддержке Сиджифредо Альберто, 1-го епископа и графа г. Пьяченца, перестраивалась разрушенная венграми базилика Сант-Антонио. В результате реставрации на зап. стене церкви были открыты фрагменты огромной композиции «Апокалипсис» с Иисусом Христом в центре и предстоящими Ему Богородицей, св. Иоанном Крестителем, 2 архангелами в лоратных одеждах, группой ангелов и 24 апокалиптических старцами по сторонам. Ниже представлены 12 апостолов (между ними должно было находиться изображение Этимасии). Ниже апостолов справа представлены грешники, слева, вероятно, были изображены праведники. Живопись сохранилась плохо, и судить о ее художественных достоинствах трудно. Тем не менее особенности стиля позволяют отнести фрески к зрелому XII в. В нач. XII в. в обл. Эмилия было создано значительное число



во Аквилее переориентировалось на венецианские памятники. Наибольший интерес представляет роспись кафедрального собора в Аквилее. Раннехристианская базилика IV в. была перестроена и заново освящена в 1031 г. патриархом Поппоне. В ее апсиде представлен тронный образ Богоматери с Младенцем Христом

напольных мозаик, в к-рых часто встречаются необычные мотивы. Так, в кафедральном соборе Реджонель-Эмилия использованы исламские, а в церкви в Сан-Бенедетто-По (1151) — классицистические мотивы; в мозаиках ц. Сан-Савино в Пьяченце (освящена в 1107) — аллегорические сюжеты. Знаменитые фрески баптистерия в Парме выполнены в 3-й четв. XIII в. (согласно мнению большинства исследователей), поверх них в XIV в. были помещены вотивные изображения. Строительство баптистерия, начатое в 1176 г., было возобновлено в 1258 г. Интерьер разделен на 16 частей; центральное пространство перекрыто 16-дольным зонтичным куполом. Ребра купола опираются на колонны, прислоненные к стенам, и продолжают до пола. Снаружи стены декорированы глухими аркадами и ложными галереями. Фрески пармского баптистерия выполнены до освящения здания в 1270 г. и находятся в куполе и на стенах — в нишах. Они расположены ярусами и включают историю праотца Авраама и св. Иоанна Крестителя, образы Спасителя, Богородицы, св. Иоанна Крестителя, пророков, апостолов и евангелистов. Этот памятник продолжает традиции романской живописи и содержит многочисленные аллюзии на произведения визант. искусства. Но с т. зр. иконографии он обладает некоторыми необычными чертами: напр., в одном регистре с Деисусом помещены фигуры пророков.

Ранняя романская живопись Равенны и обл. Романья почти полностью утрачена. Отчасти ее можно реконструировать, опираясь на документальные свидетельства и дошедшие до нас фрагменты монументальной декорации апсиды и пресбитерия кафедрального собора Равенны, выполненные по заказу архиеп. Иеремии в 1112 г. Они демонстрируют высочайший уровень мастерства художников и указывают на их принадлежность к той же школе, что и авторы мозаик в Триесте и Торчелло. Благодаря гравюрам, опубликованным в 1741 г. Дж. Бонамичи, стало возможным реконструировать иконографическую программу мозаик. В конхе апсиды находилась сцена «Сошествие во ад»; на предальтарной арке помещались сцены из Жития св. Аполлинария (покровителя Равенны); между окнами были



Распятие.
1138 г. Мастер Гульельмо
(собор Санта-Мария-Ассунта,
Сарцана)

представлены Богоматерь «Оранта» и святые; под ними — группа Равеннских епископов со св. Аполлинарием в центре.

Поскольку памятников монументальной живописи XI в. в Тоскане не сохранилось, некое представление об искусстве региона можно составить по миниатюре, расцвет к-рой произошел благодаря производству крупноформатных, «атлантовских» Библий, создававшихся по рим. образцам писцами и миниатюристами, как правило обучавшимися в Риме. Однако декоративный, гео-



Мозаика
купола баптистерия Сан-Джованни
во Флоренции. 2-я четв. — кон. XIII в.

метрический стиль рим. прототипов в тосканских Библиях подвергся изменению. В заставках и инициалах тосканских рукописей использовался декоративный мотив, получивший

название bianchi girari (белые побеги); в рим. «атлантовских» Библиях их заполняли зеленой краской, а в тосканских — оставляли незакрашенными, так что была видна светлая основа пергамента. В трактовке человеческой фигуры заметно влияние визант. образцов (напр., Библия ди Кальчи, Пиза, Нац. музей Сан-Маттео; 1168). С нач. XII в. распространенным видом художественной продукции Тосканы стали произведения станковой живописи, заалтарные образы и прежде всего живописные Распятия: Распятие из Сарцаны (близ Специи, подписано именем Guillelmus и датировано 1138), вероятно, послужило прототипом серии монументальных Распятий, таких, напр., как Распятие из ц. Сан-Микеле-ин-Форо в Лукке. Отсюда происходит иконографический тип «Христос Побеждающий»: Иисус Христос представлен живым, с открытыми глазами. Др. иконографический вариант — «Христос Страдающий», происходящий из Византии, появился только в кон. XII в. Одним из первых примеров такой иконографии в И. является Распятие № 20 в Национальном музее Сан-Маттео в Пизе. Оба варианта продолжали использоваться в XIII в. (Распятая Джунто Пизано из ц. Санта-Мария-дельи-Анджели в Ассизи и из ц. Сан-Доменико в Болонье; Распятие Берлингiero Берлингieri из Пинакотекки в Лукке). В таких произведениях по сторонам Иисуса Христа помещены сцены Страстей, к-рым художники придали драматический пафос, характерный для романского искусства в целом; в состоянии глубокой скорби показаны Богоматерь и святой (чаще всего св. Франциск) по сторонам креста. Во 2-й четв. XIII в. началось украшение флорентийского баптистерия мозаиками, работы завершились ко 2-й пол. — кон. XIII в. В куполе помещен развернутый библейский цикл; центральное место занимает сцена «Страшный Суд», связанная с темой грехопадения и искупления. Зона с изображением ада, расположенная под фигурой Иисуса Христа, разделена на 3 сегмента; ее авторство приписывают мастеру Коппо ди Марковальдо. Возможно, это самая ранняя часть мозаичной декорации баптистерия. Интерес к деталям и повышенная экспрессия в трактовке фигур встречаются и в более ранних произведениях станко-

вой живописи. Авторы этих работ часто идентифицировали с художниками, работавшими в баптистерии.

Монументальные росписи IX–X вв. в Умбрии не сохранились; о существовании живописи в этом регионе могут свидетельствовать иллюстрированные рукописи, хранящиеся в 6-ке капитула г. Перуджа. Изображе-



Деисус.
Мозаика фасада собора
в Сполето. 1207 г.

крепленном на деревянной основе (в наст. время хранится в 1-й правой капелле кафедрального собора в Сполето); оно имеет колофон «[+]

A(nno) D(omini) MCLXXXVII [...] / [...] opus Alberto Sot[...]» с годом создания (1187) и именем автора или заказчика. Это древнейшее датированное произведение такого рода в Умбрии и одно из самых ранних в И. Его автор Альберто (?) работал в византизирующей манере, сочетая ее с утонченностью, характерной для книжной миниатюры и ювелирного искусства. Ему и его мастерской приписывали мн. др. станковые произведения и фресковые циклы. В посл. десятилетия XII в. живопись Сполето достигла высокого уровня. Одно из произведений, приписываемых Альберто, — люнет со сценами мучений святых Иоанна и Павла, происходящий из одноименной церкви (Национальный музей герцогства Сполето). Однако, несмотря на присутствие в росписи визант. черт, она является произведением в полной мере романским и местным и потому не может быть атрибутирована мастеру Альберто. Мозаика в люнете на фасаде кафедрального собора в Сполето — Деисус с евангелистом Иоанном вместо св. Иоанна Крестителя — сильно изменена во время многочисленных реставраций, но благодаря надписи известны дата ее создания — 1207 г. и имя мастера — «Doctor Solsternus hac summus in arte modernus»; ученые ставят ее в один ряд с произведениями позднекомниновского искусства, подтверждая связь с мозаи-

ками Монреале. Во 2-й пол. XIII в. работал «мастер св. Франциска» — неизвестный художник, происходивший, возможно, из Центр. Италии, тесно связанный с францисканским орденом. Он был одним из создателей первых росписей нижней ц. Сан-Франческо в Ассизи, где вместе со своей артелью в 60-х гг. XIII в. написал на стенах центрального нефа циклы «Страсти Христовы» и «Житие св. Франциска». Его манера обнаруживает знакомство мастера с живописной традицией Джунто Пизано, вместе с тем произведения содержат готические элементы, заимствованные у сев. мастеров, работавших одновременно с ним в верхней ц. Сан-Франческо; в них заметно влияние визант. искусства, популярного в И. в эпоху крестоносцев.

Марке — обл., состоящая из территорий, тяготеющих к разным, сильно отличающимся друг от друга итал. регионам; кроме того, своими особенностями обладают отдельные внутренние территории Марке и горные районы. Эти различия исторического характера сказались на художественных произведениях; живопись Марке сохранилась весьма фрагментарно и мало изучена. Примером могут служить фрагменты росписей на стене палимпсеста в ц. Санта-Мария-делла-Пьяцца в Анконе. Церковь имеет 2-ярусную структуру; она была возведена в романское время на месте раннехрист. базилики, остатки к-рой включены в более позднюю постройку. В правой апсиде нижней церкви сохранилось 3 слоя живописи. Датировка самого раннего, в наст. время снятого со стены, колеблется между IX (Serra. 1929) и XI вв. (Zampetti. 1988); к нему относятся неск. фигур без голов, видимо оставшихся от сцены «Иисус Христос с апостолами». От изображений дошли только контуры; несмотря на общее грубое исполнение фресок и плоскостную трактовку, одежды написаны очень тщательно. Значительное число фрагментов живописи сохранилось в ц. Сан-Деченцио в Пезаро. В здание 1787 г. включена крипта старой базилики XII в., построенной на месте раннехрист. церкви; фрески XII в. запечатлены на акварелях, выполненных до перестройки романской базилики в XVIII в. Самый крупный из этих фрагментов, снятый со стены и в наст. время хранящийся в Городском музее Пезаро, выполнен в богатой

нии символов евангелистов в крипте ц. Сан-Руфино в Ассизи, относящиеся к нач. XI в. (сохранены при сооружении новой церкви в нач. XII в.), имеют характерные усиленные контуры и выполнены в сдержанной колористической гамме. Эта живопись отличается достаточно высоким художественным качеством.

Самый ранний памятник романской живописи в Умбрии — росписи крипты Санти-Изаакко-э-Марциале ц. Сант-Ансано в Сполето; они посвящены св. Исааку Сирину и его сподвижнику и включают также евангельские сцены. Фрески созданы в кон. XI — нач. XII в.; исследователи единодушно относят их к произведениям западного романского искусства. Но в нек-рых сценах — «Богородица с Младенцем и ангелами» (повреждена), «Тайная вечеря» и «Взятие Христа под стражу» — заметно влияние византийских иконографических моделей (Bonfioli). Связь с византийскими памятниками можно обнаружить в сценах из ВЗ и НЗ в ц. Сан-Пьетро-ин-Валле в Ферентилло; эти росписи часто сравнивают с фресками римской ц. Сан-Джованни-а-Порта Латина. Обращение к классицизирующим и римским моделям здесь столь очевидно, что заставляет думать о непосредственном знакомстве художников из Ферентилло с античными римскими памятниками. Фрески в апсиде, в частности об-

колористической гамме. На нем представлены святые, имена которых известны из надписей: Герман, Декентий, Терентий; справа находилась фигура еще одного святого, предположительно Константина. Если первые исследователи фресок предлагали датировку X в., то в последнее время их относят к романской эпохе, когда в период григорианской реформы возродился интерес к античному искусству. В верхнем ярусе ц. Сант-Анжело-Маньо в Асколи-



Пресв. Богородица.
Икона. 3-я четв. XI в.
(ц. Санта-Мария-ин-Арачели, Рим)

Пичено представлены пророки со свитками в руках, одни из которых сидят, а другие стоят. Эти изображения относятся к XIII в.; в них едва заметно византийское влияние, указывающее на их близость к художественной культуре внутренних территорий Марке, Юж. Умбрии (их сравнивают с фигурами пророков в ц. Сан-Паоло-интер-Винеас в Сполето) и Лацио. Страстной цикл в центральном нефе и трансепте ц. Сан-Лоренцо в Фьястра, вероятно, относится ко 2-й пол. XIII в. В этих фресках также ощущается близость к искусству Аbruццо и юж. земель. Те же аналоги можно рассматривать в связи с росписями ц. Сант-Уго в Монтегранаро: снятые со стены крытой галереи фрески со сценами земной жизни Христа датируют уже кон. XIII в.

В Лацио доминирующее положение всегда принадлежало Риму. Благодаря присутствию в Риме пап и аристократических семей, выходца-



Страшный Суд.
Икона. 1061–1071 гг.
(Музеи Ватикана)

ми из которых и были понтифики, а также монашеских орденов, принимавших активное участие в художественной жизни, этот город играл первостепенную роль в Европе. Тем не менее Лацио включает территории, в эпоху средневековья тяготевшие к разным культурным центрам. Так, аббатство Монте-Кассино (пров. Фрозиноне) способствовало появлению в IX–XII вв. особого типа искусства, следы его сохранились прежде всего в Кампании, Аbruццо и Молизе.

После Каролингского возрождения памятники живописи X в. в Риме и Лацио немногочисленны и невысокого художественного уровня. Среди них — фрески ц. Санта-Мария-ин-Паллара, созданные по заказу врача Петра и его супруги Иоанны в 999 г., и ц. Темпио-делла-Тоссе в Тиволи. В конхе апсиды ц. Санта-Мария-ин-Паллара была использована иконо-



Сцены из Жития св. Алексия.
Роспись нижней ц. Сан-Клементе в Риме.
Ок. 1078–1084 гг.

графическая схема мозаик базилики Санти-Козма-э-Дамиано в Риме со св. воинами Севастианом и Зотиком, по сторонам которых, вероятно, были представлены заказчики. Фрес-

ки Санта-Мария-ин-Паллара при-мыкают к римской традиции; росписи ц. Темпио-делла-Тоссе (956), где в конхе изображен Христос в мандорле, которую несут ангелы, связаны с живописью Кампании, и особенно с фресками базилики Санти-Мартини в Чимитиле (911). В XI в., напротив, было создано много произведений живописи не только благодаря политике церковного обновления (*Renovatio Ecclesiae primitivae formis*), объявленной папами-реформаторами, такими как Григорий VII, по имени которого это культурное движение получило название «григорианская реформа», но и благодаря многочисленным заказам светских и церковных лиц. Память о них сохранилась благодаря упоминанию их имен в надписях к портретам (*Romano*. 2006). Среди светских заказов была икона «Страшный Суд» из Ватиканской пинакотеки, происходящая из жен. мон-ря в районе Марсова поля и датированная 1061–1071 гг. (*Ibid.*). В нижнем ряду этой круглого формата иконы представлены аббатиса Констанция с моделью капеллы в руке и некая Венедикта, раба Господня. По стилю икона не имеет аналогий среди произведений своей эпохи, что позволило некоторым авторам высказать предположение о более поздней дате ее создания — нач. XIII в. (*Iacobini*. 1991). Напротив, единую стилистическую группу образуют фрески кампаниллы аббатства Фарфа (ок. 1060), в нише катакомбы Сант-Эрмете в Риме (3-я четв. XI в.) и в нижней ц. Сан-Кризогоно в Риме (3-я четв. XI в.). В последнее время намечалась тенденция относить все со-

хранившиеся в нижней ц. Сан-Кризогоно фрески к одной эпохе (*Romano*. 2006); по-видимому,

они были выполнены по заказу кардинала Федерико ди Лорена (*Brenk*. 1984) или его преемника Стефано (*Romano*. 2006).

Эти ансамбли обладают рядом общих черт, таких как обобщенный рисунок, яркие цвета и черные контуры. В нижней ц. Сан-Кризогоно на правой стене центрального нефа по-

мешен цикл, посвященный св. Бенедикту и др. святым (Мавру, Схोलастике), особо почитавшимся монахами бенедиктинского ордена и аббатства Монте-Кассино, где во времена аббата Дезидерия был создан Лекционарий (Vat. lat. 1202, 1071–1072 гг.). Его миниатюры, вероятно, исполнены на основе тех же образцов, что и фрески Сан-Кризогоно. Влияние аббатства Монте-Кассино, согласно мнению большинства исследователей (Toubert. 1990), обнаруживается также в важнейшем фресковом цикле, созданном в Риме в XI в. в нижней ц. Сан-Клементе (ок. 1078–1084). Росписи посвящены святым Клименту, Алексию, Кириллу и Мефодию и своим возникновением обязаны 2 светским заказчикам — Бено де Рапице и Марии Мачелларии. Многофигурные, с многочисленными деталями сцены сопровождаются надписями на народной латыни; в стиле заметно византийское влияние; орнаментальные мотивы указывают на прекрасное знание раннехристианских римских образцов. С фресками ц. Сан-Клементе исследователи сравнивали росписи 2 церквей кон. XI — нач. XII в. в Лацио: ветхозаветные сюжеты в ц. Санта-Мария-Иммаколата-ди-Чери (Непорочной Девы) близ Рима и теофаническое видение в конхе, образы святых и архангелов в нижней части апсиды



Интерьер ц. Санта-Мария-ин-Трастевере в Риме с мозаиками 1130–1143 гг.

обновления Церкви в духе раннего христианства. Декорация ц. Сан-Клементе, возможно, наиболее раннее и планомерное воплощение этой концепции. В конхе апсиды помещен крест с фигурой распятого Христа, по сторонам — Богоматерь и ап. Иоанн Богослов. Внизу, под Распятым, — огромный куст аканфа с многочисленными побегами, внутри которых помещены сотни маленьких фигур и сцены, символизирующие дела и обязанности как церковных иерархов, так и граждан. Каким было изображение в апсиде нижней ц. Сан-Клементе, неизвестно, тем не менее некоторые исследователи полагают, что оно повто-



Мозаика апсиды ц. Сан-Клементе в Риме. Ок. 1118 г.

ряло алтарную композицию верхней церкви. Декорация апсиды верхней церкви, вероятно, возникла под впечатлением от мозаик нартекса Латеранского баптистерия, выполненных за 700 лет до этого (в 432–440). В ц. Санта-Мария-ин-Трастевере (1130–1143) была использована схема апсидной композиции базилики Санти-Козма-э-Дамиано, только в центре представлены Иисус Христос и Богоматерь, сидящие на престоле. Их лики, согласно убедительной гипотезе, высказанной Э. Китцингером, повторяют знаменитые рим. средневеков. иконы: «Нерукотворный» образ Христа

из капеллы при Латеранском дворце Санта-Санкторум и образ Богоматери «делла Клеменца» (Милостивой) нач. VIII в. из ц. Санта-Мария-ин-Трастевере (Kitzinger. 1980). В те же годы были выполнены списки с наиболее почитаемых рим. икон: «Нерукотворного» образа из Санта-Санкторум, самая древняя реплика к-рого находится в кафедральном соборе в Тиволи (Триптих дель Сальваторе) (1-я пол. XII в.), и образа Богородицы «Templum», Агиосоритиссы, VI–VII вв., послужившего образцом для богородичных икон гл. обр. храмов жен. мон-рей (Сан-ти-Бонифачо-э-Алессиио, Сан-Грегорио-Надзиандзено, Санта-Мария-ин-Арачели, Санта-Мария-ин-Виа-Лата, XI–XII вв.). Ок. 1161 г. была исполнена мозаика в апсиде ц. Санта-Мария-Нова, где на фоне классической аркады представлена Богоматерь на престоле с предстоящими святыми по сторонам. К посл. десятилетию XII в. относятся сильно поврежденные во время реставрации 40-х гг. XX в. росписи в ц. Сан-Джованни-а-Порта-Латина. В ц. Сан-Джованни по аналогии с декорацией великих раннехристианских базилик Рима на стенах центрального нефа представлены параллельно ветхозаветные и новозаветные сцены. Эти фрески, обнаруживающие в лучшем случае всего сохранившихся фрагментах византийские черты, рассматриваются в т. ч. в последних публикациях (Romano. 2006) среди обширного круга памятников Рима, Умбрии и Тосканы. Это не только «атлантовские» Библии, выполненные в эти годы в Центр. Италии, но и монументальные циклы в ц. Сан-Пьетро-ин-Валле в Ферентилло (пров. Терни в Умбрии) и в ц. Санта-Мария-ин-Монте-Доминичи в Марчеллине близ Рима. В XIII в. в Лацио наблюдался всплеск художественной активности. В мон-ре Гроттаферрата, недалеко от Рима, основанном 2 веками ранее аббатом Нилом, мастера, весьма вероятно пришедшие из Монреале, выполнили мозаику алтарной арки «Сошествие Св. Духа на апостолов» (нач. XIII в.). Между 1205 и 1209–1212 гг., при папе Иннокентии III, художники этой артели вместе с местными художниками работали над новой мозаичной декорацией апсиды собора св. Петра в Ватикане. От нее сохранились только некоторые фрагменты, снятые со стен; все остальное погибло

в ц. Сант-Анастасио в Каstell-Сант-Элия близ Витербо. Первые десятилетия XII в. в Риме отмечены возрождением мозаичной техники и появлением знаменитых мозаик в апсидах Сан-Клементе и Санта-Мария-ин-Трастевере. Они созданы в атмосфере проводившихся папскими церковных реформ. Для апсиды Сан-Клементе (ок. 1118) была выбрана сложная и не имеющая аналогов в более ранних памятниках иконография, выражающая идею

при перестройке древней базилики в эпоху Ренессанса. Однако иконографическую программу апсиды можно реконструировать по гравюрам: в верхней части на фоне пасторального пейзажа был изображен Христос на престоле с апостолами Петром и Павлом; в нижней зоне — наиболее яркое новшество папы Иннокентия III — были представлены трон с Агнцем (Agnus Dei), по сторонам которого были показаны сам понтифик в тиаре и персонафикация Римской Церкви (Ecclesia Romana). Несомненно, речь идет о программном произведении, провозглашающем непреложный авторитет папы в делах духовных и земных. Наиболее близка к рим. иконографической традиции мозаика в апсиде ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, выполненная между 1216 и 1227 гг., при папе Гонории III. Для проведения работ в этой церкви он просил венецианского дожа прислать в Рим неск. мастеров. В ту же артель входили мозаичисты, ранее работавшие в соборе св. Петра в Ватикане (Iacobini. 2004; Idem. 2006). В верхней части апсиды представлен Иисус Христос на престоле, у Его ног — маленькая фигура коленапреклоненного папы; справа и слева Христу предстоят апостолы Петр, Павел, Андрей и Лука; ниже изображены Этимасия, 2 ангела и др. апостолы. К 1-м десятилетиям XIII в. также были отнесены росписи т. н. ворот Карла Великого в монастыре Тре-Фонтане в Риме, включающие светские сюжеты, связанные с жизнью монастыря, оратория при Платонии в ц. Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура, крипты Богоматери в ц. Сан-Бартоломео-аль-Изола (Idem. 1991). Наиболее известный цикл XIII в. находится в г. Ананьи, недалеко от Рима. В кафедральном соборе города полностью сохранилась роспись крипты, имеющая сложную иконографическую программу, гл. обр. сосредоточенную на теме абсолютной власти Церкви. Здесь представлены редкие изображения знаков зодиака, Гиппократ и Гален, иллюстрации к Книге прор. Самуила, расположенные на своде, апокалиптические и агиографические сцены, местные святые Маньо и Секондина — в апсиде и на примыкающих к ней стенах. Считается, что фрески выполнили 3 художника, работавшие одновременно в 1-й пол. XIII в.: однако не все исследователи разделя-



Католич. св. Франциск Ассизский.
Роспись капеллы Сан-Грегорио
ц. Сакро-Спеко в Субиако.
Ок. 1227 г.

ют эту атрибуцию, некоторые относят их к более раннему времени, напр. к нач. XII в. (Boskovits. 1979). Третьему мастеру, работавшему в крипте кафедрального собора Ананьи, приписывают также фрески в капелле Сан-Грегорио-аль-Сакро-Спеко в Субиако (ок. 1227), где находится самое раннее изображение св. Франциска, оратория Сан-Сильвестро и Аула-Готика (Готического зала) в ц. Санти-Кватро-Коронати в Риме, оба ансамбля — ок. сер. XIII в. В росписях оратория Сан-Сильвестро, созданных в период наибольшего ослабления папской власти, выявлена тема земной власти Церкви;



Явление апостолов
Петра и Павла
равноап. имп. Константину.
Роспись ц. Санти-
Кватро-Коронати в Риме.
Ок. сер. XIII в.

близкое сходство с живописью Сант-Анжелон-Формис (кон. XI в.). В конхе, вероятно, нахо-

они включают иллюстрации к истории папы Сильвестра и имп. Константина. Недавно открытая Аула-Готика украшена аллегориями месяцев и изображениями на др. сюжеты светского характера (Draghi. 2006). Последняя крупная живописная артель, работавшая в Риме до Пьетро Каваллини и Якопо Торрити, украсила капеллу Санта-Санкторум при Латеранском дворце. Здесь хранились главные реликвии Римской Церкви. Инициатива полной реконструкции здания и выбор художественной техники (мозаика для алтаря и фреска для стен) принадлежали папе Николаю III (1277–1280). Монументальная декорация связана с присутствием в Риме Чимабуэ и включает сцены мученичества святых (Петра, Павла, Лаврентия, Стефана, Николая и Агнии), являющихся столпами христ. Церкви, на которых зиждется ее здание и на которые опирается власть понтифика (Rotano. 1995).

В Абрुццо, расположенном к югу от центральной части Апеннинского п-ова, долгое время не было сильной политической власти и соответственно оттуда не поступало частных «светских» заказов. Культурными центрами земель Абрुццо, преимущественно горных территорий, удаленных от больших и важных городов, являлись крупные бенедиктинские мон-ри, во многом, в т. ч. в культурном плане, зависимые от мон-рей Монте-Кассино, Фарфа и Сан-Винченцо-аль-Вольтурно. Между тем ни в этих мон-рях, ни в др. религ. центрах региона не удалось обнаружить произведений живописи, созданных ранее 1-й пол. XII в. Эти росписи выполнены под влиянием современной им художественной продукции Кампании и Лацио, что демонстрирует живописный цикл нач. XII в. в ц. Сан-Пьетро-ад-Ораториум близ Капестрано (пров. Л'Аквила, обл. Абрुццо), имеющий

дидлись сцена «Traditio legis» или изображение Богоматери Царицы (*Della Valle*, 2003). Ниже сохранились фрески с процессией святых, их фигуры помещены внутрь арок. На апсидной арке — Христос на престоле в окружении символов евангелистов и 24 апокалиптических старца, помещенные ниже. Кон. XII в. датированы фрески мон-ря Сант-Анжело в Пьянелла (пров. Пескара, обл. Абруццо), где в алтарной нише сохранилось изображение Христа в мандорле, к-рую несут 2 ангела (сильно переписанное); в апсиде, по сторонам 2 архангелов, полукругом располагаются сидящие апостолы. Фрески исследователи сравнивали как с произведениями позднекомниновской эпохи в юж. регионах И., испытавшими влияние мозаик Монреале, так и с византизирующими произведениями с адриатического побережья, в частности с фресками Аквилеи (*Ibidem*). Это первые образцы самостоятельного местного искусства, открытого тем не менее влияниям, идущим с граничащих с обл. Абруццо территорий и с побережья Адриатики. Более многочисленные и значительные живописные свидетельства дошли от 2-й пол. XIII в. Среди них — фреска «Встреча трех живых и умерших» в кафедральном соборе Атри (ок. 1260). Она выполнена с большим изяществом, по стилю напоминает произведения из Юж. Италии времени Фридриха II и его сына Манфреда. 80-ми гг. XIII в. датируются фрески ц. Санта-Мария-ад-Криптас в Фосса близ Л'Аквили, от к-рых сохранилось изображение Богоматери Млекопитательницы, написанное худож. Джентиле да Рокка в 1283 г. (Национальный музей Л'Аквили). Такой иконографический тип, особенно в варианте «Богоматерь Царица» (напр., Мадонна д'Амбро или Богоматерь из Монтереале, обе — в Национальном музее Л'Аквили), был одним из самых распространенных в обл. Абруццо. В 1263 г. были написаны фрески оратория Сан-Пеллегрино в Боминако; они демонстрируют влияние мозаик Монреале и включают редкие изображения на тему календаря, аллегории месяцев и сцены из жизни св. Пеллегрино (Перегрина).

На о-ве Сардиния известно мало живописных произведений, однако благодаря археологическим раскопкам и случайным находкам их число в последние годы постоянно уве-

личивается. При рассмотрении раннесредневеков. живописи на Сардинии отправными точками служат фрески в 2 скальных помещениях неолитической эпохи, составляющих т. н. Гробницу вождя (Тomba del Capo), в посл. ц. Сант-Андреа близ дер. Бонорва. Ее продолжали использовать до кон. VIII–IX в. Этим временем датируют фрески, изображающие Христа в мандорле и символы евангелистов, сцены из жизни Христа. Не менее редкими являются монументальные росписи романского времени; среди наиболее значительных — ц. Санта-Тринита-ди-Саккарджия и ц. Сан-Пьетро в Гальтелли, обе кон. XII — нач. XIII в. В ц. Санта-Тринита-ди-Саккарджия живопись сохранилась только в апсиде: в конхе — Христос в мандорле в окружении ангелов, архангелов и серафимов. Нижняя зона апсиды разделена на 3 регистра, в верхней части представлены Богоматерь и апостолы, в центральной — евангельские сцены, внизу — орнамент в виде пальметток. Стилистически эти фрески восходят к живописи Умбрии и Лацио, так же как роспись ц. Сан-Пьетро в Гальтелли с циклом земной жизни Иисуса Христа на стенах центрального нефа и, вероятно, со сценой «Страшный Суд» на зап. стене.

Лит.: *Venturi A.* Storia dell'arte italiana. Mil., 1904. Vol. 3: L'arte romanica; *Toesca P.* La pittura e la miniatura nella Lombardia. Mil., 1912; *idem.* Il Medioevo. Torino, 1927. 2 vol.; *idem.* Il Battistero di Parma. Mil., 1960; *Wilpert J.* Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom IV. bis XIII. Jh. Freiburg i. Br., 1916. 4 Bde; *Serra L.* L'arte nelle Marche. Pesaro, 1929. Vol. 1: Dalle origini cristiane alla fine del gotico; *Marle R., von.* Le scuole della pittura italiana. L'Aja, 1932. Vol. 1: Dal VI alla fine del XIII sec.; *Gabrieli N.* Repertorio delle cose d'arte del Piemonte. Torino, 1944. Vol. 1: Le pitture romaniche; *Franco G., de.* Problemi della pittura e della scultura preromanica // I problemi comuni dell'Europa post-carolingia. Spoleto, 1955. P. 355–519; *De Maffei F.* Romano: Pittura: Italia // Enciclopedia Universale dell'Arte. Firenze, 1963. Vol. 11. Col. 811–821; *Matthiae G.* Pittura romana del Medioevo. R., 1965–1966, 1987–1988². 2 vol.; *idem.* Pittura medioevale abruzzese. Mil., 1969; *Dalla Barba Brusin D., Lorenzoni G.* L'arte del patriarcato di Aquileia dal sec. IX al sec. XIII. Padova, 1968; *Demus O.* Romanische Wandmalerei. Münch., 1968; *idem.* The Mosaics of San Marco in Venice. Chicago; L., 1984. 2 vol.; *Boskovits M.* Gli affreschi del duomo di Anagni: un capitolo di pittura romana // Paragone: Arte. Firenze, 1979. Vol. 30(357). P. 3–41; *Kitzinger E.* A Virgin's Face: Antiquarianism in twelfth-century art // The Art Bull. N. Y., 1980. Vol. 62. P. 6–19; *Gandolfo F.* Gli affreschi del Battistero di Parma // Il Medio Oriente e l'Occidente nell'arte del XIII sec. Bologna, 1982. P. 193–201; *idem.* La pittura nell'Umbria meridionale e gli affreschi

di San Pietro in Valle a Ferentillo // Gli affreschi di San Pietro in Valle a Ferentillo / A cura di G. Tamanti. Napoli, 2003. P. 117–144; *Brenk B.* Die Benediktionszenen in S. Crisogono und Montecassino // Arte Medievale. R., 1984. Vol. 2. P. 57–66; *idem.* La committenza di Ariberto d'Intimiano // Il millennio ambrosiano. Mil., 1988. [Vol. 2.]: La città del vescovo dai Carolingi al Barbarossa / A cura di C. Bertelli. P. 124–155; *Nelson R. S.* A Byzantine Painter in Trecento Genoa: The Last Judgment at S. Lorenzo // The Art Bull. 1985. Vol. 67. P. 548–565; La pittura in Italia: Il Duecento e il Trecento / A cura di E. Castelfranco. Mil., 1986. 2 vol.; *Segre Montel C.* Affreschi medievali alla Novalesa e in Valle di Susa // La Novalesa. Novalesa, 1988. Vol. 1. P. 61–112; *Zampetti P.* Pittura nelle Marche. Firenze, 1988. Vol. 1: Dalle origini al primo Rinascimento; *Russo E.* Testimonianze monumentali di Pesaro dal secolo VI all'epoca romanica // Pesaro tra Medioevo e Rinascimento. Venezia, 1989. P. 79–147; *Toubert H.* Un art dirigé: Réforme grégorienne et iconographie. P., 1990; Enciclopedia dell'arte medievale. R., 1991–2002. 12 vol.; *Jacobini A.* La pittura e le arti sontuarie da Innocenzo III a Innocenzo IV (1198–1254) // Roma nel Duecento / A cura di A. M. Romanini. Torino, 1991. P. 237–319; *idem.* Roma anno 1200: Pittura e mosaico al tempo della IV Crociata // Saggi e memorie di storia dell'arte. Firenze, 2004. Vol. 28. P. 33–62; *idem.* Il mosaico in Italia dall'XI all'inizio del XIII sec.: Spazio, immagini, ideologia // L'arte medievale nel contesto (300–1300) / A cura di P. Piva. Mil., 2006. P. 463–499; *Battistero di Parma.* Mil., 1993. Vol. 2: La decorazione pittorica; La pittura in Italia: L'Altomedioevo / A cura di C. Bertelli. Mil., 1994; Piemonte romanico / A cura di G. Romano. Torino, 1994; *Romano S.* Roma, Assisi // Pittura murale in Italia / A cura di M. Gregori. 1995. Vol. 1. P. 10–45; *eadem.* Riforma e tradizione, 1050–1198. Mil., 2006. (La pittura medievale a Roma; 4); *Dale T. E. A.* Relics, Prayer, and Politics in Medieval Venetia: Romanesque Painting in the Crypt of Aquileia Cathedral. Princeton (N. J.), 1997; *Chierici S., Citi D.* L'arte romanica in Piemonte, Val d'Aosta e Liguria. Torino, 2000; *Pace V.* Arte a Roma nel Medioevo. Napoli, 2000; *Parlato E., Romano S.* Roma e Lazio: Il Romanico. Mil., 2001; *Cervini F.* Liguria romanica. Mil., 2002; *Della Valle M.* La pittura nell'Abruzzo medievale tra Occidente e Bisanzio. Mil., 2003; *Piva P.* Marche Romaniche. Mil., 2003; *Coroneo R., Serra R.* Sardegna preromanica e romanica. Mil., 2004; *Polacco R.* Lo stile dei mosaici medievali di Venezia // Venezia e Bisanzio: Aspetti della cultura artistica bizantina da Ravenna a Venezia (V–XIV sec.) / A cura di C. Rizzardi. Venezia, 2005. P. 455–477; *Valenzano G.* Le pitture della cripta di Aquileia // *Ibid.* P. 479–511; *Andreescu-Treadgold I.* Glass from the Mosaics on the West Wall of Torcello's Basilica // Arte medievale. N. S. Mil., 2006/2007. Vol. 5. N. 2. P. 87–140; *Draghi A.* Gli affreschi dell'Aula gotica nel monastero dei Santi Quattro Coronati: Una storia ritrovata. Mil., 2006; *Stampfer H., Steppan T.* Affreschi romanici in Tirolo e Trentino. Mil., 2008; Veneto romanico / A cura di F. Zuliani. Mil., 2008; Lombardia romanica: I grandi cantieri / A cura di R. Casanelli, P. Piva. Mil., 2010; *Paone S., Tomei A.* La pittura medievale nell'Abruzzo aquilano. Mil., 2010; *Bonfioli M.* Pittura monumentale bizantina o d'influenza bizantina in Umbria: Valutazioni storico-artistiche // Corpus della pittura monumentale bizantina in Italia. Vol. 1: Umbria (в печати).

Л. Риккарди, Л. Бевилаква

Византийские мозаики в И. Для развития средневековой живописи И. большое значение имели постоянные и тесные связи с визант. искусством. В эпоху своего наивысшего расцвета в средневизант. период (сер. IX–XII в.) визант. художественная культура оказывала существенное влияние на искусство всей Зап. Европы. Произведения визант. мастеров — темперные и мозаичные иконы, иллюстрированные рукописи, эмали, резьба по слоновой кости и полудрагоценным камням, ювелирные изделия — очень высоко ценились как особо престижные предметы роскоши, сохраняющие связь с античной и раннехристианской традициями. Благодаря торговле, церковным и политическим связям в И. не только бытовали визант. иконы, рукописи и произведения декоративно-прикладного искусства, но и создавались памятники монументальной живописи высокого уровня, в т. ч. мозаики. Крупнейшими центрами визант. искусства на территории И. были Сицилия и Сев. Адриатика. В каждом из них сложилась особая историко-культурная ситуация. Произведения, созданные к-польскими мозаичистами в сер.—2-й пол. XII в. по заказам норманнских королей в Палермо и его окрестностях, представляют собой чрезвычайно яркое, но очень ограниченное локально и хронологически явление, которое не имело продолжения, хотя оказало существенное влияние на развитие итал. и западноевроп. искусства кон. XII–XIII в. Появление визант. мозаичистов во 2-й пол. XI в. и затем снова в кон. XII в. в Сев. Адриатике дало импульс развитию мощной местной традиции, которая в кон. XIII в. привела к возникновению одного из вариантов искусства Проторенессанса.

В силу исторических обстоятельств на Сицилии пересеклись и плодотворно воздействовали друг на друга разные художественные традиции: арабская, греческая и западноевропейская. Палермо, столица быстро возвысившегося Сицилийского королевства, в XII в. — центр рафинированной придворной культуры. В течение сравнительно короткого периода сюда были приглашены неск. греч. артелей мозаичистов, создавших 4 больших ансамбля, декорации Палатинской капеллы в Палермо, собора Сантиссимо-Сальваторе в Чефалу, ц. Санта-Мария-дель-

Аммиральо (Марторана) в Палермо и собора Санта-Мария-Нуова в Монреале. Два первых ансамбля были начаты в правление кор. Рожера II (1130–1154) и окончены, когда у власти был его сын, кор. Вильгельм I (1154–1166). К строительству дворцовой церкви в Палермо приступили в 1130 г., собор в Чефалу был заложен в 1131 г. Вероятно, визант. мозаичистов впервые пригласил на Сицилию Рожер II для украшения Палатинской капеллы: в основании ее купола имеется посвятельная надпись 1143 г. Как полагают исследователи, в соборе в Чефалу работала другая артель. Здесь также имеется посвятельная надпись в нижней зоне апсиды, относящаяся к 1148 г. В эти же годы еще одна группа мозаичистов украсила ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо, построенную адмиралом Георгием Антиохийским, министром кор. Рожера II (мозаики окончены до смерти ктитора в 1151). Собор в Монреале был построен и украшен в правление кор. Вильгельма II (1166–1189), мозаики выполнены в 80-х гг. XII в. Статус заказчика и ка-



Христос Пантократор в окружении ангельских чинов. Мозаика купола Палатинской капеллы в Палермо. 1143–1146 гг.

чество мозаик 4 ансамблей свидетельствуют о к-польском происхождении мастеров.

Визант. мозаичистам пришлось иметь дело с непривычной для них архитектурой. Огромный собор в Чефалу представляет собой 3-нефную базилику с плоским перекрытием. Примерно такую же структуру, но еще больший размер имеет собор в Монреале. Палатинская капелла состоит из центрального купольного ядра с 3-частным алтарем и 3-нефной зап. части, к-рая, однако, не имела входа с зап. стороны; судя по все-

му, зап. часть была церковным нефом и дворцовым приемным залом, поскольку у зап. стены было устроено возвышение для трона. Др. царское место, наподобие ложи, было



Сцены Нового и Ветхого Завета. Мозаики нефа Палатинской капеллы в Палермо. 1146–1151 гг.

в верхней части сев. стены транспта. Центральное купольное ядро Палатинской капеллы, в целом близкое по структуре пространства к визант. крестово-купольным храмам, имело существенные отличия, такие как широкий барабан с глубокими вогнутыми тропями вместо более привычного

купола с барабаном на парусах, продольная ориентация узких цилиндрических сводов транспта и др. Только наос ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо,

строившейся в несколько этапов, имеет облик крестово-купольного храма на 4 опорах. Однако и в этом случае непривычные пропорции и форма купола на барабане и с тропями представляли собой известную трудность для мозаичистов. В каждом ансамбле в качестве основы была использована традиционная византийская система декорации крестово-купольного храма, так или иначе приспособленная к архитектуре здания. В иконографических программах 3 храмов были также учтены и желания заказчиков.

Специфическую идейную ориентацию имеет иконографическая программа Палатинской капеллы. Насыщенность сюжетами, их сложные и продуманные соотношения, обилие надписей на греч. и лат. языках — все это придает мозаикам характер прокламации, заявляющей об амбициях только что учрежденной монархии. Тематика мозаик нефа, выполненных на 2-м этапе работ, при кор. Вильгельме I, связана с тематикой мозаик пресбитерия, созданных при кор. Рожере II. В нефе помещен подробный ветхозаветный цикл, начиная с Сотворения мира до истории Иакова. В основе мозаик пресбитерия лежат сюжеты НЗ. Их дополняют житийные циклы апостолов Петра и Павла в боковых нефах. Все в целом наглядно представляет Божественное домостроительство спасения. Возможно, весь комплекс был задуман изначально, однако не исключено, что программа зап. части, предназначенной для королевских приемов, была разработана позднее и дополнила мозаики, созданные на 1-м этапе. Программа пресбитерия самодостаточна и соответствует основным принципам византийской иерархической системы. В куполе изображен Христос Пантократор, окруженный ангелами, в барабане — пророки, в парусах — евангелисты, в сводах и верхних частях стен — праздники, на подпружных арках и на свободных простенках — святые погрудно в медальонах и в рост. При размещении сцен и фигур святых было учтено расположение королевской ложи. Большая часть сцен евангельского цикла сконцентрирована на противоположной, юж. стене трансепта, причем особо выделен «Вход Господень в Иерусалим» в нижнем ярусе. На сев. подпружной арке, ближайшей к королевской ложе, в медальонах представлены образы св. воинов, традиционно считавшихся покровителями христ. правителей. Рядом с ложей в верхней части вост. стены сев. рукава трансепта помещен образ Богородицы с Младенцем с надписью «Одигитрия», связанный с чтимой к-польской святыней и идеей божественного покровительства королевской власти. Необычной является декорация алтарной части Палатинской капеллы. Конхи боковых апсид занимают образы апостолов Павла и Андрея (сильно поновлен), в центральной апсиде находится образ Христа Пан-



Сцена из Деяний ап. Петра.
Мозаика Палатинской капеллы в Палермо.
1146–1151 гг.

тократора, созданный на 2-м этапе работ. Учитывая посвящение храма ап. Петру, исследователи предполагают, что на 1-м этапе работ в конхе главной апсиды мог быть изображен ап. Петр. В боковых нефах представлены подробные циклы деяний апостолов Петра и Павла, вероятно исполненные специально для Палатинской капеллы, но с явной опорой на циклы IV и V вв. в рим. базиликах св. Петра и Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Образы апостолов Петра и Павла снова повторяются в композиции на западной стене, где они фланкируют огромное изображение Иисуса Христа, восседающего на престоле. Этот образ, размещавшийся над королевским тронном, одновременно близок к известной мозаике тронного зала Большого имп. дворца в К-поле и к рим. традиции. Очевидно, источники западного, а не византийского происхождения были использованы и при создании ветхозаветного цикла мозаик главного нефа, занимающего 2 регистра клеристория. В иконографии отдельных сцен нефа Палатинской капеллы много деталей, восходящих к византийской традиции, однако в целом использованный здесь принцип подробного визуализированного повествования более характерен для зап., нежели для восточной традиции. Такую же двойственность можно видеть и в выборе святых, среди к-рых есть как почитаемые обеими Церквями, так и местночтимые.

Тема Вселенской Церкви, воплощенная через представленные в иерархическом порядке образы Иисуса Христа, Богородицы, Небесных сил и святых, доминирует в программе

мозаик кафедрального собора в Чефалу, который кор. Рожер II планировал сделать своей усыпальницей. Мозаики занимают только восточную часть; апсида украшена при Рожере II, а пресбитерий — при Вильгельме I. Центральное место в иконографической программе собора отведено огромной полуфигуре Пантократора, в конхе апсиды. В следующем регистре представлены Богородица и поклоняющиеся Ей архангелы. Ниже по сторонам окна



Мозаика апсиды
собора Сантиссимо-Сальваторе в Чефалу.
Сер. XII в.

в 2 ярусах изображены апостолы: в верхнем — Петр, Павел и 4 евангелиста, в нижнем — остальные. Такая программа декорации апсиды не имеет аналогов, кроме повторяющих ее мозаик собора в Монреале. С одной стороны, она представляет собой адаптацию к базиликальной форме храма традиционной визант. системы декорации; с другой — такое решение напоминает раннехрист. апсидную композицию т. н. догматического Вознесения (с образами Иисуса Христа во славе в верхнем регистре и Богородицы с ангелами и апостолами в нижнем), нередко встречавшуюся как на Западе, так и на Востоке. Крестовый свод пресбитерия занимают изображения ангелов, серафимов и херувимов, на стенах в 4 регистра представлены святые: праотцы и пророки — в верхнем ярусе, в среднем — мученики, в нижнем — отцы Церкви. На юж. стене изображены святые, особо почитаемые в Вост. Церкви (святители Николай Мирликийский,



Мозаика сев. стены
собора Сантиссимо-Сальваторе в Чефалу.
Сер. XII в.

Василий Великий, Иоанн Златоуст и Григорий Богослов; св. воины Феодор, Георгий, Димитрий и Нестор), на северной — святые, особо чтимые в Зап. Церкви (свт. Дионисий Ареопагит, свт. Сильвестр I, папа Римский, блж. Августин и свт. Григорий I Великий, папа Римский; св. диаконы Стефан, Лаврентий, Ви-



Георгий Антиохийский перед Богородицею.
Мозаика ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо
(Марторана) в Палермо.
1146–1151 гг.

кентий и Петр). Евангельские сюжеты в декорации собора в Чефалу отсутствуют, и нет оснований предполагать, что они здесь планировались: программа алтарной части

представляет собой законченное смысловое целое.

В отличие от королевских храмов ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо в Палермо строилась и украшалась по частной инициативе Георгия Антиохийского, грека по происхождению. Как и в соборе в Чефалу, здесь преобладают отдельно стоящие фигуры, а не сюжетные композиции: ангелы — в вост. своде рукава креста, апостолы — в сев. и юж. сводах, святые — в верхних частях стен и в софитах подпружных арок. В связи с посвящением храма Богородице из праздничного цикла выбраны неск. богородичных сюжетов: «Благовещение» — в пазухах восточной под-



Мозаика
купола ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо (Марторана)
в Палермо. 1146–1151 гг.

пружной арки, напротив — «Сретение»; «Рождество Христово» и «Успение» — в зап. рукаве креста. Несомненно, апсиду (перестроена в XVII в.) украшал образ Богородицы. В конхах диаконника и жертвенника помещены образы св. праотцев Иоакима и Анны. В куполе представлена новая и актуальная для визант. искусства того времени композиция «Небесная литургия» (Христос Пантократор в окружении поклоняющихся Ему ангелов), в верхних частях барабана — пророки, в трюмах — евангелисты. Один из примеров неудачного соединения визант. структуры храмовой декорации с сицилийской архитектурой — фигуры поклоняющихся ангелов и евангелистов: их пропорции сильно искажены, видимо, из-за непривычных для мозаичистов форм купола и трюмов. На стенах по сторонам входа в наос помещаются панно, изображающие Рожера II, коронуемого Иисусом Христом, и коленопреклоненного

критора перед Богородицей, Которая представлена в распространенной в XII в. иконографии «Параклесис».

В соборе Санта-Мария-Нуова в Монреале имеется один из наиболее крупных ансамблей мозаик в средневековом искусстве, сопоставимый только с декорацией собора Сан-Марко в Венеции. В основе мозаичной декорации всего комплекса лежит единый замысел, в короткий срок реализованный неск. артелями мастеров. Собор представляет собой 3-нефную базилику общей протяженностью ок. 95 м. В вост. части расположен 3-частный трансепт, его центральная часть ведет к главной апсиде, по сторонам расположены 2 капеллы с апсидами. Компартименты, предшествующие 3 апсидам, перекрыты сводами на высоте ок. 30 м, все остальные части собора имеют плоское перекры-

тие. Кор. Вильгельм II строил собор как новую усыпальницу династии Отвилей и ориентировался на постройки отца и деда, но стремился их превзойти. Поэтому ико-

нографическая программа собора в Монреале во многом повторяет программы кафедрального собора в Чефалу и Палатинской капеллы. Как и в соборе в Чефалу, ввиду отсутствия купола смысловым центром является гигантский образ Христа Пантократора в конхе апсиды, под к-рым размещаются в неск. ярусов изображения Богоматери и архангелов, апостолов, святителей. Декорация пресбитерия также близка к мозаикам собора в Чефалу: в своде изображены Небесные силы, ниже — пророки и святые. У входа в пресбитерий на стенах над королевским и архиепископскими местами помещены 2 большие ктиторские композиции, повторяющие аналогичные сцены в ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо. С сев. стороны изображен коронуемый Иисусом Христом Вильгельм II, с южной — он же, коленопреклоненный, подносит модель собора Богородице. В целом мозаичная декорация собора в Монреале близ-

ка к ансамблю Палатинской капеллы. Здесь, также в главном нефе, помещен ветхозаветный цикл, новозаветный — в трансепте и вост. части собора. Сцены из кн. Бытие в клиростории главного нефа очень близки в деталях к аналогичным композициям из Палатинской капеллы. Очевидно, для их копирования использовались прориси, что не мешало мозаичистам при необходимости вводить дополнительные детали, а также второстепенных персонажей. В соборе в Монреале на огромной площади стен трансепта и боковых нефов потребовалось создать более развернутый новозаветный цикл, в который вошли отсутствующие в Палатинской капелле сцены чудес и притч, размещенные в боковых нефках. Сцены из Житий апостолов Петра и Павла также очень близки к аналогичным композициям в Палатинской капелле, только размещены иначе, не в боковых нефках, а в вост. части — в капеллах, посвященных первоверховным апостолам. В мозаиках собора в Монреале встречаются и некоторые иконографические темы, ставшие популярными в визант. искусстве XII в. Напр., тема Боговоплощения развивается здесь в представленных по центральной оси образах Богородицы с Младенцем и Христа Пантократора в конхе, Еммануила — во лбу алтарной арки, Престола уготованного — в своде вимы, Нерукотворного образа — напротив Еммануила на зап. арке вимы. То же значение имеет сопоставление образов Еммануила и Христа Ветхого денни в сводах боковых капелл. В программе собора в Монреале отражены и новейшие события из жизни Зап. Церкви (так, в ряду святителей в алтаре изображен Фома Бекет, канонизированный за неск. лет до создания мозаик), и некоторые аспекты церковно-политической деятельности кор. Вильгельма II (нижнюю часть зап. стены занимают сцены из Житий кампанских святых Каста, Кассия и Кастренсия; мощи последнего, вероятно, были перенесены в Монреаль и вложены в собор королем). Как и в Палатинской капелле, множество изображений святых в рост и погрудно в медальонах занимает свободные простенки, софиты арок, откосы проемов окон в алтарной части.

Несмотря на многочисленные разновременные поновления и реставрационные вмешательства, все 4 си-



Мозаика апсиды собора
Санта-Мария-Нуова в Монреале.
80-е гг. XII в.

цилийских ансамбля в целом хорошо сохранились. Эти памятники, представляющие образец взаимодействия визант. и зап. иконографических традиций и принципов монументальной декорации храма, принадлежат к числу произведений высокого художественного уровня. В этих мозаиках в разных вариантах нашли выражение доминирующие художественные концепции эпохи и отголоски предшествующих стилистических направлений, новые тенденции, дальнейшее развитие к-рых отразилось в мозаиках эпохи Вильгельма I и Вильгельма II. В мозаиках 40-х гг. XII в. господствует классическая тенденция, наиболее ярко проявившаяся в искусстве комниновского периода в мозаиках мон-ря Дафни (кон. XI — нач. XII в.) и продолжавшая существовать вплоть до конца столетия. Особенно четко приверженность классическим идеалам прослеживается в гармоничных, уравновешенных образах ц. Санта-Мария-дель-Аммиральо: спокойные позы, правильные пропорции, благородные лица с тонким рисунком черт, невозмутимым выражением и задумчивым взглядом, мягкая пластическая моделировка драпировок, светлые нежные краски. В мозаиках пресбитерия Палатинской капеллы и апсиды кафедрального собора в Чефалу к классической основе добавлена большая сухость, плоскостность, графическая стилизация. Эти тенденции наметились в к-польском искусстве еще в 1-й четв. XII в., а во 2-й четв. столетия получили широкое распространение (мозаика с изображением семейства Комни-

нов на южной галерее Св. Софии К-польской, 1118–1122; мозаика Гелатского мон-ря, Грузия, ок. 1130; фрески Преображенского собора Мирожского мон-ря в Пскове, ок. 1140, и др.). Активизация движений и мимики персонажей, увеличение яркости и контрастности цвета, замена пластической моделировки лиц и фигур условным световым рисунком — все это привело в 3-й четв. XII в. к сложению т. н. динамического стиля (фрески ц. вмч. Пантелеимона в Нерези, 1164, и др.). К умеренному варианту динамического стиля принадлежат мозаики пресбитерия кафедрального собора в Чефалу и зап. части Палатинской капеллы. Сходство ряда мотивов с подобными мотивами в др. произведениях этого круга свидетельствует о непосредственном знакомстве мастеров с новшествами в к-польском искусстве. Мозаики собора в Монреале по стилю заметно отличаются от предшествующих ансамблей и не связаны преемственностью с визант. искусством; только небольшая их часть может быть атрибутирована артелям, работавшим над более ранними ансамблями. Видимо, из К-поля прибыли мастера, которые владели новыми формами появившегося в посл. десятилетия XII в. позднекомниновского стиля. В мозаиках собора в Монреале присутствуют все характерные черты нового стиля: сильная графическая стилизация, активный световой рисунок, динамичный ритм композиций. Приспособляясь к непривычной для них архитектуре, мастера заполняли большие ровные поверхности стен огромного собора многочисленными деталями, что соответствовало характеру позднекомниновских композиций. При этом, как и в мозаиках эпохи кор. Вильгельма I, в движениях персонажей, в выражениях их лиц чувствуется гораздо большая сдержанность, чем во мн. др. произведениях позднекомниновского искусства. В целом в мозаиках собора в Монреале преобладает спокойная и торжественная интонация, соответствующая величию архитектуры и грандиозности замысла.

В нише над южным порталом Палермского собора сохранилась еще одна мозаика кон. XII в. Богородица с Младенцем восседает на троне, по сторонам изображены поклоняющиеся Ей архангелы с орудиями Страстей. Это один из самых ранних

примеров иконографии «Богоматерь Страстная» наряду с фреской 1192 г. в ц. Панагии-Аракос близ Лагудеры на Кипре. Вопрос о том, мог ли этот образ быть частью мозаичной декорации, исполненной вскоре после возведения собора архиеп. Гуальтьеро Оффамильо (1169–1194), остается дискуссионным (О. Демус, М. Андалоро).

Еще 3 мозаичных ансамбля XII в. светского характера сохранились в Палермо: в Палаццо-делла-Дзиза, в большом зале Торре-Пизана и в т. н. зале Рожера в Палаццо-деи-Норманни (Палаццо-Реале). Ансамбли близки по репертуару декоративных мотивов и техническим приемам и могут быть отнесены к произведениям мастерской, к-рая создала мозаики западной стены Палатинской капеллы в период правления кор. Вильгельма I.

Вторая группа визант. мозаик XI–XII вв. на территории И. находится в Венеции, Равенне и Триесте. Ведущую роль в развитии искусства в регионе в этот период играла Венеция. С IX в. она постепенно превращалась в богатую торговую республику, независимую от Византии. В 829 г. сюда были перенесены из Александрии мощи ап. Марка — реликвии, утвердившие и повысившие статус Венеции, к-рая в отличие от Рима и К-поля не имела собственной античной и раннехрист. традиции. В сер. XI в. началось строительство нового собора Сан-Марко, изначально дворцовой церкви дожа, ставшего центром религ. и общественно-политической жизни города. Размеры собора были грандиозны и отражали возросшие амбиции Венеции, постепенно становившейся «владычицей морей». Торговля с Византией способствовала непрерывности культурных связей. Образцом для собора, в к-ром хранились мощи ап. Марка, стала 5-купольная ц. св. Апостолов в К-поле, для ее украшения были приглашены архитеп. визант. мозаичистов.

Источники называют неск. венецианских церквей, украшенных мозаиками, но немногие из них сохранились. Археологами были обнаружены многочисленные фрагменты мозаик в монастырской ц. св. Николая на Лидо (1043). Сохранились мозаики 1-го этапа работ в Сан-Марко и в базилике на о-ве Торчелло, относящиеся ко 2-й пол. XI — нач. XII в. К этим памятникам по стилю и тех-



Богоматерь с Младенцем. Апостолы. Мозаика центральной апсиды ц. Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло. Посл. треть XI в.

нике близки фрагменты мозаик кафедрального собора (Санта-Ресурреционе) в Равенне (1112) и декорация 2 апсид собора Сан-Джусто в Триесте. Все эти ансамбли выполнены связанными друг с другом бригадами греч. мастеров.

Базилика Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло, возведенная в VII в. и перестроенная в нач. XI в., в посл. трети того же столетия была украшена мозаиками. В главной апсиде



Христос Пантократор, архангелы Михаил и Гавриил, святители Григорий, Мартин, Амвросий, Августин. Мозаика юж. апсиды ц. Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло. Посл. треть XI в.

в конхе размещается фигура Богоматери с Младенцем. В нижнем ярусе представлен ряд апостолов, что отличается от визант. практики того времени и, возможно, отражает желание заказчиков следовать каким-то ранним образцам; отсутствие в ряду евангелистов Марка и Луки соответствует западной, а не

вост. традиции. По сторонам апсиды располагается «Благовещение», а в щипце вост. стены было «Вознесение», утраченное в XIX в. (сохр. лики Христа и 2 ангелов, Провинциальный музей, Торчелло). Мозаики диаконника включают образы тронного Пантократора с архангелами Михаилом и Гавриилом и 4 святителей (Григория, Мартина, Амвросия, Августина) в апсиде, а также изображение Агнца в медальоне с поддерживающими его 4 ангелами в своде пресбитерия. Декорация пресбитерия полностью повторяет композицию из Сан-Витале в Равенне (546–547). В базилике на о-ве Торчелло, очевидно, работали те же мозаичисты, к-рые на рубеже XI и XII вв. реставрировали мозаики ц. Сан-Витале. Декорация зап. стены разделена на неск. регистров: сверху располагается «Распятие», ниже — «Сшествие во ад» с архангелами Михаилом и Гавриилом по сторонам, далее — развернутая композиция «Страшный Суд». Иконография этих сцен отвечает византийской традиции. «Страшный Суд» в базилике на о-ве Торчелло является наиболее ранним сохранившимся изображением на этот сюжет в византийской монументальной живописи и находит ближайшие параллели среди памятников кон. XI в. (миниатюры из Четвероевангелия (Paris. gr. 74)) и нач. XII в. (икона из мон-ря вмц. Екатерины на Синае).

Мозаики базилики Санта-Мария-Ассунта, относящиеся к посл. трети XI в., представляют собой продолжение традиции позднемакедонского периода. Монументальные фигуры крупных пропорций, сильная схематизация в рисунке драпировок и лиц, отрешенные суровые выражения лиц и застывшие взгляды — все эти черты сопоставимы с теми, что можно видеть на мозаиках мон-ря Осиос-Лукас (30–40-е гг. XI в.), собора Св. Софии в Киеве (40-е гг. XI в.) и др. По сравнению с памятниками, продолжающими традиции т. н. аскетического направления во 2-й пол. XI — нач. XII в., венецианские мозаики отличаются близостью к первоисточнику. Ближайшими аналогами мозаик 1-го этапа работ в базилике Санта-Мария-Ассунта являются современные им ранние мозаики Сан-Марко, а также 2 других североитальянских памятника — мозаики кафедрального собора в Равенне и собора Сан-Джусто в Триесте.



*Страшный Суд.
Мозаика зап. стены ц. Санта-
Мария-Ассунта на о-ве Торчелло.
Посл. треть XI в.*

В посл. трети XII в. была проведена реставрация мозаик, не изменившая программу в целом, но затронувшая отдельные участки декорации. Были переделаны лики некоторых апостолов и полностью фигура Богородицы Одигитрии в центральной апсиде, «Благовещение» и «Вознесение» (ныне утрачено), части «Страшного Суда» (взвешивание душ, верхняя часть сцены «Море отдает мертвых»), а также лю-



*Пресв. Богородица.
Мозаика базилики Урсина. 1122 г.*

нета с образом Богородицы над выходом из базилики. Повновления были выполнены греческими мастерами (вероятно, теми же, что работали в это время в соборе Сан-Марко) в типичном позднекомниновском

стиле. В значительно большей степени мозаики зап. стены пострадали от реставрации XIX в., когда было полностью переделано «Распятие» (кроме лика Богородицы), большая часть «Сошествия во ад» (кроме голов) и архангелы по сторонам, верхние части фигур апостолов на престолах в левой части композиции и почти все апостолы справа. Тем не менее ансамбль мозаик базилики Санта-Мария-Ассунта сохранил единство и целостность замысла. Сокращенная и содержательно насыщенная иконографичес-



*Богородица на престоле
с предстоящими архангелами.
Апостолы. Мозаика апсиды
собора Сан-Джусто в Триесте.
Кон. XI — нач. XII в.*

кая программа, не имевшая прямых аналогов ни в западном, ни в византийском искусстве, выстроена очень логично вокруг 2 взаимосвязанных тем — Боговоплощения и спасительной крестной Жертвы Иисуса Христа. Несмотря на наличие нек-рых зап. элементов, вся декорация храма имеет визант. характер, как и стиль мозаик обоих этапов работ.

Кафедральный собор Равенны, возведенный еп. Урсом в 1-й четв. V в. (известный также как базилика Урсина) и разрушенный в 1734 г., был украшен мозаиками в 1112 г. На рисунке XVIII в. можно видеть программу декорации апсиды собора. Конху занимала монументальная композиция «Сошествие во ад», дополненная сценами явлений ангелов у пустого гроба женам-мироносицам и апостолам. В среднем ярусе в простенках между окнами располагались 4 фигуры в рост: св. Барбадиан, Богородица Оранта, св. Иоанн Предтеча и св. Урсин; этот ряд фигур фланкировали 2 сцены из Жития св. Аполлинария, еп. Равенны, а в нижнем ярусе размещались фигуры св. Аполлинария и его преемников на Равеннской кафедре. От этой декорации сохранилось 6 фрагментов в Архиепископском музее

Равенны: фигура Богородицы Оранты, лики святых Барбадиана и Урсина, ап. Петра, св. Иоанна Предтечи и еще одного святого, возможно, ученика св. Аполлинария.

Собор Сан-Джусто (св. Иуста) в Триесте представляет собой соединенные в XIV в. 2 ранее построенных храма, собственно старый собор и мартирий св. Иуста сер. XI в. Обе апсиды собора украшены мозаиками рубежа XI и XII вв. В апсиде капеллы Сан-Джусто помещен образ Иисуса Христа с мучениками Иустом и Сервулом, в главной апсиде — Богородица на престоле с поклоняющимися архангелами (в конхе) и 12 апостолов (в ниж-

нем ярусе). Присутствие образов мучеников, чьи мощи хранились в Триесте, и апостолов в нижнем ряду главной апсиды —

черты, отражающие местную специфику и, вероятно, подсказанные мастерам заказчиками. Стиль мозаик Триеста отличается от др. произведений этой группы большей близостью к классическому направлению в визант. искусстве рубежа XI и XII вв., что сказывается в несколько удлиненных пропорциях фигур, более изящном рисунке драпировок, в благородной утонченности обликов. По технике и нек-рым деталям мозаики Триеста ближе всего к образам св. покровителей Венеции в апсиде собора Сан-Марко, возможно, исполненных ок. 1094 г. По мнению исследователей (М. Мазон), работавшие в Триесте греческие мастера вряд ли прибыли сюда непосредственно из К-поля. Более вероятно, что для украшения собора был приглашен кто-то из мозаичистов, уже работавших в соборе Сан-Марко, поскольку именно Венеция была культурным центром всего региона.

Крупнейший мозаичный ансамбль И.— собор Сан-Марко в Венеции. Древнейшие мозаики, выполненные приезжими греч. мастерами в посл. трети XI в. (очевидно, до освящения собора в 1094), украшают портал, ведущий из нартекса в наос. По сторонам портала в нишах представлены

4 евангелиста, над ними — Богоматерь и др. 8 апостолов. Первоначально композицию портала мог завершить образ Пантократора в нише, замененный в XVI в. образом ап. Марка. Как иконография (включение апостолов Марка и Луки в число 12 апостолов вместо Иакова Младшего и Фаддея), так и стиль мозаик, продолжающий традиции позднемакедонского периода, византийские. В очень близкой манере выполнены мозаики апсиды: образы св. покровителей Венеции свт. Николая, апостолов Петра, Марка и свт. Ермагора в простенках между окнами и Пантократора в конхе апсиды (переделан в XVI в.). Возможно, мозаики апсиды были созданы чуть позже (ок. 1094 г. или на рубеже XI и XII вв.) др. греч. артелью. К числу древнейших мозаик собора принадлежат также фрагмент композиции «Положение во гроб» (ок. 1094), найденный под мраморной плитой на юж. столбе и 2 ангела в апсиде капеллы Дзен (вероятно, 1-я четв. XII в.). В нач. XII в. в том же монументальном и несколько схематичном стиле была начата декорация восточного (из 5) купола с фигурами пророков, размещенных вокруг центрального образа Еммануила в медальоне (переделан в XVI в.). В результате пожара 1106 г. или др. бедствия мозаики вост. купола были повреждены, и большая часть фигур (кроме 4 пророков) была сделана заново в посл. трети XII в.

После пожара и вплоть до посл. трети XII в. работы в соборе Сан-Марко велись местными мастерами, видимо, обученными греками. К 1-й пол. XII в. исследователи относят мозаики капелл Сан-Пьетро и Сан-Клементе, примыкающих к пресбитерию с севера и юга. В мозаиках капелл представлена «предыстория» Церкви Венеции. В северной изображены основание епископских кафедр в Аквилее и Александрии, «наследницей» к-рых считали Венецию, и дарование папой Пелагием привилегий епископу Градо — привилегий, тоже «унаследованных» Венецией. В юж. капелле представлено перенесение мощей ап. Марка и 2 сцены из Жития св. Климента. Тематика мозаик, имеющих столь конкретную политическую направленность, их нарративный характер, сходство некоторых композиционных решений с памятниками Равенны, большая схематичность и жесткость рисунка — все

это характерно для работы местных мастеров. Неск. артелей местных мастеров в 1-й пол.—сер. XII в. выполнили мозаики сев. и юж. куполов со сценами из Жития ап. Иоанна Богослова и с фигурами 4 местночтимых святых, а также композицию «Сошествие Св. Духа на апостолов» в зап. куполе. К этому же периоду в основном относится и обширный,



Интерьер собора Сан-Марко в Венеции

сильно поновленный евангельский цикл, который начинается в своде между вост. и центральным куполами, от «Благовещения» до «Преображения», и продолжается в южном своде центрального квадрата, от «Искушения» до «Омовения ног». В сев. своде и в трансепте изображен цикл чудес. Рядом со мн. евангельскими сюжетами в простенках размещены фигуры пророков. Судя по мозаикам евангельского цикла,



Сошествие Св. Духа на апостолов.

Мозаика зап. купола собора Сан-Марко в Венеции. 1-я пол.—сер. XII в.

избежавшим поновлений XVI и нач. XVII в., мастера могли использовать некий визант. образец, как полагает О. Демус, иллюстрированное Евангелие XI в.

Новый этап работы греч. мастеров в Венеции начался в посл. трети XII в. К этому времени относятся: переделка части мозаик базилики Санта-Мария-Ассунта на о-ве Торчелло; мозаичный образ Богородицы Одигитрии в апсиде ц. Санти-Мария-э-Донатто на о-ве Мурано; мозаика, некогда украшавшая апсиду ц. св. Киприана на о-ве Мурано (ныне в Потсдаме); ряд мозаик в соборе Сан-Марко, в т. ч. образы пророков в вост. куполе, «Вознесение» в центральном куполе, сцены Страстей Христовых и явлений Христа по воскресении в зап. своде центрального квадрата и в юж. своде западного. Все эти мозаики выполнены в позднекомниновском «динамичном» стиле, преобладавшем в столичном и провинциальном искусстве Византии в посл. трети XII в. К числу лучших по художественному качеству мозаик Сан-Марко принадлежит «Вознесение» с величественной фигурой возносящегося Христа во славе, облаченного в пронизанные золотым ассистом одеяния, и идущими по кругу апостолами. Их позы неустойчивы, жесты передают волнение, края одежд развеваются. «Вознесение Христа», одна из традиц. тем купольной композиции в визант. храмах, дополнено здесь чисто зап. элементом — персонализациями добродетелей и блаженств, расположенных под апостолами в простенках между окнами. Органично соединяя новейшие визант. и зап. черты, мозаика центрального купола собора Сан-Марко отражает этап зрелости венецианского искусства. Не отказываясь от визант. истоков и получив новый импульс

на рубеже XII и XIII вв., эта традиция стала развиваться самостоятельно. Продолжение и перера-

ботку местными мастерами позднекомниновского стиля можно видеть в сценах из Деяний св. апостолов, Жития Богородицы и детства Христа в трансепте и др.

После захвата К-поля крестоносцами в 1204 г. и присвоения Венецией визант. земель, богатств и свя-

тыть ее новый статус хозяйки значительной части Латинской империи нашел отражение в начатой грандиозной по масштабу работе по украшению собора Сан-Марко. В течение XIII в. мозаиками были покрыты все оставшиеся поверхности сводов, мн. части стен, а также своды и купола пристроенного в зап. части нартекса (с 20-х гг. XIII в.), ветхозаветные сюжеты к-рых были скопированы с миниатюр из греческой рукописи — «Коттоновского генезиса» (Lond. Brit. Lib. Cotton. Otho B. VI, кон. V — нач. VI в.). Вплоть до сер. XIII в. в мозаиках, выполненных венецианскими мастерами, чувствуется влияние византийского позднекомниновского искусства с его графичностью и сложными линейными ритмами драпировок; эти черты своеобразно сочетаются с тяготением к статичным, торжественным композициям, имеющим намеренно архаизирующий характер. В мозаиках 2-й пол. XIII в. нарастает повествовательный характер, увеличивается количество реалистических деталей, предпринимаются попытки изобразить 3-мерное пространство и объем. Эта тенденция, параллельная раннепалеологовскому стилю в Византии, в И. приводит к появлению искусства Проторенессанса в разных региональных вариантах.

Иконографическая программа собора Сан-Марко очень сложна. В ее основе лежат 2 главные темы: Божественное домостроительство спасения, последовательно раскрываемое в сюжетах главной апсиды, вост., центрального и зап. куполов, а также в евангельском цикле, и славное предназначение Венеции и ее Церкви, представленное в образах св. покровителей города, житийных циклах, изображениях исторических событий. На структуру декорации собора Сан-Марко повлияли мозаики ц. св. Апостолов в К-поле. Однако легшие в основу ансамбля визант. принципы монументальной декорации и конкретные образцы были переработаны, дополнены мн. зап. и местными элементами и использованы для создания совершенно уникального синтеза, воплотившего венецианский замысел.

В иконографии мозаичных ансамблей Сев. Италии влияние местной среды ощущается сильнее, чем в сицилийских памятниках. Еще более своеобразной, чем программа собора Сан-Марко, была декорация ка-



Христос Вседержитель.
Мозаика центрального купола
собора Сан-Марко в Венеции.
Посл. треть XII в.

федрального собора в Равенне; в соборах Сан-Джусто и Санта-Мария-Ассунта местная специфика присутствует в той же мере, что и визант. компоненты. Такое взаимодействие между приезжими греч. мастерами и заказчиками было возможно благодаря существованию достаточно развитой североитал. художественной традиции. Готовность местных художников воспринимать и переосмысливать визант. иконографию и стиль засвидетельствована и во мн. др. памятниках Сев. Италии, напр. во фресках крипты собора в Аквилее (1-я пол. XII в.), почти буквально воспроизводящих мн. детали мозаик собора Сан-Джусто и в целом близких к визант. традиции.

Однако стиль и техника всех памятников, созданных визант. мастерами в Сев. Италии, аналогичны манере и технике исполнения ансамблей, находящихся на территории собственно Византийской империи. Артели, работавшие на рубеже XI и XII вв. в Равенне, на о-ве Торчелло и в соборе Сан-Марко в Венеции, использовали много высококачественного камня и мрамора, а также очень широкую гамму оттенков смальты как в личном, так и в доличном. Характерно применение тессер разнообразной формы, что позволяет делать тональные переходы незаметными или, наоборот, выделять к.-л. части лица (глаза, скулы и др.). Очевидно, эти материалы мозаичисты привозили с со-

бой. Цена привозных материалов была высокой, за работу квалифицированных мастеров приходилось платить большие суммы, необходимо было развивать ремесло мозаики на местах. Следующие поколения, особенно те, кому пришлось пополнять мозаиками обширные поверхности сводов собора Сан-Марко, неизбежно шли по пути упрощения как стиля, так и техники. Сокращается палитра, используются более крупные и простые по форме тессеры, рисунок становится менее тщательным. В этом, упрощенном, стиле местными мастерами в соборе Сан-Марко была исполнена большая часть мозаик XII в. Работы визант. артели, датируемые посл. третью XII в., отличаются высоким художественным качеством (использованы тессеры разнообразных форм, смальта ярких и насыщенных цветов, отличающаяся от той, что применялась в мозаиках рубежа XI и XII вв.). Однако за это время в Венеции не только появились свои мозаичисты, но и было налажено собственное производство смальты, что стало залогом успешного развития местной традиции искусства мозаики в XIII в.

Лит.: *Andreescu I.* Torcello III: La chronologie relative des mosaïques pariétales // DOP. 1976. Vol. 30. P. 247–341; *eadem (Andreescu-Treadgold I.)*. Les mosaïques de Torcello et de Saint-Marc, problèmes d'ateliers et d'iconographie // Mosaïque, trésor de la latinité des origines a nos jours / Sous la dir. de H. Lavagne, E. de Balanda, A. Uribe Echeverría. P., 2000. P. 235–238; *Pasi S.* Osservazioni sui frammenti del mosaico absidale della basilica Ursiana // Felix Ravenna. 1976. Vol. 111/112. P. 213–239; *Rizzardi C.* Mosaici altoadiatici: Il rapporto artistico Venezia-Bisanzio-Ravenna in età medievale. Ravenna, 1985. (Biblioteca di «Felix Ravenna»; 1); *idem.* La decorazione musiva: Torcello e la cultura artistica mediobizantina // Torcello: Alle origini di Venezia tra Occidente e Oriente / A cura di G. Caputo, G. Gentili. Venezia, 2009. P. 60–85; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. Т. 1. С. 114–121; *Demus O.* The Mosaic Decoration of San Marco, Venice. Chicago; L., 1988; *idem.* The Mosaics of Norman Sicily. N. Y., 1988; *Kitzinger E.* Mosaic Decoration in Sicily under Roger II and the Classical Byzantine System of Church Decoration // Italian Church Decoration of the Middle Ages and Early Renaissance: Functions, Forms and Regional Tradition / Ed. W. Tronzo. Bologna, 1989. P. 147–165; *idem.* The Mosaics of St. Mary's of the Admiral in Palermo. Wash., 1990; *idem.* I mosaici del periodo Normanno in Sicilia. Palermo, 1992–2000. 6 t.; *Andaloro M.* La Cattedrale della memoria // La Cattedrale di Palermo / A cura di L. Urbani. Palermo, 1993. P. 55–66; *Novara P.* La Cattedrale di Ravenna: Storia e archeologia. Ravenna, 1997; *Tronzo W.* The Cultures of His Kingdom: Roger II and the Cappella Palatina in Palermo. Princeton, 1997; *Попова О. С.* Византийское искусство в Италии: Мозаики Торчелло // ВВ. 2000. Т. 59.

C. 152–165; *Mason M.* Il complesso cattedrale di S. Giusto a Trieste e la sua decorazione musiva: La genesi degli edifizii medievali in una prospettiva storica // S. Giusto e la tradizione martiriale tergestina nel XVII centenario del martirio di S. Giusto e per il Giubileo d'oro sacerdotale di Mons. Eugenio Ravignani, Vescovo di Trieste / A cura di G. Cuscito. Trieste, 2005. P. 311–342; *Polacco R.* Lo stile dei mosaici medievali di Venezia // Venezia e Bisanzio: Aspetti della cultura artistica bizantina da Ravenna a Venezia (V–XIV sec.) / A cura di C. Rizzardi. Venezia, 2005. P. 455–477; *Valenzano G.* Le pitture della cripta di Aquileia // *Ibid.* P. 479–511.

А. В. Захарова

Скульптура. VIII–XII вв. Общая характеристика. Своеобразие итал. скульптуры обеспечили сильное воздействие античного прошлого и тесные связи с другими странами. Расцвет романской скульптуры начался в И. ок. 1100 г. С XI в. на территории Сев. Италии было значительным влияние скульпторов Прованса и Лангедока, проникавшее «французским путем» через Парму, Пьяченцу, Феррару. На юге И. и на Сицилии заметно смешение визант., провансальских, аквитанских, ломбардских и араб. влияний. При разнообразии направлений на полуострове не было такого количества региональных школ, как во Франции. Большую роль здесь играли мастерские известных скульпторов. Итал. мастера чаще, чем в др. странах Европы, оставляли подписи на фасадах храмов и на предметах литургического назначения. Вероятно, это связано с иным социальным статусом скульпторов, которые не принадлежали к монахам и обладали личностной свободой как граждане городов-республик, появившихся в И. уже в XI в. До наст. времени дошли имена Вилджелимо, Никколо, Бенедетто Антеами, работавших на севере И., Баризано да Трани и Одеризио да Беневенте — на юге, а также тосканских мастеров Гульельмо, Бонамико, Бонанно Пизано и братьев Груамонте и Адеодато.

Романские мастера И. украшали рельефами капители в клуатрах и интерьерах храмов, однако больших ансамблей, подобных французским (напр., таким, как церкви Сен-Лазар в Отёне и Сент-Мадлен в Везле, Бургундия), здесь создано не было. На Апеннинском п-ове (особенно на юге) часто встречались скульптурно оформленные кафедры и троны, а также бронзовые двери. Главным объектом украшения являлся портал. Распространенная композиция, сложившаяся на севере, представляла

собой портик-киворий с 2-скатной кровлей и колоннами, установленными на спины львов. Также на львов, терзающих жертву, могли опираться пяты архивольта тимпана. Часто украшалась только архитравная балка, архивольт и наличник дверей, а поле тимпана оставалось пустым или заполнялось живописью (ц. Сан-Сальваторе в Лукке, обл. Тоскана; собор Санта-Джустина-э-Санта-Мария-Ассунта в Пьяченце, обл. Эмилия-Романья).

Самой распространенной в декорации тимпана являлась сцена с Иисусом Христом во славе в окружении символов евангелистов (ц. Сан-Леонардо-ди-Сипонто, обл. Апулия, или церковь аббатства в Нонантоле, обл. Эмилия-Романья). Со 2-й пол. XII в. скульпторы все чаще начали обращаться к образу Богородицы с Младенцем на троне (правый портал западного фасада церкви аббатства Сан-Клементе-а-Казаурья, обл. Абруццо; кон. XII в.). Часто тимпан украшала фигура святого (аббатство Сан-Клементе; собор Сан-Джорджо-Мартире в Ферраре, ок. 1135; ц. Сан-Дзено в Вероне, ок. 1138). В храмах Сан-Микеле-Маджоре в Павии (обл. Ломбардия; нач. XII в.) и Сан-Пьетро в Сполето (обл. Умбрия; XII в.) рельефами украшен практически весь фасад. Итал. мастера редко обращались к теме Страшного Суда (напр., «Взвешивание душ» в тимпане ц. Сан-Бьяджо в Талиньяно, обл. Эмилия-Романья; кон. XII — нач. XIII в.) в отличие от др. европ. мастеров.

Влияние античного наследия в скульптуре особенно заметно во 2-й пол. XI–XII в. как в орнаментальных мотивах (листья аканфа, мифологические существа в зарослях, знаки зодиака), так и в фигуративных изображениях (естественные пропорции, спокойные жесты, антикизирующие драпировки). Благодаря мастерским Вилджелимо (1-я четв. XII в.), Никколо (сер. XII в.) и Бенедетто Антеами (кон. XII — нач. XIII в.) классическая манера распространилась по всей И. и осталась ведущей.

Дороманский период. В итал. скульптуре дороманского периода преобладала лангобардская стилистика, ярким примером которой является алтарь кор. Ратхиса из ц. Сан-Мартино в Чивидале-дель-Фриули (737–744), изготовленный из единого блока «истринского камня» (известняка с п-ова Истрия) и украшенный с 4 сторон мраморными релье-

фами. На лицевой стороне изображен Иисус Христос между 2 серафимами в мандорле, несомой 4 ангелами. Справа, на торцовой стороне, — «Поклонение волхвов», слева — «Встреча Марии и Елисаветы». На



Встреча Марии и Елисаветы.
Рельеф алтаря кор. Ратхиса. 737–744 гг.
(Музей диоцеза, Чивидале-дель-Фриули)

оборотной стороне — 2 креста по сторонам квадратной ниши и розетки. Изображения выполнены в низком рельефе, словно имитирующем резьбу по дереву. Складки одежд проработаны в виде параллельных желобков с полукруглым завершением, прямыми или диагональными насечками. Любое изображение, в т. ч. человеческие фигуры, геометризуются, пропорции тел искажаются, лица напоминают архаичные маски с грозным выражением за счет опущенных уголков губ и расположенных близко к переносице глаз. Лангобардские черты проявляются в «боязни» пустого пространства и в композиции, каждому персонажу отведено определенное место согласно небесной иерархии. Данные приемы стали основой т. н. архаизирующего направления в романской пластике на территории И.

Примером классического направления в дороманской итальянской скульптуре может служить стукковый рельеф в оратории Санта-Мария-ин-Валле (Темпьетто) в Чивидале-дель-Фриули. На зап. стене по сторонам полуциркульного окна помещены фигуры 6 св. жен в высоком рельефе. Стройность пропорций, манера проработки лиц и рук, драпировок одежд, величавость и красота образов свидетельствуют о сильном влиянии искусства Византии, в частности изделий из слоновой кости. Время создания рельефов до сих пор вызывает дискуссию. Их да-

тируют то периодом правления лангобардов, то каролингской эпохой, то XI в. (подробнее см.: *Storia dell'arte italiana*. Torino, 1983. Pt. 2. Vol. 1. P. 90).

Киворий базилики Сант-Амброджо в Милане (X в.) продолжает традицию классического направления уже в ранний романский период. Его фасады украшены стукowymi рельефами. На зап. фасаде изображены композиции «*Traditio legis*» и «*Traditio clavis*»; на южном — сцена возведения в сан блж. Амвросия Медиоланского, по сторонам которого склонились мученики Гервасий и Протасий. В центре сев. фасада изображена Богородица в образе Матери-Церкви, по сторонам — 2 жен. фигуры в молитвенной позе. Спокойные, симметричные композиции, гармонично вписанные в поле тимпана, предвосхищают монументальную декорацию порталов зрелой романики.

На севере И. сохранились образцы раннероманской скульптуры, принадлежащей к лангобардской изобразительной традиции: капители X в. в криптах церквей Санта-Мария-дель-Поло в Виджевано (обл. Ломбардия) и Сан-Савино в Пьяченце (обл. Эмилия-Романья). В последней церкви капители покрыты геометрическим и растительным орнаментом; на одной сохранилось изображение полуфигур атлантов с суровыми лицами-масками. К кон. XI в. скульптура эволюционировала в сторону большей объемности, выразительности силуэта, декоративности поверхности и сюжетного многообразия. Капители в нефе и атриуме базилики Сант-Амброджо в Милане (ок. 1090) с парными изображениями львов, грифонов, быков, со сценами охоты сохраняют связь с лангобардскими рельефами.

Сев. Италия. Главными центрами романской скульптуры Сев. Италии были совр. области Эмилия-Романья и Ломбардия, влияние которых распространялось на соседние Венецию (Венето), Пьемонт, Марке. В этом регионе выделялись архаизирующее направление, восходящее к лангобардскому искусству, и классицизирующее, сформировавшееся под воздействием памятников в стиле рельефов кивория из ц. Сант-Амброджо в Милане (X в.), а также мастерской аббатства Сен-Сернен в Тулузе (Франция).

Ключевой фигурой в истории романской скульптуры в И. являлся



ла оформлены вертикальными панно с фигурами пророков под арками. Ви-

*Сотворение Адама и Евы.
Грехопадение.
Рельеф зап. фасада собора
Сан-Джиминьяно в Модене.
Между 1099 и 1106 гг.
Мастер Вилиджелмо*

мастер Вилиджелмо, работавший в кон. XI — нач. XII в. на строительстве собора в Модене вместе с архит. Ланфранко. Между 1099 и 1106 гг. он создал рельефы фасада со сценами из кн. Бытие. Об авторстве Вилиджелмо свидетельствует надпись, оформленная в виде памятной плиты, к-рую поддерживают пророки Енох и Илия. Над левым порталом помещен фриз со сценами «Сотворение Адама», «Сотворение Евы» и «Грехопадение»; слева от центрального портала — «Бог обличает прародителей в послушании», «Изгнание из рая», «Труды Адама и Евы». Панель справа от центрального портала посвящена истории Каина и Авеля («Жертвоприношение», «Убийство Авеля», «Господь обличает Каина»). Над правым порталом расположены сцены «Убийство Каина Ламехом», «Ноев ковчег», «Ной выходит из ковчега». Сцены отделены друг от друга



*Рельеф портала церкви в Нонантоле.
Ок. 1117 г. Мастер Вилиджелмо*

колоннами, а над головами персонажей помещена аркада, все вместе напоминает композицию раннехристианских саркофагов. Внутренние поверхности опор центрального порта-

лиджелмо выполнил также киворий, алтарь и летнер внутри собора, фраг-

менты которых позже использовали для украшения фасада (*Barral i Altet, Avril, Gaborit-Chopin*. 1982. P. 56).

В манере изображения мастером Вилиджелмо тонких складок-защипов и причесок заметно знание «школы» Лангедока, однако он отказался от экспрессивной порывистости движений, выразительной деформации фигур, сложного, декоративного рисунка силуэтов, свойственных южнофранцузской манере. Устойчивость фигурам придает спокойный, замкнутый силуэт расширяющихся книзу плащей (гиматиев). Жесты скупы и основательны. Персонажи узнаваемы по характерному удлинённому лицу с тяжелой нижней частью, носу с горбинкой, своеобразному очертанию губ, придающему лицу суровое выражение. Все эти приемы придают образам торжественность и величавость. Позднеримский прием организации композиции горизонтального формата с помощью аркады на заднем плане, отсутствие лангобардского орнамента, использование римских мотивов и изобразительных приемов в рельефах ставят творчество Вилиджелмо во главе антикизирующего направления романской скульптуры И.

Портал Пескерия (рыбного рынка) на северном фасаде собора Модены был оформлен в нач. XII в. мастером, находившимся под влиянием Вилиджелмо: на архивольте помещены сцены из рыцарского цикла о кор. Артуре, а на архитраве — иллюстрации к басням. Стиль рельефов более динамичный и декоративный. Княжеский портал на южном фасаде выполнен также одним из учеников Вилиджелмо и посвящен истории Моденского еп. Джиминьяно. В сценах много действия, они не столь монументальны и торжественны, как у главного мастера.

Ок. 1117 г. Вилиджельмо со своей мастерской работал над декором портала монастырской церкви в Нонантоле (обл. Эмилия-Романья). Мраморный наличник дверей украшают прямоугольные сцены с парами фигур святых или пророков под арками. В центре тимпана изображена величественная фигура Иисуса Христа на троне в окружении архангелов и символов евангелистов в медальонах. Четыре фигуры пророков на фасаде собора Санта-Мария-Ассунта в Кремоне (обл. Ломбардия) выполнены между 1107 и 1117 гг. учеником Вилиджельмо или его мастерской (Ibid. P. 58). После 1120 г. произведения мастера не встречаются.

Параллельно с мастерской Вилиджельмо в городах Сев. Ломбардии работали мастера-комачини из района оз. Комо. Их несколько архаичную стилистику с обилием орнаментальных мотивов называют «манерой комачини» (или комасков — Ibidem). Главным центром их деятельности в нач. XII в. стала Павия. Фасад ц. Сан-Микеле-Маджоре покрыт фризами с фантастическим звериным орнаментом, со сценами охоты, сражений и сценами из повседневной жизни, к-рые не связаны между собой единым замыслом. На фоне небольших, плоскостных изображений выделяются суровые и величественные фигуры арх. Михаила в тимпанах и над архивольтами. Портал ц. Сан-Феделе в Комо («портал дракона»; кон. XI — нач. XII в.) оформлен мастерами-комачини в плоскостной, архаичной манере с хаотичной композицией, отсутствием пустого пространства, разномасштабностью персонажей. На левом откосе изображена сцена «Прор. Даниил во рву львином», справа от нее — дракон.

После землетрясения 1117 г. в крупных городах региона отстраивались и ремонтировались соборы. На этот период приходится деятельность одного из главных романских скульпторов И., Никколо, работавшего между 1122 и 1139 гг. Он сложился как мастер под рук. Вилиджельмо на строительстве собора в Модене, работал в Пьяченце, Ферраре и Вероне. Правый портал собора в Пьяченце — первая точно датированная работа Никколо (1122). Тимпан оставлен пустым; на архитравной балке изображены сюжеты земной жизни Иисуса Христа, обрамленные арка-

дой: «Принесение во храм», «Бегство в Египет», «Крещение» и 3 композиции «Искушение Христа». Персонажи плотно заполняют пространство, опоры не являются жесткими границами композиции. Фигуры с большими круглыми головами на коротких шеях имеют простые, лаконичные очертания. Для проработки зрачков, уголков губ мастер использовал бурав. По сравнению с Вилиджельмо в рельефах Никколо больше динамики, декоративности в трактовке деталей.

Ок. 1135 г. Никколо работал над рельефами фасада собора Сан-Джорджо-Мартире в Ферраре. Фасад разделен на 3 части, в каждой — по portalу; в XIII в. он был дополнен аркадами, нишами и окнами-розамми. В тимпане центрального портала — изображение битвы вмч. Георгия со змеем, всадник на коне занимает все поле тимпана. Рельефы архитрава иллюстрируют тему Воплощения и схожи с работами мастера в соборе Пьяченцы. В Ферраре Никколо придумал необычное решение для размещения рельефов с одиночными фигурами на откосах центрального портала: в опоре квадратного сечения мастер сделал подобие ниши, куда и поместил фигуру. Такой же прием декорирования пытались использовать раннеготические скульпторы Сен-Дени и Шартра, но их поиски остались в рамках



стилистической оригинальностью декора капителей, выполненных из мрамора, но покрытых черной краской в эпоху позднего

*Св. Георгий побеждает змея.
Рельеф тимпана
центрального портала собора
Сан-Джорджо в Ферраре.
Ок. 1135 г. Мастер Никколо*

романского рельефа, т. к. фигуры, часть каменного блока, находятся как бы внутри опоры, а не выступают из нее как статуи-колонны.

Этот прием был повторен Никколо в соборе Вероны, где он ок. 1138–1140 гг. оформил тимпан и правый откос западного портала ц. Сан-Дзено (1124–1178), о чем свидетельствует надпись. Над внешним архиволь-

том помещены фигуры ап. Иоанна Богослова (слева) и св. Иоанна Предтечи (справа). В центре тимпана — свт. Зинон Веронский в епископском облачении попирает диавола. Справа от него — скачущие верхом веронские рыцари, слева — пешие воины, к-рых он благословляет. Композиции на архитравной балке посвящены чудесам свт. Зинона, еп. Вероны: изгнание беса из дочери имп. Галлиена и спасение возницы, чья повозка упала в реку. Правый откос оформлен сюжетами кн. Бытие (сотворение животных, сотворение Адама, сотворение Евы, грехопадение, изгнание из рая, труды Адама и Евы). Каждая сцена квадратного формата обрамлена широкой орнаментированной рамой, а персонажи помещены на фоне растительного орнамента. В нижнем ярусе правой панели портала изображена сцена охоты кор. Теодориха, к-рого олень заманивает в ад. Сцены из НЗ слева от портала созданы мастером Гульельмо, возможно учеником Никколо. Обнаженные тела Адама и Евы выполнены Никколо мягче и пластичнее, чем Вилиджельмо в Модене. У персонажей спокойное, умиротворенное выражение лиц. В сценах сотворения меньше схематизма и отстраненности, больше мягкости и теплоты.

Клуатр ц. Сант-Орсо в Аосте (ок. 1133) выделяется из произведений Североитальянского региона сти-

листической оригинальностью декора капителей, выполненных из мрамора, но покрытых черной краской в эпоху позднего

*Св. Георгий побеждает змея.
Рельеф тимпана
центрального портала собора
Сан-Джорджо в Ферраре.
Ок. 1135 г. Мастер Никколо*

средневековья. Помимо растительных и зооморфных мотивов капители украшают назидательные сцены на сюжеты басен

Эзопа, истории Иакова, фигуры ветхозаветных пророков, евангельские сюжеты, сцены из Жития основателя мон-ря св. Орсо. Негроидный тип лиц с широкими носами и пухлыми губами придает персонажам экзотический вид. Капители считаются творением местных мастеров, не отражающим к.-л. влияний (Ibid. P. 60), однако динамичность компо-



Сцены из кн. Бытие. Охота кор. Теодориха.
Рельеф зап. портала ц. Сан-Дзено в Вероне.
1138–1140 гг. Мастер Никколо

зиций и типы лиц имеют много общего с капителями клуатра базилики Нотр-Дам-де-ла-Дорал в Тулузе (ок. 1120–1130, 2-я мастерская, Музей августинцев, Тулуза). Некоторые исследователи видят в Сант-Орсо влияние бургундского искусства Альпийского региона, с которым совр. обл. Валле-д'Аоста была связана политически (Decker. 1958. P. 55).

Во 2-й пол. XII в. на территории совр. Эмилии-Романьи работал мастер-комачини Ансельмо да Кампьюне, к-рый стоял во главе артели комачинских мастеров, украсивших собор в Модене с 1160 по 1175 г. В трансепте да Кампьюне принадлежат рельефы арки над входом в крипту. Мастерская трудилась над оформлением объединенных в одно целое кафедры и летнера, отделяющих неф от хора (Enciclopedia dell'Arte Zanichelli. Bologna, 2004. P. 42). Фризообразное расположение фигур, трактовка драпировок и одежды свидетельствуют о знакомстве мастера с искусством Прованса, а также с ранним творчеством Бенедетто Антелами. Манера проработки скульп, глаз, носогубных складок указывает на раннеготические влияния (Barral i Altet, Avril, Gaborit-Chopin. 1982. P. 60).

В 3-й четв. XII в. центр новых поисков в романской скульптуре переместился в Лоди (обл. Ломбардия) и Пьяченцу (обл. Эмилия-Ро-

манья). Характерный пример поздне-романской скульптуры Сев. Италии — рельефы портала собора в Лоди (посл. четв. XII в.): в тимпане — Иисус Христос на троне с Богоматерью и свт. Вассианом, еп. Лавдийским, по сторонам; на мраморных откосах — праотцы Адам и Ева. Фигуры «врезаны» в опору, поддерживающую архитравную балку над дверью, и трактованы как атланты, несущие архитектурную декорацию. Такие элементы, как перекрещенные ноги, ладонь, подпирающая щеку, напоминают о скульптуре Лангедока, но по манере исполнения к ним ближе образы архангелов с портала церкви аббатства Сен-Жиль-дю-Гар (Прованс, Франция). В Лоди заметны отказ от спокойной, классической манеры и поиск экспрессивных средств выразительности. В интерьере собора в Пьяченце интересна группа капителей (ок. 1170) с сюжетами на тему профессиональной жизни цехов, к-рые финансировали строительство этой части собора.

Тоскана. На романских скульпторах Тосканы и др. областей Центр. Италии большое влияние оказал мастер Гульельмо. В его произведениях нашли сочетание влияния искусства Прованса и творческой переработки художественных идей поздней античности. В 1159–1162 гг. он выполнил кафедру со сценами из НЗ для собора в Пизе, к-рая в XIII в. была перевезена в собор Санта-Мария в Кальяри (о-в Сардиния). Гульельмо считается вдохновителем классического направления в романской пластике Тосканы, к-рое распространилось в Пизе, Лукке, Пистое и Вольтерре.

Под влиянием Гульельмо и скульптуры Прованса находился мастер Груамонте, к-рый вместе с братом Андреа работал в Пистое во 2-й пол. XII в. В 1166 г. они украсили сценами «Волхвы у Ирода» и «Поклонение волхвов» архитравную балку центрального портала ц. Сант-Андреа, а на архитравной балке ц. Сан-Джованни-Фуорчивитас выполнили сцену «Тайная вечеря» (произведение подписано, но не датировано). Апостолы восседают за столом во фронтальных застывших позах. Каждая фигура словно выделена параллельными параболическими складками скатерти, к-рые повторяют рисунок драпировок на гиматиях. По сравнению с одноименной сценой на кафедре, выполненной Гульель-

мо, композиция выглядит монотонной. У персонажей Груамонте нет живости и пластической свободы рельефов пизанского мастера, драпировки их одежд напоминают порой коконы. Архитрав ц. Сан-Бартоломео-ин-Пантано (1167) украшен сценой «Христос и двенадцать апостолов». Не все исследователи считают ее произведением Груамонте по причине более мастерского исполнения. Пропорции приближаются к натуральным, на лицах заметны легкие улыбки, жесты святых более естественные, особенно в центральной сцене «Traditio legis», где Иисус Христос касается правой рукой груди святого (подробнее об авторстве памятника см.: Salvini R. La scultura romanica pistoiese // Il romanico pistoiese nei suoi rapporti con l'arte romanica dell'Occidente. Pistoia, 1964. P. 173).

Влияние искусства Гульельмо сказалось и на рельефах, установленных на архитравах в порталах ц. Сан-Сальваторе в Лукке во 2-й пол. XII в. пизанским скульптором Бидуино. На правом изображено крещение св. Николая. Школе этого мастера принадлежит портал ц. Сан-Леонардо-аль-Фриджидо близ Массы (1170–1180), где композиция «Вход в Иерусалим» на балке архитрава напоминает триумфальное шествие на античном рельефе.

К классической манере Тосканы принадлежит скульптурная группа «Св. Мартин и нищий», выполненная ок. 1204 г. для собора в Лукке, возможно мастером Гвидетто да Комо (в наст. время она находится в интерьере собора, на фасаде установлена копия).

На купели работы мастера Роберто (кон. XII в.) из ц. Сан-Фреддиано в Лукке, украшенной сценами из истории прор. Моисея (Dizionario dell'arte italiana. Mil., 1981. P. 239), можно видеть композиционные и иконографические заимствования из раннехристианских рельефов: размещение фигур под арками, $\frac{3}{4}$ -ные развороты персонажей, применение контрапоста, изображение Иисуса Христа в круглом медальоне (тип «*imago clipeata*») как Доброго Пастыря. Персонажи объемны, подвижны, очень пластичны; многие задрапированы в античном духе.

В архаичной манере оформлены порталы в церквях Санта-Мария-Маджоре в Тускании (обл. Лацио; XII в.), Пьеве-ди-Корсиньяно в Пьенце (обл.



Купель.
Кон. XII в. Мастер Роберто
(ц. Сан-Фреддиано, Лукка)

Тоскана; XII в.), в соборе Санти-Пьетро-э-Паоло в Соване (обл. Тоскана; XII в.), капители в ц. Пьеве-ди-Сан-Пьетро-а-Ромена в Пратовеккьо (обл. Тоскана).

Юж. Италия (Апулия, Калабрия, Базиликата, Абруццо и Сицилия). Для этого региона характерно смешение влияний раннехрист. и лангобардского искусства, Нормандии, Византии, Ломбардии и араб. Востока. Мастера украшали в основном порталы и предметы церковной обстановки (кафедры, епископские троны). Здесь редки большие порталные композиции со сложной иконографической программой. Чаще всего это один портал на фоне плоского фасада-экрана, оформленного в пизанском стиле (собор Санта-Мария-Ассунта в Трое, обл. Апулия) или ломбардском стиле с портиком-крыльцом (собор Санта-Мария-Ассунта-э-Сан-Валентино в Битонто, обл. Апулия).

Примером раннероманской декорации могут служить капители крипты собора свт. Николая в Бари (Апулия; построен в 1087), с птицами и львиными масками, выполненными в низком рельефе.

Тимпан юж. портала собора в Трое (2-я четв. XII в.) принадлежит к классицизирующему направлению романской скульптуры. Сцена «Иисус Христос, попирающий аспида и василиска» восходит к раннехрист. эпохе, а проработка фигур, драпировок, тип лиц близки к визант. рельефам из слоновой кости. К этому же направлению можно отнести поздне-романский западный портал («портал

Луны») монастырской ц. Сан-Джованни-ин-Венере (обл. Абруццо). Согласно надписи, он датируется 1230 г. В композиции тимпана сохранились только фигура Иисуса Христа с предстоящими Богоматерью и св. Иоанном Предтечей. Все рельефы выполнены из мрамора. Мастер, оформлявший портал, был хорошо знаком не только с произведениями скульпторов Арля и аббатства Сен-Жиль-дю-Гар, но и с античными рельефами. Многоплановая композиция с группой пророков на правом откосе свидетельствует о желании передать глубину пространства по примеру рим. саркофагов.

К экспрессивному направлению можно отнести порталы монастырской ц. Сан-Леонардо-ди-Сипонто (обл. Апулия; 2-я пол. XII в.) и собора в Битонто (кон. XII в.). Портал ц. Сан-Леонардо-ди-Сипонто оформлен неглубоким навесом-киворием под 2-скатной кровлей, который несут колонны, опирающиеся на львов. Между пятами арок и импостами колонн помещены грифоны. Фигуры католич. св. Леонарда Ноблакского с кандалами в руках и неизвестного святого на стене под архивольтом кивория, возможно, обращены в сторону несохранившегося изображения Богоматери на троне. В тимпане — Иисус Христос в мандорле, поддерживаемой ангелами. На импостах под тимпаном — сцены «Поклонение волхвов» (справа) и «Битва арх. Михаила с драконом» и «Прор. Валаам» (слева). Изысканный орнамент украшает наличник дверей и архивольт, в райских зарослях — ангелы, птицы, олени и музицирующие кентавры. По рисунку силуэта персонажей рельефы Сипонто близки к произведениям Прованса, а по декоративной проработке драпировок — к аквитанским памятникам.

Тимпан собора в Битонто посвящен теме спасения. На архитравной балке изображены сцены, связанные с темой Воплощения («Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы», «Поклонение волхвов», «Принесение во храм»); в тимпане — многофигурная композиция «Сошествие во ад». Орнамент архивольтов и откосов близок к декорации портала ц. Сан-Леонардо-ди-Сипонто, но стилистика фигур более архаична. Силуэты просты и угловаты, одежды лишены нарядного декора, а выражения лиц сурово-отрешенны.

На юге И., как и в др. областях, встречаются памятники, оформленные в архаичной манере, часто под влиянием лангобардских произведений. В подобной стилистике выполнен тимпан ц. Санта-Мария-ди-Каннето близ Роккавивары (обл. Молизе; XII в.), все поле которого занимают фигуры агнца и крылатого льва, грубоватые по рисунку и элементарные по технике исполнения. Над ними — 2 звериные морды и 3 черепообразные головы. Скорее всего на мастера повлияли вмонтированные в фасад камни с рельефами из прежнего лангобардского храма, среди которых есть изображение охоты. В ц. Санта-Мария-дель-Лаго в Москуфо (обл. Абруццо; XII в.) можно видеть неск. архаизирующих капителей, на углы и в центр которых помещены объемные маски, напоминающие череп, а между ними — фигуры молящихся, орнаментов, выполненных в очень низком рельефе.

Сицилия. Зрелый период романской скульптуры Сицилии начинается с рельефных изображений атлантов, поддерживающих саркофаг кор. Рожера II, в которых заметно влияние Прованса (1154; собор в Палермо — *Barral i Altet, Avril, Gaborit-Chopin*. 1982. P. 86). Атланты на углах 2 капителей в интерьере собора Сантиссимо-Сальваторе в Чефалу (ок. 1160) выполнены в варварской манере; их искаженные гримасами лица с большими ртами напоминают древних идолов. Клуатр собора принадлежит к поздне-романскому периоду и отражает классическое влияние мастеров Прованса. Пара обнаженных персонажей в зарослях кажется скопированной с путти позднеантичных саркофагов. Ансамбль капителей клуатра собора Санта-Мария-Нуово в Монреале является самым ярким романским скульптурным памятником Сицилии, возведенным в 1174 — ок. 1185 гг. Капители венчают 228 спаренных колонн, стволы к-рых украшены резьбой или мозаикой. Над их декорацией трудилась неск. мастеровских. Размер фигур небольшой, т. к. сцены помещаются над ярусом листьев аканфа. Большую группу составляют бессюжетные капители с животными, атлантами, фантастическими персонажами. В евангельских сценах много действующих лиц («История о Лазаре и богаче»), архитектурные декорации делают композиции

более структурными («Благовещение»). В клуатре встречаются сюжеты из светской жизни (напр., рыцарский турнир, битва пеших ратников с круглыми щитами). Самая знаменитая сцена из современной истории — преподнесение в дар Богородице Вильгельмом II модели собора. Персонажи в зарослях винограда, обвивающего ствол колонны, Митра, убивающий быка, выполнены под влиянием античных произведений.

Романская скульптура Сицилии, особенно в поздний период, связана с творчеством мастеров из рейнских областей, Зап. Франции и Прованса. В одном из самых поздних романских памятников, в рельефах портала ц. Санта-Мария-Алеманна в Мессине (возведена в 1220), заметно влияние Пуату (Франция) (Ibid. P. 86).

Элементы монументальной декорации храма. Важным элементом монументальной декорации храма в И. стали бронзовые двери с рельефными изображениями. Часто они компенсируют отсутствие каменной скульптуры в тимпанах и являются независимым монументальным произведением. Одни из ранних сохранившихся и наиболее характерных среди подобных романских памятников в И. — двери зап. портала ц. Сан-Дзено в Вероне, где 48 бронзовых панелей прикреплены к деревянной основе. Первоначальные двери (ок. 1100), украшавшие старую церковь, пострадали во время землетрясения 1117 г., часть панелей — дополнения 2-й трети XII в. Помимо ВЗ и НЗ в композициях дверей проиллюстрированы Жития свт. Зинова, еп. Вероны, и св. Иоанна Крестителя. На правой створке, вдоль вертикального края полотна, помещены одиночные изображения святых (апостолов Петра, Павла, свт. Зинова). Возможно, ранние сцены были выполнены в Германии или же в И. приглашенным нем. мастером. Стилистически они имеют много общего с дверями для собора в Хильдесхайме (1015). Для обоих памятников характерны высокий рельеф фигур, головы, отделяющиеся от фона, схожий тип лиц, напоминающий языческие маски, экспрессивность жестов. В ранних композициях дверей ц. Сан-Дзено (напр., история св. Иоанна Крестителя) у персонажей сильно геометризованные фигуры и угловатые жесты. Мастер свобод-

но, иногда очень неожиданно подходит к построению композиции: в сцене «Омовение ног» он повернул Иисуса Христа спиной к зрителю.

На территории И. существует группа памятников, выполненных под



Двери зап. портала ц. Сан-Дзено в Вероне.
Ок. 1100 г.

влиянием визант. бронзовых дверей, привезенных во 2-й пол. XI в.: двери для собора Сант-Андреа в Амальфи (обл. Кампания; ок. 1057), церкви аббатства Монте-Кассино (обл. Лацио; ок. 1066), ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура в Риме (ок. 1070), ц. арх. Михаила в Монте-Сант-Анжело на п-ове Гаргано (обл. Апулия; ок. 1076). Мастер Одеризио да Беневенто в декорации дверей собора в Трое использовал визант. технику гравировки фигур и инкрустации серебром. Однако жестковатый, взволнованный рисунок силуэта и драпировок, несколько манерные позы персонажей свидетельствуют о влиянии западноевроп. миниатюры (Ibid. P. 243). Двери зап. фасада датируются 1119 г., южного — 1126 г. (Decker. 1958. P. 79).

Баризано да Трани изготовил двери для соборов в Равелло (1179), в Трани (ок. 1185) и сев. двери для собора в Монреале (1190). На квадратных панелях в невысоком рельефе он изобразил одиночные фигуры святых; сцены «Битва вмч. Георгия со змеем», «Снятие с креста»; стрелок из лука; единоборства. В построении композиции и в стилистике исполнения видно, что мастер знаком с визант. образцами, но отказался от вост. техники гравировки с инкрустацией. Фигуры прочеканены с использованием формы или матрицы,

поэтому на всех произведениях Баризано да Трани повторяются одинаковые фигуры гладиаторов, лучников, ангелов и святых, восседающих под арками. Подобная техника применялась уже в XI в. в бронзовых дверях собора Аугсбурга (ок. 1065 — *Barral i Altet, Avril, Gaborit-Chopin. 1982. P. 243*).

В кон. XII в. одновременно с Баризано да Трани работал мастер Бонанно Пизано. Ок. 1180 г. он создал Королевские (западные) двери для собора в Пизе (уничтожены пожаром в XVI в.), в 1185–1186 гг. — главные двери для собора в Монреале со сценами из ВЗ и НЗ, ок. 1190 г. — двери для Сан-Раньери в юж. рукаве трансепта собора в Пизе со сценами из земной жизни Иисуса Христа. Оставаясь в рамках визант. иконографии, пизанский мастер придерживался романских выразительных средств. Фигуры удлиненных пропорций выполнены в высоком рельефе. У персонажей узкие скуластые лица с миндалевидными глазами и длинными тонкими носами. Активную роль в композициях играют архитектура и деревья.

Среди поздних памятников юга следует упомянуть двери для аббатства Сан-Клементе-а-Казурия (ок. 1191) с 4 фигуративными изображениями в верхнем ярусе; на остальных панелях помещены розетки, кресты, стилизованные силуэты замков.

Важную роль в интерьере итал. храма играли амвоны (кафедры) — сооружения литургического назначения, возвышающиеся на колоннах, к-рые могут опираться на фигуры львов. С XI в. появились двойные амвоны, устанавливаемые с сев. и юж. сторон наоса. Северный предназначался для чтения Деяний и Посланий апостолов, южный — для чтения Евангелия. Кафедры были: квадратные в плане, с полуциркульным выступом в центре, украшенные фигурой орла, поддерживающего пюпитр (XI в., собор Сан-Сабинно в Каноса-ди-Пулья; XII в., собор в Битонто); прямоугольные, с богато инкрустированными мозаикой парапетами (1153–1181, собор в Салерно) и в виде триконха (1-я пол. XII в., ц. Сан-Джулио-д'Орта, обл. Пьемонт). В отдельную группу можно выделить 3 кафедры из церквей в обл. Аbruццо: Санта-Мария-ин-Валле-Поркланета в Рошоло-деи-Марси (1150), Санта-Мария-дель-Лаго

в Москуфо (1159) и Санто-Стефано в Куньоли (1166). Их объединяет схожая манера декора. Помимо символов евангелистов стенки украшены фигурами святых и ангелов, а также сюжетными композициями. На лест-



Кафедра.
1159 г. (собор Санта-Мария-дель-Лаго, Москуфо)

ничном парапете кафедр из Москуфо и Рошоло изображена история прор. Ионы, типичная для этого вида произведений. Угловые полуколонны в Куньоли и Москуфо украшают очень объемные обнаженные фигуры атлантов, персонажа, карабкающегося вверх, и мальчика, вынимающего занозу.

Высоким качеством отличается кафедра работы мастера Гульельмо со сценами из жизни Иисуса Христа, выполненная в 1159–1162 гг. для собора в Пизе, но в 1312 г. перевезенная в собор г. Кальяри (о-в Сардиния), чтобы освободить место для новой кафедры Джованни Пизано (*Dizionario dell'arte italiana / Dir. C. Pizzano. Mil., 1981. P. 140*). В XVII в. кафедру Гульельмо разделили на 2 части, к-рые установили по сторонам входа внутри собора. Центральную часть кафедры слева от входа занимают символы евангелистов Матфея, Марка и Луки, над ними орел, символ св. Иоанна, поддерживает поупитр. Слева расположены сцены «Благовещение», «Встреча Марии и Елисаветы», «Рождество», справа — «Жены-мироносицы у гроба Господня» в верхнем регистре и спящие воины — в нижнем. На левой торцовой стене изображены сцены «Волхвы у Ирода» и «Избиение младенцев», на правой стене — «Тайная ве-

черя» и «Поцелуй Иуды». В центре кафедры, расположенной справа от входа, помещены фигуры ап. Павла со св. Титом и св. Тимофеем. Три ангела поддерживают поупитр. Справа от них — «Крещение» и «Принесение во храм»; слева в 2 регистрах — «Преображение». На левой торцовой стене парапета — сцена «Вознесение Христа», на правой — «Поклонение волхвов» и «Обратный путь волхвов».

Правильные черты лица, инкрустированные зрачки, легкая улыбка придают образам Гульельмо милость и живость. Особенностью манеры мастера можно считать точность и естественность поз и жестов, несмотря на увеличенные пропорции кистей рук, необычайное внимание к объемным драпировкам, делающим силуэт более выразительным и активным. Изображение персонажей на фоне растительного орнамента сближает рельефы кафедры собора в Кальяри с рельефами мастера Никколо в ц. Сан-Дзено в Вероне, а классический тип лица святых Матфея, Тита и Тимофея — с антикизирующей манерой мастера Моза (ц. Сен-Пьер в Мозаке, Овернь, Франция; XII в.). Кроме того, в произведении заметно влияние скульпторов Прованса.

В романскую эпоху скульптура украшала епископские троны, к-рые устанавливались в апсидах соборов. Наиболее интересные примеры встречаются на юге И. Для них характерны высокие подлокотники и спинка с 2-скатным завершением. Самым древним (сер. XI в.) считается трон из Монте-Сант-Анжело, установленный на спины 2 львов. Спинка трона украшена плетеным орнаментом. Трон из собора Сан-Сабино в Каноса-ди-Пулья А. Грабар датирует 1078–1089 гг. — периодом правления архиеп. Бари и Каносы Урсона (*Grabar A. Trones episcopaux du XI et XII siècle en Italie méridionale // Wallraf-Richartz Jb. Köln, 1954. Bd. 16. S. 8*). Периметр цоколя декорирован растительным орнаментом, парами крылатых сфинксов, грифонов и львиных масками на углах. На передней стенке 2 орла. Трон установлен на фигуры 2 слонов, украшенных параллельными насечками и стилизованными пальметтами. Трон из собора Санта-Мария-Ассунта в Кальви-Ризорта близ Капуа (кон. XII — нач. XIII в.) также установлен на слонов.

Трон архиеп. Или из базилики свт. Николая в Бари (1099) высечен из цельного мраморного блока вместе с атлантами и имеет 3-уровневую композицию. К подиуму примыкает мраморная ступенька, к-рую несут 2 лежащих льва. Следующий ярус — группа персонажей, поддерживающих трон, и, наконец, само кресло с ажурными резными подлокотниками. Переднюю часть трона несут 3 атланта. Центральный персонаж поддерживает трон левой рукой, правой опирается на посох паломника. Его лицо спокойно, а взгляд устрем-



Трон архиеп. Или.
1099 г. (ц. свт. Николая, Бари)

лен в небеса. Крайние фигуры опираются на одно колено. Углы трона лежат у них на плечах и головах, шеи вытянуты вперед параллельно полу и «вырастают» из середины груди; подобное анатомическое искажение подчеркивает груз непосильной ноши. Скульптор реалистично передает напряжение мышц. Лица искажены гримасой страдания. Со стороны спинки 2 львицы терзают грешников, высунувших языки. Все персонажи символизируют разную степень греховности человеческой души: души неисправимых грешников, попавших в лапы дьявола; ленивые души, для к-рых выполнение церковных предписаний — тяжкий труд; и душа, помнящая о покаянии и пребывающая на пути к Богу. Стилистическая зрелость произведения и несвойственная нач. XII в. натуральная пластика фигур заставили некоторых исследователей усомниться в ранней датировке (*Belli d'Elia P. La basilica di San Nicola a Bari. Galatina, 1985*).

Лит.: Salvini R. Wiligelmo e le origini della scultura romanica. Mil., 1956; Decker H. L'art roman en Italie. P., 1958; Corpus della scultura alto medievale: Ser. Spoleto, 1959–[2011]. Vol. 1–[19]; Salmi M. Chiese romaniche della Toscana. Mil., 1961; *idem*. Toscana e Sardegna nel periodo romanico // Atti del XIII Congresso di Storia dell'Architettura (Sardegna): Cagliari, 12–16 apr. 1963. R., 1966. P. 345–351; Scultura italiana. Mil., 1966–1968. 5 vol.; Quintavalle A. C. Wiligelmo e la sua scuola. Firenze, 1967; Sanpaolosi P. Il Duomo di Pisa e l'architettura romanica toscana delle origini. Pisa, 1975; Canti Polichetti M. L. Santa Maria della Piazza. Castelferretti, 1981; Barral i Altet X., Avril F., Gaboret-Chopin D. Le temps des Croisades. P., 1982; Chastel A. L'Art italien. P., 1982; Italia romanica / Testo di S. Chierici. Mil., 1984–1985². Vol. 1–2; Lanfranco e Wiligelmo: Il Duomo di Modena: [Mostre sul Duomo di Modena dopo il restauro]. Modena, 1984. (Quando le cattedrali erano bianche); Leonardi C., Armandi M. Il Duomo di Modena: Atlante fotografico. Modena, 1985. (Quando le cattedrali erano bianche); Kain E. The Sculpture of Nicholaus and the Development of a North Italian Romanesque Workshop. W., 1986; Bornstein C. V. Portals and Politics in the Early Italian City-State: The Sculpture of Nicholaus in Context. Parma, 1988; Wiligelmo e Lanfranco nell'Europa romanica: [Atti del convegno: Modena, 24–27, ottobre 1985] / Ed. R. Bussi e. a. Modena, 1989; Adorno P. L'arte italiana. Messina; Firenze, 1994³. Vol. 1. T. 2; Coroneo R. Fra il pergamino di Guglielmo e la bottega di Jaume Cascalls: Arte in Sardegna nella prima metà del XIV secolo // Medioevo: Saggi e rassegne. Cagliari, 1995. Vol. 20. P. 389–398; Frugoni C. Wiligelmo: Le sculture del Duomo di Modena. Modena, 1996; Abbate F. Storia dell'arte nell'Italia meridionale. R., 1997. Vol. 1: Il duomo di Modena = The Cathedral of Modena / A cura di C. Frugoni. Modena, 1999; De Vecchi P., Cerchiari E. I tempi dell'arte. Mil., 1999. Vol. 1; Calderoni Masetti A. R. Il pergamino di Guglielmo per il duomo di Pisa, oggi a Cagliari. Pontedera, 2000. (Quaderno: 14); [Рец.: Coroneo R. // Bollettino d'Arte. R., 1999. N 109/110. P. 157–162]; Chierici S., Citi D. L'arte romanica in Piemonte, Val d'Aosta e Liguria. Torino, 2001. P. 285–287; Dorfles G., Ragazzi M., Maggioni C., Recanati M. G. Storia dell'arte. Bergamo, [2004]. Vol. 1: Dalle origini al Trecento; Tigler G. Toscana Romanica. Mil., 2006.

Е. И. Яковлева

Иллюстрированные рукописи Италии. V–XVI вв. Иллюстрированных книг от эпохи поздней античности и раннего христианства сохранилось очень мало. Один из самых известных дошедших до нас памятников — Ватиканский Вергилий (Vat. lat. 3225), возможно написанный и украшенный миниатюрами в Риме ок. 400 г. Из 280 иллюстраций в рукописи сохранилось 50. Рукопись имеет почти квадратный формат, миниатюры заключены в простые прямоугольные обрамления красного цвета; текст написан унциальным письмом *capitalis rustica*, к-рое применялось в основном в надписях на камне и мраморе. Фризообразные композиции, иллюстрирующие



ли такие художественные средства позднеантичной живописи, как иллюзионистическая трактовка образов, пространственные

Жертвоприношение Дидоны.
Миниатюра из Ватиканского Вергилия. Ок. 400 г.
(Vat. lat. 3225. Fol. 19)

построения пейзажных и архитектурных фонов, светотеневая моделировка, сложные многофигурные композиции. Миниатюры Кведлинбургской Италы близки по стилю мозаикам нефа базилики Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440).

После захвата И. готами скриптории на ее территории продолжали работать. На рубеже V и VI вв. был создан еще один иллюстрированный кодекс с текстами Вергилия — Римский Вергилий (Vat. lat. 3867). Довольно примитивный характер миниатюр и грамматические ошибки в тексте дают некоторые основания для гипотезы о провинциальном происхождении манускрипта. В нем сохранилось 19 из 42 миниатюр, в сти-

лю Кведлинбургской Италы (4 листа — Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 485; 1 лист — в сокровищнице собора в Кведлинбурге), в X в. подаренная Оттоном I Кведлинбургскому мон-рю. Сохранилось 5 листов, по которым можно составить представление о стиле и иконографии рукописи, а также о первоначальном количестве иллюстраций в ней (согласно реконструкциям, их было ок. 60). В местах осыпей красок видны указания для художников, сде-

ланные на латыни человеком, хорошо знавшим библейский текст. Иллюстрации полностраничные, 4-частные, в простых красных рамах. Художники обеих рукописей использова-



Сцены из Ветхого Завета.
Миниатюра из Кведлинбургской Италы.
1-я пол. V в. (Berolin. SB. Theol. lat. Fol. 2)

ланные на латыни человеком, хорошо знавшим библейский текст. Иллюстрации полностраничные, 4-частные, в простых красных рамах. Художники обеих рукописей использова-



Пир Дидоны и Энея.
Миниатюра из Римского Вергилия.
Ок. 500 г. (Vat. lat. 3867. Fol. 100v)

ле к-рых по сравнению с более ранними произведениями очевидно упрощение художественного языка, выразившееся в схематизации фигур, плоскостной трактовке пространства, чрезмерной яркости колорита.

В кон. VI в. в Риме, при папе Григории I Великом, было написано «Евангелие св. Августина» (Sababr. Corp. Christ. 286), увезенное в 597 г. в Кентерберии св. Августином, архиеп. Кентерберийским. Изначально в рукописи было 4 образа



Сцены земной жизни Иисуса Христа.
Миниатюра
из «Евангелия св. Августина». Кон. VI в.
(Cantabr. Corp. Christ. 286. Fol. 125)

евангелистов (сохр. лист с изображением ап. Луки — Fol. 129v) и 6 полностраничных миниатюр, разделенных на 12 компартиментов со сценами евангельского цикла (сохр. 1 лист — Fol. 125). Миниатюры этой рукописи послужили образцами для мн. англ. миниатюристов и оказали определяющее воздействие на стиль и иконографию рукописей «школы Кентерберри».

В 554 г. Кассиодор, рим. политик и писатель, служивший готскому кор. Теодориху, создал в своем имении в Калабрии мон-рь Виварий — культурный и образовательный центр с большим скрипторием и библиотекой. Среди греч. и лат. текстов, переписанных в Виварии, были как книги ВЗ и НЗ, так и сочинения античных и раннехрист. авторов. Часть рукописей после разрушения Вивария попала в Рим, а потом была привезена Бенедиктом Бископом в Нортумбрию, где их неоднократно копировали. Так, напр., Амиатинский кодекс (Laurent. Amiat. I, до 716 г.) является копией Кодекса Grandior (не сохр.) — Библии, написанной в скриптории Вивария.

В VII в. в лангобардской И. в основном переписывали научные, технические, грамматические и лексикографические тексты. Среди них — сочинения Плиния, медицинские трактаты, глоссарии, грамматика Доната. Главные центры переписывания книг и сохранения античного наследия — Милан, Павия, Верона, Лукка, кроме них самыми значительными были монастырские скрипто-

рии Монте-Кассино в Юж. Италии и Боббио в Сев. Италии.

В аббатстве Монте-Кассино, основанном св. Бенедиктом в 529 г., существовал скрипторий, к-рый действовал до разрушения обители лангобардами в 577 г. Сначала там переписывали только литургические книги для нужд общины. После прихода туда Павла Дякона в 718 г. Монте-Кассино стал важнейшим центром копирования позднеантичных рукописей в основном практического назначения — грамматических текстов, медицинских трактатов, энциклопедий. Аббатство много раз подвергалось разрушению, большая часть б-ки погибла, поэтому о рукописях, созданных в Монте-Кассино до X в., сведений не сохранилось.

Монастырь Боббио был основан в 613 г. ирл. мон. св. Колумбаном. В период расцвета обители в кон. VII — нач. VIII в., который был связан с активизацией интеллектуальной жизни при лангобардском дворе в Павии, там хранили и активно переписывали классические тексты. Монахов Боббио даже называли «бенедиктинскими гуманистами». Скрипторий Боббио был тесно связан с ирл. рукописной традицией, в его рукописях сохранились островная орнаментика и инициалы.

Ок. 800 г. в Риме была написана и украшена инициалами греч. рукопись «Диалоги папы Григория I Великого» (Vat. gr. 1666). В VIII — IX вв. при т. н. восточных (греческих и сирийских) мон-рях в Риме существовали скриптории, один из к-рых, вероятно, и стал местом создания рукописи. С их деятельностью связывают в нач. IX в. такие греч. иллюстрированные рукописи, как «Гомилии Григория Назианзина» (Ambros. E 49–50 inf) и «Книга Иова» (Vat. gr. 749), близкие по стилю мозаикам, выполненным в Риме при папах Льве III (795–816) и Пасхалии I (817–824).

В X в. сформировалась особая иллюстративная традиция в скрипториях Беневенто. До 774 г. герцогство Беневент было объединено с лангобардской Сев. Италией. Это была т. н. М. Лангобардия, открытая влиянием разных народов. Своеобразие ее культуры, отличающейся как от византийской, так и от каролингской и оттоновской, сохранялось с VIII по XI в. Здесь сложился особый тип письма, получивший название беневентанского или монтекассинского.

При еп. Ландольфе I (957–982) была создана группа литургических рукописей, имеющих форму свитка: Понтификал (Casanat. 724 (B 13), I, 969–970 гг.), Бенедикционал (Casanat. 724 (B 13), II, 969 г.), Экзультет (Vat. lat. 9820, 981–987 гг.). Понтификал предназначался для епископа Беневенто; в его иллюстрациях представлены основные чинопоследования, совершаемые епископом. Текст помещали над изображениями, свиток разворачивается по горизонтали, как было в античности. Два др. свитка — Экзультет и Бенедикционал (свиток для совершения таинства Крещения, к-рое происходило в пасхальную ночь) — связаны с пасхальным богослужением и содержат текст пасхальной молитвы. Эти свитки разворачиваются по вертикали. Текст в них перевернут по отношению к изображениям: священник, стоявший на кафедре, по мере чтения разматывал свиток так, что перед глазами собравшихся в храме появлялись иллюстрации, сюжеты к-рых соответствовали очередным словам молитвы. Иллюстрации выполнены в технике подкрашенного рисунка, по стилю они напоминают фрески ц. Сан-Винченцо-ин-Вольтурно (2-я пол. IX в.).

Свитки Ландольфа дали начало иллюстративной традиции, получившей распространение в Апулии, Калабрии, Беневенто в XI–XIII вв. Очевидно, она возникла под влиянием пышного пасхального богослужения в южноитал. храмах. До нас дошло более 30 литургических свитков. Свитки украшали иллюстрациями на сюжеты из ВЗ и НЗ, а также сценами из литургии. Их создавали в различных скрипториях Юж. Италии. Основными центрами изготовления были скриптории в Беневенто, аббатстве Монте-Кассино и в Бари. Свитки различались по количеству и качеству иллюстраций, а также по манере их исполнения. В иллюстрациях литургических свитков из лат. скрипториев Бари (Archivio del Capitolo Metropolitano. Exultet 1, 2, 3) присутствуют как греч., так и лат. черты. Орнаментика и зачастую форма инициалов заимствованы из лат. рукописей, а стиль и иконография отдельных сцен восходят к визант. искусству.

В аббатстве Монте-Кассино после возвращения туда монахов, бежавших от сарацин в Теано, с 950 г. началось восстановление монашеской

жизни, в т. ч. работы скриптория, основная деятельность которого относится к XI–XII вв. К сер. X в. сложились главные черты беневентанского письма. Рукописи украшали гл. обр. инициалами, в основе которых лежат англосаксонские плетенки с зооморфными мотивами. Усвоение франкосаксон. или англонорманнских элементов связано с именами мастеров Гиакинфа (сер. X в.) и Мартина (нач. XI в.). Наиболее известные рукописи этого периода: Моралии (Толкования) на Книгу Иова (Cassin. 269, 949–950 гг.), Пассионарий-легендарий (Cassin. 148, 1010 г.), Моралии на Книгу Иова (Cassin. 73, 1022–1036 гг.), «*De regum naturis*» Рабана Мавра (Cassin. 132, 1022–1023 гг.). Помимо инициалов в рукописи Рабана Мавра есть иллюстрации; иконография некоторых из них восходит к произведениям позднеантичного искусства.

Расцвет скриптория аббатства Монте-Кассино в XI в. связан с именем аббата Дезидерия (впосл. папы Виктора III), пригласившего для украшения главной базилики монастыря визант. мастеров, и его преемника Одеризия. Визант. влияния заметны и в книжной миниатюре этого периода. Среди наиболее значительных иллюстрированных рукописей — 2 сборника Гомилий (Cassin. 98, 99, 1058–1086 гг.) и Жития святых Бенедикта, Мавра и Схоластики (т. н. Лекционарий из Монте-Кассино) (Vat. lat. 1202, 1071 г.). Особенностью миниатюр этих рукописей является сочетание неск. художественных традиций. Иконография и стиль сюжетных иллюстраций тесно связаны с византийскими рукописями, а инициалы и орнаментика традиц. монтекассинские — англонорманнского типа, с зооморфными элементами, и оттоновские — полностраничные, с золотыми плетенками. Усвоение оттоновской орнаментальной традиции в рукописях Монте-Кассино произошло под влиянием Регенсбургского Евангелия (Vat. Ottob. lat. 74, 1014–1024 гг.). Оно было подарено аббатству Генрихом II при аббате Теобальде в 1022 г., но только при Дезидерии его стали использовать в скриптории в качестве образца. Влияние миниатюр рукописей, вышедших из скриптория аббатства Монте-Кассино, заметно в произведениях рукописных мастерских Гаэты, Капуи, Неаполя, Бари и Рима.

Из североитал. рукописей XI–XII вв. выделяется группа т. н. амброзианских миссалов — манускриптов с текстом амброзианской литургии. Самые ранние из них появились при Миланском еп. Ариберте (1018–1045), с деятельностью к-рого связан расцвет скриптория в Милане. Среди наиболее значительных созданных там рукописей — сакраментарий Ариберта (или сакраментарий Сан-Сатино) (Bibl. del Capitol Metropolitano di Milano. Duplex: E, 1-я пол. XI в.), сакраментарий из Лодрино (Ambros. A. 24 inf, нач. XI в.), миссал из Бедеро (Ambros. D. 87 sup., XII в.), амброзианская Псалтирь (Vat. lat. 83, нач. XI в.). В основном декорация литургических рукописей представляет собой подкрашенный рисунок, что характерно для Ломбардии, и сводится к инициалам во франкосаксон. стиле. Изображения вставлены в текст евхаристической молитвы и состоят из полностраничного инициала «*Te Igitur*» (начальные слова молитвы евхаристического Канона «*Te igitur, clementissime Pater...*») и «*Распятия*». Возможно, в миланском скриптории украшен также сакраментарий из г. Ивреа (Ivrea. Bibl. Capit. LXXXVI, 1003 г.), относящийся к группе рукописей, выполненных по заказу местного еп. Вармунда. В некоторых миниатюрах заметно влияние изобразительных циклов новозаветных сцен оттоновских лекционариев и сакраментариев.

В романский период (2-я пол. XI–XII в.) в И. создавали Библии гигантского, «атлантовского», формата. Они появились в 1070–1090 гг. и вышли из скриптория, вероятно располагавшегося в Умбрско-Римском регионе, возможно в самом Риме. В XII в. «атлантовские» Библии были основной книжной продукцией, что связано с церковной реформой кон. XI в. Чтение Библии стало обязательным, поэтому возрос заказ на большие многотомные Библии, зачастую иллюстрированные. Романские Библии — это интернациональное явление. Оформление итал. романских Библий складывалось под влиянием одной из самых знаменитых иллюстрированных турских Библий — Библии кор. Карла Лысого (Рим. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Б/н, 866–875 гг.), подаренной папой Григорием VII (1073–1085) рим. ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Декорация итал. романских Библий

может включать инициалы, небольшие иллюстрации в начале отдельных частей и полностраничные иллюстрации-фронтисписы. Подобно турецким Библиям, миниатюры-фрон-



Сцены и из кн. Бытие.
Миниатюра из Библии Пантеона.
1125–1130 гг. (Vat. lat. 12958. Fol. 4v)

тисписы разделены на ярусы. В иконографии и стиле миниатюр ощущимо влияние мозаик и фресок рим. церквей, инициалы отражают влияние франкосаксон. образцов. Особенности итал. Библий — в преобладании фигуративных изображений над орнаментами и инициалами. В XII в. предположительно в Умбрско-Римском регионе были созданы Библия Пантеона (Vat. lat. 12958, 1125–1130 гг.), Библия Санта-Чечилия-ин-Трастевере (Vat. Barber. lat. 587, 1110–1125 гг.), Палатинская Библия (Vat. Palat. lat. 3, 4, 5, 2-я пол. XI в.); в тосканском — Библия из кафедрального собора во Флоренции (Laurent. Edili 125, 126, 1-я четв. XII в.), Библия из Кальчи (Laurent. Calci. 1, 1168 г.), кастильская Библия из Авилы (Matrit. Vitr. 15-1, 1150–1160 гг.).

Во 2-й пол. XII в. в Европе было сильно визант. влияние. В И. оно было особенно заметно на Сицилии и в Венеции, где работали византийские мозаичисты. Мозаики Чезалу и Монреале вызвали волну подражаний в книжной миниатюре. В 1182–1195 гг., при архиеп. Ричарде Палмере, рукописная мастерская работала в Мессине. Там изготавливали рукописи, в оформлении которых

соединены зап. и визант. черты. Наиболее значительные памятники — Миссал из Мадрида (Matrit. 52, 1182–1195 гг.), Евангелие из Флоренции (Firenze. Biblioteca Riccardiana. 227), Евангелие с Мальты (Valetta. Bibl. Nat. Treasury. Cathedral of Malta. Archiv. Б/н), Библия из Мессины (Matrit. 31–47).

В XIII в. главным итал. центром изготовления рукописей был университетский г. Болонья. Большая часть его книжной продукции — Библии, антифонарии и градуалы,



Рождество Христово.
Миниатюра из Эпистолярия
мастера Джованни да Гайбана. 1259 г.
(Padua. Bibl. Capit. S. n. Fol. 2v)

а также юридические трактаты. Рукописи болонских мастерских расходились по всей И. и Европе. Среди иллюстрированных рукописей важное место принадлежало одному, т. н. университетскому, Библиям. Болонские Библии создавались по образцу парижских Библий и воспроизводят систему их декоративного оформления, включающую историзованные инициалы, дролери, гротески, маргиналии, филигранные бордюры. Но болонские мастера внесли в декорацию дополнительные детали: сцены в медальонах на полях, роскошные гирлянды, цветы и птиц, ветви аканфа, а также использовали более яркие цвета и золото. Один из самых известных болонских миниатюристов 2-й пол. XIII в. — «мастер из Имолы» — брал за образец своих сюжетных композиций пизанские алтари (в частности, образы Джунты Пизано), на жи-



Сошествие во ад.
Миниатюра из Падуанской Псалтири.
Посл. четв. XIII в.
(Paris. Smith-Lesouef 21. Fol. 213v)

вопись к-рых оказало сильное влияние искусство Византии. Т. о., декорация болонских Библий по композиции страницы близка к франц. образцам, а по стилистике и иконографии сюжетных сцен — к произведениям визант. искусства. Ученые выделяют т. н. первый (1260–1270) и второй (с 1280) болонский стили. Композиции, исполненные в «первом стиле», близки «maniera gresca», а во «втором» — стилистике палеологовского ренессанса. В посл. четв. XIII в. болонские мастера создавали рукописи с полностраничными миниатюрами на сюжеты земной жизни Иисуса Христа. В них также заметно визант. влияние. Среди таких рукописей — Эпистолярный мастер Джованни да Гайбана (Padua. Bibl. Capit. S. n., 1259 г.). В конце века появилась группа рукописей, состоявшая в основном из Библий и Псалтирей, при создании которых были использованы визант. модели. В нее входят Падуанская Псалтирь (Paris. Smith-Lesouef 21, посл. четв. XIII в.) и Псалтирь из университетской б-ки в Болонье (Вопон. 346, посл. четв. XIII в.).

В Юж. Италии, возможно в Неаполе, при кор. Сицилии Манфреде (1258–1266), сыне Фридриха II Гогенштауфена, были изготовлены несколько рукописей, в трактовке фигур и драпировок, в инициалах и оформлении страниц которых заметно влияние англо-франц. миниатюры: Библия Манфреда (Vat. lat. 36, 1250–1258 гг.), трактат Фридриха II о соколиной охоте (Vat. Palat. lat.

1071, 1258–1266 гг.), трактат Пьетро да Эболи о банях в Поццуоли (Angel. 1474, 1260 г.) и Библия Конрадина (Baltim. W. 152, 1260–1270 гг.).

В XIV в. в итал. книжной миниатюре сосуществовали различные стилистические течения, что было связано с разной художественной ориентацией отдельных центров. Миниатюристы Флоренции и Сиены довольно рано усвоили открытия художников-монументалистов — Джотто, Каваллини, братьев Лоренцетти. В старых рукописных центрах, Болонье и Падуе, следование традициям мешало усвоению нового искусства, там очень долго (до середины, а то и до 2-й трети XIV в.) мастера продолжали ориентироваться на визант. образцы. Важнейшая роль меценатов, космополитизм Анжуйского двора Неаполя и миланского двора Висконти, быстрое усвоение нового привели к расцвету рукописного искусства в Неаполе и Милане в кон. XIV в.

Во Флоренции XIV в. важная роль в сложении стиля книжной миниатюры принадлежала искусству Джот-



Раздача зерна во Флоренции.
Миниатюра из трактата
Доменико Ленци «Il Biadaiolo»
(Laurent. Tempi. 31355. Fol. 79)

то. Его нововведения усвоил мастер Пачино да Буонагвидо, автор иллюстраций Антифонария из Монтепульчано (Museo comunale. Cor. D, 1320–1330 гг.) и Миссала (Laurent. Edili 107, 1-я пол. XIV в.). Стиль Бернардо Дадди, ученика Джотто, оказал влияние на следующее поколение художников. Самая необычная из созданных ими рукописей — эко-

помический трактат Доменико Лени «Il Biadaiole» (Laurent. Tempri 31355). В нем зафиксировано изменение цен на пшеницу во Флоренции с 1320 по 1335 г. и имеется серия иллюстраций, изображающих коммерческую жизнь Флоренции, с видами городов, напоминающих те, что можно видеть на фресках Палаццо-Комунале в Сиене.

Во 2-й пол. XIV в. самая известная флорентийская школа иллюстраторов находилась при мон-ре Санта-Мария-дельи-Анджели. Во главе ее стоял Дон Симоне Камальдолезе, выходец из Сиены, а в 1-й четв. XV в. — Лоренцо Монако. В произведениях мастеров этой школы чувствуется влияние Андреа Орканьи и его братьев, а также Бернардо Дадди. Основной продукцией школы были градуалы и антифонарины для главных церквей и мон-рей.

Книжная иллюстрация Сиены в XIV в. испытала влияние Симоне Мартини и братьев Лоренцетти. Единственная сохранившаяся работа Симоне Мартини в области книжной иллюстрации — лист из «Трудов Вергилия» (Ambros. S. n., 1340 г.). Работы Симоне Мартини вдохновили одного из лучших миниатюристов XIV в. — «мастера кодекса св. Георгия» (Vat. S. Pietro. 129, 2-я четв. XIV в.). Иллюстрация «Битва св. Георгия с драконом» (Fol. 85), возможно, является копией фрески Симоне Мартини для ц. Нотр-Дам в Авиньоне (утрачена).

Никколо ди Сер Соццо (Никколо Тельяччи) — мастер книжной миниатюры, находившийся под влиянием братьев Лоренцетти, украшал в основном литургические книги. Одно из лучших его произведений — сцена «Вознесение» в рукописи «Calleffo bianco» (Siene. Archivio comunale. S. n., 1336–1338 гг.). Ему же принадлежит Градуал из Сан-Джиминьяно (Siene. Museo d'Arte Sacra. Cor. LXVIII, I, 2-я четв. XIV в.).

Болонские мастера с кон. XIII до сер. XIV в. следовали византизирующему стилю и только в сер. XIV в. перешли к новому художественному языку; одними из первых были Андреа ди Бартоли и Николо ди Джакомо. Первому принадлежат иллюстрации рукописи «Canzone delle Virtu» (Песнь Добродетели) (Chantilly. Musée Condé. 599), посвященной Бруццо Висконти. Вторым создан иллюстрация к большому числу рукописей разного содер-



Вергилий, Эней и комментатор Сервий.
Миниатюра фронтисписа
«Трудов Вергилия». 1340 г.
Худож. Симоне Мартини (Ambros. Б/н)

жания (напр., к «Фарсалии» Лукана (Milano. Bibl. Trivulziana. 691, 1373 г.)), а также к литургическим книгам.

Произведения миниатюристов из Падуи отличались консерватизмом, и стиль созданных ими иллюстраций изменился только в 3-й четв. XIV в. Обновление художественного языка можно видеть в работах



Короли Анжуйской династии и их свита.
Миниатюра из Библии Николая
из Алифе. 1340 г.
(Louvain. Bibl. univ. 1. Fol. 1v)

мастера Альтикьеро да Дзеви, которому приписывают исполнение 2 аллегорий славы к книге Петrarки «De viris illustribus» (О знаменитых мужях) (Paris. lat. 6069F, ок. 1380 г.).

Среди рукописей, созданных в Падуе в кон. XIV в., — «Божественная комедия» Данте (Marc. it. 9.276) и Библия Ровиго (Padova. Bibl. Univeritaria. Silvestri mscr. 212).

В Неаполе неск. рукописей были выполнены для кор. Роберта Анжуйского. Миниатюристы обращались к разным источникам: произведениям тосканской живописи (монументальный и пластичный стиль) и франц. рукописям (декор на полях). Стиль созданных ими изображений чрезвычайно близок к работам фрескиста Роберто де Одеризио. Мастерская работала до кон. 70-х гг. XIV в., и к самым лучшим ее произведениям относятся Библия Николая из Алифе (Louvain. Bibl. univ. 1, 1340 г.) и Статут ордена Узла (Paris. fr. 4274, 1352 г.), великолепно украшенный по случаю учреждения в 1352 г. Людовиком Тарентским этого ордена.

Двор миланских герцогов Висконти был тесно связан с франц. двором, под влиянием к-рого в Милане приобрели популярность Часословы. В 1-й пол. XIV в. были выполнены для Аццо Висконти иллюстрации к «Пантеону» Годфрида из Витербо (Paris. lat. 4895, 1331 г.). Иллюстрации этой рукописи выполнены 2 мастерами. Стиль миниатюр первого мастера (первые листы книги) связан со стилем произведений болонской школы, второго — представляет собой интерпретацию искусства Джотто. В 70-х гг. XIV в. начался расцвет миланской рукописной школы. Мастеру Джованни Бенедетто да Комо приписывается Часослов Бланки Савойской (Monac. Clm. 23215, до 1378 г.). Др. художнику принадлежат иллюстрации 2 Часословов (Paris. lat. 757 и Smith-Lesouef 22) и романа о Ланселоте Озёрном (Paris. fr. 343). В эпоху интернациональной готики, ок. 1400 г., Милан являлся главным центром изготовления рукописей. Для характеристики рукописей, выходивших из его мастерских, был введен термин «ouvrage de Lombardie», под к-рым подразумевали такие качества произведения искусства, как куртуазность, элегантность, изящество, светскость. В рукописях миланской школы использовались мн. принципы франц. книжного искусства, такие как структура страницы, наливные бордюры и маргиналии. В этом стиле работали мастера Дзебо да Фиренце, украсивший Миссал-часослов (Paris. 757, 1405–1410 гг.), и Ановело

да Имбонате, создавший декор Миссала Джан Галеаццо Висконти (Ambros. 6, 1395 г.). Ряд новшеств привнес в книжную миниатюру Джованнино деи Грасси, украсивший Часослов Джан Галеаццо Висконти (Florent. Bibl. Centr. Banco garì 397 и Landau Finaly. 22, 1380 г.). В нем художник применил новый способ организации страницы, иную композицию и др. оформление бордюра с включением в него реальных предметов. Стиль драпировок и типы лиц ближе всего к тем, что можно видеть в произведениях, вышедших из мастерской герцога Беррийского. Эту традицию продолжил Микелино да Безоццо, украсивший текст речи, произнесенной на похоронах Джан Галеаццо Висконти (Paris. lat. 5888, 1402–1403 гг.).

В Ломбардии стиль интернациональной готики сохранялся до сер. XV в. и оказал сильное влияние на книжную миниатюру эпохи Ренессанса. Самый известный мастер 1-й пол. XV в. — Бельбело да Павия, закончивший после 1428 г. Часослов Джан Галеаццо Висконти и украсивший Библию для Никколо д'Эсте (Vat. Barber. lat. 613, до 1434 г.). В целом он следовал стилистике работ Джованнино деи Грасси и Микелино да Безоццо, но его стиль драматичнее, в нем нет легкого изящества интернациональной готики.

Ренессанс. В эпоху Ренессанса заказчиками рукописей были прежде всего правители и придворные; в моду вошло коллекционирование книг. Главные заказчики — Медичи во Флоренции, д'Эсте в Ферраре, Сфорца в Пезаро, Павии и Милане, папы (от Евгения IV до Сикста IV) в Риме, Федерико де Монтефельтро в Урбино, Арагонские короли в Неаполе, король Венгрии Матиаш Корвин, король Португалии Жуан II. Собранные ими роскошные коллекции стали основой собраний совр. б-к.

Интерес к античности в этот период активизировал обращение в т. ч. к рукописному наследию. Изучение каролингских и романских рукописей, которые приняли за более древние, привело к созданию т. н. античного письма (антиквы). Т. о., ранние ренессансные рукописи написаны письмом, созданным на основе каролингского минускула; инициалы напоминают романские — с орнаментом в виде белых ветвей виноградной лозы, получившим название bianchigirari (чаще всего бывает



Поклонение пастухов.
Миниатюра из Библии Никколо д'Эсте.
1434 г. (Vat. Barber. lat. 613. Fol. 514)

украшен только 1-й лист рукописи, а далее — только инициалы).

С сер. XV в. появился новый тип декорации рукописей, созданный под влиянием античных рельефов и надписей на памятниках монументального искусства. Эти надписи стали для миниатюристов образцом при создании букв; в качестве декоративных элементов начали использовать изображения римских военных трофеев, античных ваз, монет и т. д. С 60-х гг. XV в. этот стиль распространился по всей сев.-вост.



Фронтиспис Библии Урбино.
1476–1478 гг. (Vat. Urb. lat. 1, 2. Fol. 1v)

территории И. Бартоломео Санвито — гуманист, коллекционер и каллиграф из Падуи — стал проводником этого нового эпиграфического стиля украшения рукописей

в Неаполе и Риме, где он работал с 1469 по 1501 г.

Флорентийский худож. Анджелико (фра Джованни да Фьезоле или фра Беато Анджелико) (1387–1455) занимался не только монументальной живописью, но и книжной миниатюрой, украсив неск. антифонариев и градуалов (Marc. 558). Его учеником был миниатюрист Франческо Антонио де Кирико. Созданные им миниатюры близки по стилю к произведениям монументальной живописи эпохи Ренессанса. Вместе со своим учеником Аттаванте дельи Аттаванти (Аттаванте Фьорентино) он выполнил иллюстрации Библии Федерико да Монтефельтро, или Библии Урбино (Vat. Urb. lat. 1, 2, 1476–1478 гг.). Дельи Аттаванти создал по заказу кор. Матиаша Корвина Бревиарий (Vat. Urb. lat. 112, 1487–1492 гг.) и Библию (Laurent. Plut. 15, 17, 1490 г.); стилистически его работы близки к живописи Доменико Гирландайо, Козимо Росселли, Антонио Полайоло и Андреа Вероккио.

Самая известная в XV в. ломбардская рукописная мастерская находилась в Милане, при дворе герцогов Сфорца. Ее главным мастером был Кристофоро де Предис, к-рому принадлежат иллюстрации астрологической рукописи «De Spaera» (Modena. Bibl. Estense. lat. 209, 1450–1460 гг.). Одно из самых знаменитых произведений этой мастерской — Часослов Сфорца (Lond. Brit. Lib. Add. 34294, 45722, 62997), украшенный 64 полностраничными иллюстрациями. Самые ранние выполнены мастером Джованни Пьетро да Бираго (1450–1513) для Боны Сфорца. Жесткая трактовка форм и яркий цветовой строй свидетельствуют о влиянии Андреа Мантеньи. После смерти Боны кодекс попал к Маргарите Австрийской, при дворе к-рой к нему сделал дополнительные иллюстрации фламанд. мастер Жерар Хоренбот. Из этой мастерской вышла также роскошно иллюстрированная «Грамматика» Доната, созданная для 6-летнего Максимилиана, сына Лодовико Сфорца (Milano. Bibl. Trivulziana. 2167, 1496–1499 гг.). В ней 8 миниатюр, большинство посвящены приходу к власти герцога Сфорца. Рукопись открывает портрет маленького Максимилиана работы худож. Амброджо де Предиса, ученика Леонардо да Винчи.

Из Сиены происходит рукопись «Божественной комедии» Данте

(Lond. Brit. Lib. Yates Thompson 36, 1440–1450 гг.), созданная для Альфонса, кор. Арагона, Неаполя и Сицилии. В ней 112 миниатюр, к-рые выполнили 2 мастера. Одним из них,



Фронтиспис

сборника трудов Аристотеля. 1483 г.
(NY. Morgan. 21194–21195. Fol. 1v)

очевидно, был Приамо делла Кверча, автор фресок сиенского госпиталя Санта-Мария-делла-Скала; второй — Джованни ди Паоло, работавший в Сиене до 1482 г., ему принадлежат миниатюры к тексту «Рая». Однако основной продукцией сиенской мастерской были литургические книги, градуалы и антифонари для Сиенского собора, госпиталя и монастырских церквей региона.

Во 2-й пол. XV в. школы книжной миниатюры были в Кремоне и Вероне; среди наиболее видных мастеров — Джованни Гадио, Фра Андреа да Кремона, Джироламо да Кремона, Либерале да Верона и Бонифацио Бембо да Кремона. Самый извест-

ный из них — Джироламо да Кремона — ломбардского происхождения; его произведения обнаруживают сходство с искусством Падуи, поэтому его идентифицируют с Джироламо Падовано, упоминаемым Вазари. Джироламо да Кремона работал в Венецианском и Падуанском регионах. В его мастерской выполнены фронтисписы 2-томного сборника трудов Аристотеля, напечатанного в Венеции (NY Morgan. 21194–21195, 1483 г.); в инкунабулах сер. XV в.— 1501 г. печатный текст нередко сочетается с рисованными миниатюрами.

Расцвет школы Феррары в XV в. связан с правлением династии д'Эсте. Главное произведение существовавшей там мастерской Таддео Кривелли (и единственное, где документально подтверждено его авторство) — Библия Борсо д'Эсте (Modena. Bibl. Estense. VG12, 1455–1461 гг.). Кривелли находился под влиянием работавшего в Ферраре Антонио Пизанелло, однако в миниатюрах он пытался соединить стиль интернациональной готики с трактовкой формы, характерной для флорентийского Ренессанса. Каждая страница Библии украшена фризом с розетками, медальонами, гербами и девизами. Весь декоративный репертуар напоминает мотивы ранних работ Бельбело да Павия. Фигуративные сцены восходят к работам таких мастеров, как Пизанелло, Мантенья, Пьеро делла Франческа и Козимо Тура. Помимо Таддео Кривелли в создании декора рукописи принимали участие Франко де Росси, Джорджо д'Алемания, Марко ди Джованни дель Авогаро, Джироламо да Кремона и др.

В Риме не было своей школы книжной миниатюры: книги создавались по заказу пап и представителей знатных рим. родов самыми известными мастерами своего времени. Часослов

Поклонение пастухов.

Грехопадение.

Миниатюра из Часослова

Фарнезе. 1537–1546 гг.

(NY. Morgan. M. 69. Fol. 72v, 73)



Фарнезе (NY Morgan. M.69, 1537–1546 гг.) — одна из последних роскошных иллюстрированных рукописей Ренессан-

са, к-рые постепенно вытеснили печатная книга и гравюра. Работа над Часословом длилась 9 лет. Он был заказан кард. Алессандро Фарнезе и украшен в Риме Джулио Кловио, которого Вазари считал выдающимся мастером ренессансной книжной миниатюры. В Часослове 26 миниатюр на сюжеты ВЗ и НЗ. Особый интерес представляет изображение «Процессии в праздник Тела Христова», движущейся к собору св. Петра. Миниатюра занимает разворот (Fol. 72v–73) и представляет собой vedutu, где широкий панорамный взгляд сочетается с топографической точностью пейзажа и множеством мелких достоверных деталей. Стиль миниатюр близок маньеризму.

Лит.: Bertaux E. L'art dans l'Italie méridionale. P., 1904; Codici bobbiensi della Biblioteca Nazionale Universitaria in Torino / Con illustrazioni di C. Cipolla. Mil., 1907; Toesca P. La pittura e le miniature nella Lombardia. Mil., 1912. Torino, 1966"; *idem*. Miniature romane dei secoli XI e XII: Bibbie miniate // Rivista del R. Istituto di Archeologia e Storia dell'Arte. R., 1929. P. 69–96; D'Ancona P. La miniature italienne du X au XVI siècle. P., 1925; Ladner G. Die italienische Malerei im 11. Jh. // Jb. d. kunsthistorischen Sammlungen in Wien. N. F. 1931. Bd. 5. S. 33–160; Avery M. The Exultet Rolls of South Italy. Princeton; L., 1936; Italian Illuminated Manuscripts from 1400 to 1550: Cat. of an Exhibition Held in the Bodleian Library, Oxford / Ed. O. Pächt. Oxf., 1948; Salmi M. La miniatura italiana. Mil., 1954; *idem*. La miniatura fiorentina gotica. R., 1954; Buchthal H. A School of Miniature Painting in Norman Sicily // Late Classical and Mediaeval Stud. in Honor of A. M. Friend. Princeton, 1955. P. 312–339; *idem*. The Beginnings of Manuscript Illumination in Norman Sicily // Papers of the British School at Rome. L., 1956. Vol. 24. P. 78–85; Weitzmann K. Ancient Book Illumination. Camb., 1959; *idem*. Studies in Classical and Byzantine Manuscript Illumination / Ed. H. Kessler. Chicago; L., 1971; Levi d'Ancona M. Miniatura e miniatori a Firenze dal XIV al XVI sec.: Documenti per la storia della miniatura. Firenze, 1962; Samec Ludovici S. La miniatura rinascimentale. Mil., 1966; Belting H. Studien zur beneventanischen Malerei. Wiesbaden, 1968; Engelbert P. Zur Frühgeschichte des Bobbieser Skriptoriums // RBén. 1968. Vol. 78. P. 220–260; Rotili M. La miniatura gotica in Italia. Napoli, 1968–1969. 2 vol.; Berg K. Studies in Tuscan 12th Cent. Illumination. Oslo, 1969; Mariani Canova G. La miniatura veneta del Rinascimento, 1450–1500. Venezia, 1969; La miniature italienne du X au XVI siècle / Ed. A. Daneu Lattanzi, M. Debae. Brux., 1969; Cogliati Arano L. Miniature lombarde: Codici miniati dal VIII al XIV sec. Mil., 1970; Grabar A. Les manuscrits grecs enluminés de provenance italienne (IX^e-XI^e siècles). P., 1972; Rosenthal E. The Illuminations of the Vergilius Romanus (Cod. Vat. lat. 3867): A Stylistic and Iconographical Analysis. Dietikon, 1972; Puturo Murano A. Miniature Napoletane del Rinascimento. Napoli, 1973; Houghton G. L. Cassiodorus and Manuscript Illustration at Vivarium: Diss. Binghamton, 1975; The Farnese Hours: The Pierpont Morgan Library. N. Y., 1976; Alexander J. J. G. Italian Renaissance Illuminations. N. Y., 1977;

idem. Studies in Italian Manuscript Illumination. L., 2002; *Conti A.* La miniatura Bolognese: Scuole e botteghe, 1270–1340. Bologna, 1981; Il gotico a Siena: Miniature, pitture, orificerie, oggetti d'arte. Firenze, 1982; *Cadei A.* Studi di miniatura lombarda: Giovannino de Grassi, Bellomo da Pavia. R., 1984; Dix siècles d'enluminure italienne (VI–XVI siècles) / Bibliothèque nationale, Paris; ed. F. Avril et al. P., 1984; Italian Manuscript Painting, 1300–1550 / The Pierpont Morgan Library, New York; ed. W. M. Voelkle, G. Clarc. N. Y., 1984; *Levin I.* The Quedlinburg Itala: The Oldest Illustrated Biblical Manuscript. Leiden, 1985; Miniatura fiorentina del rinascimento 1440–1525: Un primo censimento / A cura di A. Garcelli, A. C. de la Mare. Firenze, 1985. 2 vol.; *Bloch H.* Monte Cassino in the Middle Ages. R., 1986. 3 vol.; *Wright D. H.* The Vatican Vergil: A Masterpiece of Late Antique Art. Berkeley, 1993; Painting and Illumination in Early Renaissance Florence, 1300–1450: Exhibition catalogue / Metropolitan Museum of Art; ed. L. B. Kanter et al. N. Y., 1994; The Painted Page: Italian Renaissance Book Illumination, 1450–1550 / Ed. J. G. Alexander. Münch., 1994; *Meysaert P.* Bede, Cassiodorus and the Codex Amiatinus // Speculum. Camb. (Mass.), 1996. Vol. 71. P. 827–883; *Lowden J.* The Beginnings of Biblical Illustration // Imaging the Early Medieval Bible. University Park (Penn.), 1999. P. 9–59; Treasures of a Lost Art: Italian Manuscript Painting of the Middle Ages and Renaissance / Metropolitan Museum of Art; Ed. P. Palladino. N. Y., 2003; Italian Illuminated Manuscripts in the J. Paul Getty Museum / Ed. T. Kren, K. Barstow. Los Ang., 2005.

С. В. Ковалевская

Изобразительное искусство Италии XIII – 1-й пол. XVI в. В переходную эпоху между средневековьем и Новым временем в искусстве И. происходят изменения, оказавшие огромное влияние не только на европейский, но и на мировой художественный процесс. Эти радикальные сдвиги принято связывать с понятием Возрождения (или Ренессанса), тем самым концентрируя внимание на явлениях новаторского, несредневекового и даже «антисредневекового» порядка. Однако новое в искусстве столь плотно соседствовало со старым, традиционным и устоявшимся, что правильнее обозначать данные периоды хронологически, параллельно историко-культурным критериям Ренессанса и Проторенессанса. В И. соответствующие периоды чаще всего обозначают по векам: Дученто (двухсотые годы; XIII в.), Треченто (трехсотые; XIV в.), Кватроченто (четырехсотые; XV в.) и Чинквеченто (пятисотые; XVI в.).

Начиная с Дученто в И. существенно изменилась география региональных художественных свершений. В раннехрист., романскую и готическую эпохи искусство в юж. регионах И. почти не уступало в своих достижениях искусству центральных и северных областей, а юг и се-

вер (в т. ч. Сицилия и Ломбардия) порой даже первенствовали. Отныне доминирующее положение надолго закрепилося за срединными областями полуострова, с Римом, Сиеной и прежде всего Флоренцией в качестве главных очагов развития искусства, наряду с к-рыми все более заметную роль играли и гос. образования Сев. Италии (с центрами в Венеции, Милане, Падуе, Мантуе и др. городах). Направление развития искусства определялось, с одной стороны, придворными элитами, с другой – городским населением, в т. ч. религ. братствами. Возрастает роль монашеских орденов как заказчиков, в первую очередь доминиканского и францисканского, а папство открывает в искусстве все новые возможности для наглядного утверждения своего духовного и политического авторитета. В качестве 4-го фактора, приобретающего все большую важность, выступает гуманистически образованная интеллигенция. Все эти факторы обеспечивали то разнообразие творчества мастеров, благодаря к-рому ренессансная И. воспринималась (вместе с ее античным наследием) в романтизме XIX в. как «родина искусств».

В период Дученто итал. искусство все еще было прочно связано с визант. и «греческая манера» (*maniera greca*), как называли сугубо иконную манеру письма, доминировала. Мозаики,

сакральные произведения, устанавливаемые на церковном престоле или рядом с ним, тоже получают наименование алтарей (живописных, скульптурных или живописно-скульптурных – искусство ваяния по камню, бронзового литья и реже фигурной резьбы по дереву заняло здесь наряду с живописью весьма заметное место). Витражи занимали подчиненное положение в системе искусств, но все же применялись чаще всего для символической акцентировки над- и заалтарных пространств храма. По-прежнему важную роль играли наряду с фигурными и сюжетными мозаиками и орнаментальные мозаичные наборы, украшавшие алтари, епископские троны, стены и полы. Использовалась (прежде всего для декора алтарей и сидений) и деревянная резьба, однако она не получила в И. столь же многоаспектного и сложного развития, как в др. странах Зап. Европы.

Античная традиция осваивалась в Дученто прежде всего в раннехристианском преломлении (в пластике саркофагов первых веков по Р. Х.), наиболее характерно это проявилось в скульптуре. Эпохальным предстает в этом плане оформление кафедры пизанского баптистерия, исполненное Никколо Пизано (1257–1260), с фигурами, впечатляющими монументальной мощью. Такова, напр., аллегория силы в виде обнаженной муж. фигуры, олицетворяющая духовную стойкость, мощная



*Рождество Христово.
Рельеф кафедры баптистерия
Сан-Джованни в Пизе.
1257–1260 гг.
Скульптор Никколо Пизано*

и в пластическом отношении. Подобные скульптурные принципы, способствующие созданию самоценного художественного пространства, отличающегося натурным правдоподобием, получили развитие, напр., в кафедре сиенского собора (1265–1268), над к-рой Н. Пизано работал совместно с сыном Джованни и Арнольфо ди Камбио. Здесь античные веяния совмещаются с готической грацией, а верность в «подражании природе» начинает цениться в качестве особого эстетического достоинства, равноценного «подражанию древним»

фрески и алтарная «живопись на досках» наследуют торжественный иератизм византийских иконических типов, сочетая его с той повествовательностью и с тем вниманием к оживленной ритмике и драматической детализации, к-рые идут из готики (в первую очередь французской). С сер. XIII в. «живопись на досках» вытесняет антепендиум в качестве главного элемента алтарного убранства, поэтому соответствующие

(т. е. античным) мастерам. Складывался новый тип монументального, торжественно-репрезентативного надгробия или гробницы: плиту или короб (численно, впрочем, по-прежнему преобладавшие) сменила усложненная ярусная композиция с развернутым сюжетом. Такова гробница кард. Гильома де Брея, исполненная ди Камбио для ц. Сан-Доменико в Орвието (1282–1292), с выразительными фигурами 2 диаконов, открывающих занавес над упокоившимся кардиналом. В 1-й пол. XIII в. черты готической стилистики усиливаются в церковной скульптуре Андреа и Нино Пизано, проступая, в частности, в S-образных изгибах, характерных для Мадонн Нино Пизано.

Вместе с тем в системе образов все ярче проявлялось жанровое начало, напр., в крайне разнообразном по тематике декоре кампанилы (колокольни) флорентийского собора Санта-Мария-дель-Фьоре (30-е гг. XIV в.;



Сретение.
Мозаика ц. Санта-Мария-ин-Трастевере в Риме. 1291 г.
Мастер Пьетро Каваллини

А. Пизано и др. мастера). В кругу рельефных символов и изображений, иллюстрирующих порядок природной, церковной, хозяйственной и интеллектуальной жизни, весьма достойное место отводится мотивам художественного труда («Мастерская художника» и «Мастерская скульптора») среди олицетворений 7 свободных искусств, или «Изобретателей искусств», как их назвал позже в «Комментариях» Л. Гиберти. Столь почетное положение художника и скульптора (занимающихся тем, что традиционно причислялось к низшим, «механическим» искусствам, в отличие от философии, риторики и др., более «благородных» и, следовательно, «свободных» занятий) свидетельствует о духовной переоценке, приближающей Ренессанс. В развитии искусства все заметнее становятся черты авторского начала; художественная эволюция складывается не только из произведений



Распятие.
80-е гг. XIII в. Худож. Чимабуэ
(Музей ц. Санта-Кроче, Флоренция)

и иконических типов, но и из творческих биографий.

В живописи кон. XIII — нач. XIV в. особое место занимает Пьетро Каваллини, наиболее известные работы которого находятся в Риме (мозаики в ц. Санта-Мария-ин-Трастевере; фрески в ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере; обе — 90-е гг. XIII в.).

Сретение.
Мозаика ц. Санта-Мария-ин-Трастевере в Риме. 1291 г.
Мастер Пьетро Каваллини

«Греческая манера», готика и раннехрист. традиция составляют безупречную гармонию его произведений, подкрепленную светозарным колоритом. Согласно традиции, зафиксированной позднее Дж. Вазари в «Жизнеописаниях», мастер отличался исключительным личным благочестием, а одно из его произве-



Богоматерь «Маэста».
1311 г.
Худож. Дуччо ди Буонинсенья
(Музей собора, Сиена)

дений (возможно, «Распятие» для ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура) почиталось чудотворным (по преданию, оно в 1370 заговорило со св. Бригиттой). Современником Каваллини был Ченни ди Пепо, более известный как Чимабуэ, крупнейший живописец Ср. Италии (прозвище Cimabue переводится как «бычья голова», что, вероятно, подчеркивало непреклонное упрямство художника). Чимабуэ прибегал к более экспрессивным приемам, в особенности во фресках (напр., в Верхней ц. храмового комплекса Сан-Франческо в Ассизи, кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIII в.), в алтарной живописи придерживался достаточно плавной, еще сугубо иконной «греческой манеры». Его «Мадонна с Младенцем» для флорентийской ц. Санта-Тринита (1280–1290, Галерея Уффици, Флоренция) — идеальный образец типической для того времени больших размеров иконы «Маэста» (Богоматерь «Величие», восседающая на троне в окружении ангелов); элементы перспективы в трактовке трона не противоречат небесной невесомости, бесплотности фигур. Особо выделяются «Распятие» Чимабуэ (наиболее известное — 80-е гг. XIII в., музей ц. Санта-Кроче во Флоренции); они принадлежат к лучшим надалтарным живописным «Распятиям» того времени, совмещающая в себе византийскую плавность композиции с жестким и обостренно-трагическим рисунком конкретных форм.

В качестве основополагающего элемента церковного убранства утверждаются алтарные образы. Будучи одинарными, 2-частными или многочастными, обрамленными рельефными арками и обычно завершающимися в каждой из частей треугольным «фронтончиком», напоминающим навершие трона, они чаще всего стабильно крепятся в одной плоскости.

Богоматерь «Маэста».
1311 г.
Худож. Дуччо ди Буонинсенья
(Музей собора, Сиена)

В XIV–XV вв. значительное распространение получили и створчатые алтари-полиптихи, боковые панели которых, обычно затворенные, раскрывали по праздникам. По сторонам

центральных образов размещали иконного типа житийные клейма, композиции нижнего регистра составляли особую «пределлу» («ступеньку») — подножие алтаря, где обычно изображались повествовательные мелкофигурные сцены. При этом традиц. иконное письмо (со сплошным золочением фонов и нимбов, с ассистами, обратной перспективой и ярусным соподчинением фигур) часто соседствовало с новыми художественными приемами. Так, один из самых выдающихся образов Тренто — двусторонняя «Маэста» работы сиенца *Дуччо* ди Буонинсенья (1311; Музей собора, Сиена, отдельные части в др. собраниях) — с исключительным изяществом совмещал элементы обратной и прямой перспективы. Средневек. молитвы с новыми, подчеркнуто-авторскими интонациями сохранились в надписи на троне Богоматери, где художник призывает Ее быть «залогом мира Сиены и жизни Дуччо, ибо он Тебя такой написал» («*te quia pax ita*» — цит. по: *Janella C. Duccio di Buoninsegna. Mil., 2001. P. 21*).

Наряду с иконной живописью огромное значение придавалось фрескам — новые, невизант. свойства проявлялись в монументальной живописи отчетливее, чем в живописи алтарей. Наиболее известным примером стал храмовый комплекс Сан-Франческо в Ассизи (обл. Умбрия), в Верхней и Нижней церквях к-рого в посл. четв. XIII — 20-х гг. XIV в. помимо Чимабуэ работали выдающиеся живописцы того времени Джотто, Симоне Мартини, Пьетро Лоренцетти.

Взгляды нищенствующих монашеских орденов, в первую очередь францисканцев и доминиканцев, на храмовое убранство были во мн. случаях определяющими. Так, Нарбонский устав францисканцев (1260) запрещал использование живописных алтарей, а в доминиканских церквях (в те же годы) возбранялась установка резных, т. е. снабженных рельефными изображениями, надгробий. Тем не менее в отношении к искусству у обоих орденов берет верх влечение к максимально натуралистичному, убедительно-чувственному представлению о священных событиях (ср., напр., первое рождественское презепе (*presere* — вертеп), устроенное в 1223 в Греччо св. Франциском Ассизским). Желание натурализировать сакральное постоянно подкреплялось проповедью, к-рой

нищенствующие ордены придавали первостепенное значение. По выражению доминиканца Иоанна Генуэзского (кон. XIII в.), считалось, что «набожные чувства активнее пробуждаются вещами видимыми, а не слышимыми» (*Baxandall. 1972. P. 41*). Для этого разрабатывались разные формы художественной реальности (нарисованные рамы, гризайль в контрасте с полихромией, элементы пейзажа и сценические «коробки» архитектуры), придававшие вместе с выразительной пластикой фигур фрескам Верхней ц. в Ассизи (в осо-



Оплакивание Христа.
Роспись Капелла-дель-
Скровеньи в Падуе.
Между 1304 и 1310 гг.
Мастер Джотто ди Бондоне

бенности знаменитым сценам из Жития св. Франциска) зрительную убедительность.

Мистический натурализм достиг особого масштаба в живописи *Джотто* ди Бондоне. В алтарном образе «Мадонна на троне» («Мадонна Онъиссанти», ок. 1310; Галерея Уффици, Флоренция) он вводит ряд выразительных символов (таких, как цветы в руках ангелов), причем это уже не традиционно-средневековый, иконический, а нового типа, «скрытый символизм», выразительно сочетающий богословский смысл (в данном случае иносказание о даруемых Царице Небесной «цветах святых добродетелей») с натурным правдоподобием. Но главное в его произведениях — это умение достичь концентрированно-драматического, воистину «проповеднического» эффекта с помощью ошутимо-телесной, почти скульптурной пластики поз и жестов. Закljučая сюжетное действие в достаточно узкое пространство, напоминающее монументальный просцениум, Джотто с максимальным эффектом использовал нарисованные архитектурные

и лаконичные формы пейзажа, где с иконного типа горками соседствуют изобразительные детали, элементы, восходящие к натурным наблюдениям. Так, в «Поклонении волхвов» в росписях падуанской Капелла-дель-Скровеньи (Капелла-дель-Арена, между 1304 и 1310) он вместо традиц. звезды изобразил комету (возможно, комету Галлея, наблюдавшуюся в 1301). На фресках капеллы Джотто представил вереницу драматических сцен («Бегство в Египет», «Целование Иуды», «Оплакивание» и др.), где художник радикально реформи-

рует средневековые аллегории добродетелей и пороков, наделяя их олицетворения, написанные гризайлью, патетическим психологизмом. Сохранив

возвышенность повествования, он сблизил сакральное с мирским, с чувствами зрителя, и даже отвел для этого на главной внутренней арке специальное пространство

в виде 2 перспективных ниш, фактически пустых, но выразительно подчеркивающих, как и «оживающие» добродетели и пороки, иллюзионистическую силу искусства.

Эпико-драматическое жизнеподобие творений Джотто поразило современников и сделало его в их глазах крупнейшим представителем «новой манеры». Ф. Виллани в «Книге о происхождении Флоренции и ее знаменитых гражданах» (1404) подчеркнул, что величие мастера состояло в выдающемся умении «точно следовать натуре при изображении фигур и действий», причем это умение в лит. откликах, в т. ч. у того же Виллани, даже все время восторженно преувеличивалось (*Idem. 1971*). Само понятие «Возрождение» как обозначение особой исторической эпохи складывалось в итал. словесности XV–XVI вв. в первую очередь по ассоциации с тем «возрождением» (*rinascita*) искусств», к-рое осуществили Джотто и те, кто развивали его творческие открытия.

В живописи Флоренции XIV в. «новую манеру» продолжили, в частно-

сти, Таддео и Аньоло Гадди, Мазо да Банко и Андреа Бонаюти (Андреа да Фиренце), написавший в 1366–1368 гг. «Триумф Церкви» в Испанской капелле ц. Санта-Мария-Новелла. Специфически монашеская, связанная с историей доминиканского ордена иконография получила здесь особенно многоаспектное доктринальное воплощение. Живописное пространство у мастеров этого периода стало еще более иллюзорно-трехмерным и сценически разнообразным. Собственно средневековая традиция в Треченто подпитывается с Запада, гл. обр. из франц. готики (в значительной мере через книжную миниатюру), а не из Византии, хотя прототипы, пришедшие из визант. иконографии, видны еще долго, в особенности в алтарных образах Девы Марии, варьирующих тип Богоматери «Умиление» и др. восточнохрист. изводы. Региональное же итал. (или, в более широком смысле, западное) своеобразие проявляется в том, что в иконы вносятся все больше чувственно-эмоциональных черт. Так, сцены Страстей Христовых концентрируют внимание на страдающей плоти, а различные образы Богоматери риторически подчеркиваются символами и регалиями (напр., цветами и короной).

Зрительская сопричастность усиливается в Треченто и за счет того, что чудесное, в т. ч. и в агиографических сюжетах, все чаще изображается в виде развернутых к зрителю пространственно-детализованных сцен. Таковы, напр., сюжеты «Стигматизация св. Франциска», «Видение св. Доминика», «Мистическое обручение св. Екатерины Сиенской». Поэтика сопереживания, максимально сближающая видение с жизнью, культивируется и в мистической литературе того времени (в т. ч. в письмах св. Екатерины Сиенской). В сакральные изображения вводится все больше жанровых деталей, достоверно передающих атмосферу сельской и городской жизни. Духовная близость к художественному иератизму Византии ярче всего проявляется в искусстве Венеции (средоточием художественной жизни являлся собор Сан-Марко, в котором не прекращались работы по поновлению его убранства вплоть до нач. XVII в.), однако и здесь ощущается, пусть и в более гармоничной форме, столь характерная для Треченто зап.-вост. эстетическая сбалансированность. Так, в ал-

тарных образах Паоло Венециано (в основном 40–50-е гг. XIV в.) черты «палеологовского стиля» достаточно органично сочетаются с элегантным готицизмом.

Проторенессансные веяния появляются и в достаточно консерватив-



ных художественных центрах, таких как Сиена, где не произошло столь резкого разрыва с иконописной манерой, как у Джотто. Изысканная одухотворенность, свойственная живописи Симоне Мартини («Благовещение», Симоне Мартини и Липпо Мемми, 1333, Галерея Уффици, Флоренция) и сиенскому религ. искусству в целом, не исключает интенсивного развития светских тенденций. Так, в 2 фресках Амброджо Лоренцетти в сиенской ратуше, где изображены последние Доброго и Дурного правлений (1337–1339), земной мир впервые живописуется со столь универсальной панорамностью. Светское искусство, прежде сосредоточенное в сельских замках и городских дворцах, теперь все активнее взаимодействует с церковным и на его территории, значительно усложняя символические подтексты. Так, в росписях крытого пизанского кладбища Кампосанто в сцену «Триумф смерти» (30-е гг. XIV в.; худож. Буонамико Буффальмакко) введен «сад любви», напоминающий аналогичный «земной рай» в «Декамероне» Дж. Боккаччо (*Bellosi L. Buffalmacco e il Trionfo della Morte*. Torino, 1974).

Религ. творчество претерпевает важные типологические изменения. В образах еще более возрастают элементы личного вчувствования, усиливающие обнаженно-трагическое, как в изображении Иисуса Христа

«Мужа скорби» (или «Мужа страждущего» — «Vir doloris»), демонстрирующего Свои раны, или задушевно-лирическое начало, как в типе Богоматери «Смирение» («Mater Humilitas»), восседающей не на троне, а на земле, среди травы и цветов.

Одним из композиционных приемов стал «наплыв» (*Ringbom*. 1965), образы представлены не только для молитвенного поклонения, но и для

Благовещение.

1333 г.

Художники Симоне Мартини и Липпо Мемми (Галерея Уффици, Флоренция)

благочестивого размышления о собственной жизни взирающих на них. Это касается не только изображений т. н. личного благочестия, но и об-

разов, написанных для церковных алтарей. Изменилась и система церковного убранства: возросло число частных родовых капелл, где ставятся особые «семейные» алтари и со-



Мадонна «Смирение».

Ок. 1456 г. Худож. Джованни ди Паоло (Национальная Пинакотекка, Сиена)

здаются «патрональные» фресковые циклы. Принцип «скрытого символизма» обогатился аллегорическими комментариями, а также геральдическими и бытовыми деталями. Наконец, изображения заказчиков, которых прежде представляли соименные святыне либо небольшие донаторские фигурки, значительно увеличились

и стали соразмерными центральным персонажам алтарей и фресок.

Пример скульптуры вновь оказывается путеводным, открывая очередной, ренессансный этап развития искусства. Созданные по про-



Сотворение Адама и Евы. Грехопадение. Изгнание из рая. Рельеф вост. врат баптистерия Сан-Джованни. 1425–1452 гг. Скульптор Лоренцо Гиберти (Музей собора, Флоренция)

екту Лоренцо Гиберти вост. двери баптистерия Сан-Джованни флорентийского собора (1425–1452, музей Опера-дель-Дуомо, Флоренция) поразили современников бронзовыми рельефами на сюжеты ВЗ с необычайно живыми, изящными, пространственно-свободными сценами в архитектурной и пейзажной среде. Микеланджело назвал эти двери «райскими», имея в виду их исключительное художественное качество. Гиберти выступил также как автор «Комментариев» — книги о себе и теории искусства (1447–1455). Теория стала развиваться параллельно практике, описывая как достоинства



Кантория собора Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции. 1433–1438 гг. Скульптор Донателло (Музей собора, Флоренция)

античных произведений, так и достижения современного искусства. Скульптура (впрочем, как и живопись) ярко свидетельствует о возросшем значении корпоративного, городского патроната, активно оп-

ределяющего развитие церковного искусства наряду с патронатом церковным и аристократическо-придворным. Так, Орсанмикеле (бывш. торговая лоджия, 1380; ц. Сан-Микеле-ин-Орто) стала художественным центром Флоренции наряду с собором, ибо городские гильдии на протяжении длительного периода украшали ее (скульптурами своих

небесных покровителей в нишах), стараясь при этом, чтобы заказанные ими произведения по возможности превзошли качеством вклады других гильдий, и порой даже специально вводя это пожелание в контракты. Наряду с гильдиями столь же активны и религ. братства (особенно характерно для Венеции).

Реформатором скульптуры наряду с Гиберти был флорентинец *Донателло*, обновивший церковную пластику, а именно пристенную скульптуру, где он достиг впечатляющей характерности образов, освобождая фигуры от зависимости архитектуры (статуи пророков для кампаны флорентийского собора, 1408–1435, музей Опера-дель-Дуомо, Флоренция). В алтарных рельефах он использовал виртуозную технику очень низкого (*schiasciato*, букв. — сплюсченного) рельефа, уподобляющего

композицию живописной картине. Исполненный Донателло конный памятник кондотьеру Гаттамелате в Падуде (1447–1453), а позднее аналогичного рода конный памятник работы Верроккьо кондотьеру Б. Коллеони в Венеции (1479–1488) вывели скульптурный монумент из храма, где он традиционно находил-

ся, в пространство города. Подобное разделение сакрального и мирского начал происходит и в зарождающейся садовой скульптуре. Например, скульптуры «Давид» (30-е гг. XV в., Национальный музей Барджелло, Флоренция) и «Юдифь и Олоферн» (ок. 1457–1460, Палаццо-Веккьо) были созданы Донателло для внутреннего двора и сада палаццо Козимо Медичи Старшего, но это уже не столько персонажи ветхозаветной истории, сколько самоценные воплощения идеальной красоты («Давид») и героической доблести («Юдифь»).

Как типично ренессансное явление можно рассматривать иконографию кантории (трибуны для певчих) флорентийского собора (1433–1438; музей Опера-дель-Дуомо, Флоренция) работы Донателло. Ангелы, хвалящие Господа (аллюзия на Пс 150), принимают облик путти (от итал.



Надгробие Иларио дель Каретто. Ок. 1406 г. Скульптор Якопо дельла Кверча (собор Сан-Мартино, Лукка)

putto), напоминающих игривых купидонов или маленьких духов природы. Путти вскоре стали характернейшей приметой нового искусства, усиливая его чувственное обаяние.

В скульптурном творчестве Якопо дельла Кверча «мягкий», лирический стиль (напр., надгробие Иларио дель Каретто в соборе в Лукке (1406)) сочетается, как и у Донателло, с мастерством драматической инсценировки (напр., фасадные рельефы ц. Сан-Петронио в Болонье (1425–1430), особенно посвященные истории Адама и Евы). Обновлению скульптурный способствовали Нанни ди Банко, Микелоццо да Бартоломмео, Дезидерио да Сеттиньяно и Мино да Фьезоле; в их искусстве последовательно утверждалась гармоничная уравновешенность композиций, к-рую можно условно назвать «ре-

ренессансный классицизм». Благодаря мастерам из флорентийского семейства делла Роббиа, развивавшим ту же стилистическую линию, со 2-й четв. XV в. в церковной пластике широко распространилась техника цветной майолики, где доминируют яркие и мажорные, преимущественно синие, глазури. Среди характернейших примеров такого рода декора — медальоны с евангелистами в парусах купола капеллы Пацци во Флоренции, исполненные Лукой делла Роббиа в 1430–1443 гг. Бернардо и Антонио Росселино придали классическое совершенство ордерной скульптурно-архитектурной гробницы: гробницы историка и писателя Л. Бруни в ц. Санта-Кроче во Флоренции (Бернардо Росселино, 1446–1447) и кард. Жакобо Португальского в ц. Сан-Миниато-аль-Монте во Флоренции (Антонио Росселино при участии Бернардо, 1461–1466), в последнем случае поминальная скульптура и архитектура дополнены настенной и алтарной живописью и составили один из наиболее известных примеров ренессансного синтеза искусств. Монументальные черты присущи некоторым из венецианских гробниц Кватроченто, воспринимавших композицию рим. триумфальной арки, напр. гробнице дожа П. Мочениго, 1476–1481 гг. (скульптор Пьетро Ломбардо), в ц. Санти-Джованни-э-Паоло. Эпизоды Свящ. истории иногда отстоят от стены или алтарной основы и представлены «театрализованными» группами фигур в динамическом сопереживании. Такова, в частности, группа «Оплакивание» работы Никколо дель Арка для ц. Санта-Мария-делла-Вита в Болонье (между 1463 и 1490), натуроподобие таких фигур подчеркивается живописью тел и драпировок.

Особой натуральностью выделяются портретные бюсты, создававшиеся по гипсовым маскам (они были наиболее популярны во Флоренции). По контрасту с условными бюстами-реликвариями средневековья они впечатляют эмпирической жизненностью. Устанавливаемые как в жилых покоях, так и в церковных капеллах, эти бюсты дополнительно подчеркивают частную, семейную атмосферу помещений, воплощая мотив вечного молитвенного предстояния. «Правда натуры» доминировала и в мемориальных комплексах, что подчеркнуто и иконографически, причем искусство иг-

рает в них все более активную сюжетно-символическую роль. Так, в надгробии папы Сикста IV, исполненном Антонио Поллайоло (1484–1493; Гроты Ватикана), мертвая неподвижность лица, явно проработанная по посмертному слепку, дополнена олицетворениями 7 свободных искусств, представленными с живой, как бы «бессмертной», непринужденностью.

Обмирщенной, синкретической, светско-религиозной по духу стала образная среда, нередко уподоблявшаяся привычному жилому интерьеру либо природному или городскому, порой топографически конкретному, пейзажу. Благодаря этому прежняя система иконных клейм или скупых пейзажных аксессуаров постепенно была заменена унифицированным и натуроподобным пространством. Богословское обоснование этого процесса признавало раздумья о событиях Свящ. Писания особенно душеполезными, если эти события мысленно переносились в «хорошо знакомый город» (см. «Сад молитвы», катехитический учебник 1454 г. — *Baxandall*. 1971. P. 46).

Важнейшим элементом, придающим ренессансным тенденциям четкую системность, явилась прямая перспектива. Прежние разрозненные островки перспективы были объединены в 1-й пол. XV в. в конструкцию, благодаря к-рой изображение выглядело как «окно» в реальность — мотив подобного «открытого окна» (*fenestra aperta*) упоминает в трактате «О живописи» (1435) Л. Б. Альберти. Архитектурное творчество в данном случае лидирует: связующим звеном между ним и живописью служат оптические эксперименты Филиппо Брунеллески (наподобие камеры-обскуры) для демонстрации возможностей перспективы как метода зрительной фиксации окружающей среды (1413). Известно, что Брунеллески участвовал в постановке религ. мистерий; в 1439 г. одна из таких постановок произвела большое впечатление на прибывшего в И. для участия в Ферраро-Флорентийском Соборе еп. Авраамия Суздальского, который отметил, что изображения были «яко живы» (*Данилова И. Е.* Церковные представления во Флоренции в 1439 г. глазами Авраамия Суздальского // *Она же.* Искусство средних веков и Возрождения. 1984. С. 161). Эффекты правдоподобия занимали умы художников и теорети-

ков и распространялись практически на все виды искусства.

Эволюция живописных алтарей и освоение перспективы становятся единым процессом в изобразительном искусстве. В алтарях, одночастных и многочастных, четче выделялись усложненные, тоже «перспективные» (благодаря убывающим вглубь рельефным уступам), резные рамы, само же изображение все заметнее уподобляется уже не иконе, а пространственно-углубленной картине. Сюжетные дополнения к ней располагаются отныне не в обособленных клеймах, а в центральной части (*pala*) — в виде отдельных эпизодов или скрытых символов, в целом не нарушающих единства места действия, а также общего натуроподобия. Средневек. архаизмы (позолота, пестрота колорита, рельефно-предметная отделка декоративных деталей, разноплановость действия и т. д.) особенно прочно удерживаются в стиле «интернациональной готики» (популярной во мн. странах Европы в пору становления Ренессанса) и обостряют соседствующие с ними в рамках одного произведения новации, делая их еще выразительнее.

Церковные алтари, утрачивая строгую иконность, все явственнее отражают окружающую реальность, благодаря чему плоскость доски, прежде незыблемая, предстает зрительно «исчезающей». Так, в большом алтаре «Поклонение волхвов» Джентиле да Фабриано (т. н. алтаре Строцци, 1423; Галерея Уффици, Флоренция) единое живописное пространство (в главной сцене «Поклонения волхвов») делает традиц. 3-частность обрамления декоративной, а в предделе данного алтаря (с «Рождеством» и «Благовещением пастухам»), видимо, впервые осуществлено и световоздушное единство композиции — естественный свет луны совмещен со сверхъестественным сиянием Младенца Христа и ангелов. В живописи Пизанелло впечатляет не только виртуозное умение с готическим изяществом скомпоновать и орнаментально оформить фигуры, но и яркий талант анималиста и мастера пейзажных деталей, напр. в «Видении св. Евстафия» (ок. 1438–1442, Национальная галерея, Лондон), близком по духу к сказочной атмосфере рыцарского романа. Паоло Уччелло, мастер порой весьма архаичный (несколько «игрушечная» «Битва

св. Георгия с драконом», ок. 1470; Национальная галерея, Лондон), выступает и как создатель подчеркнута резких, форсированных перспективных построений, используя их ради максимальной образной экс-



нарисованного пространства и одновременно с этим — общность реальности и чуда. В частности, на фреске «Чудо со статиром» зрительной точкой схода перспективных линий является голова Иисуса Христа.

Той же свержзадаче подчинена фреска Мазаччо «Св. Троица» во флорентийской ц. Санта-Мария-Новелла (1424–1425), где

Видение св. Евстафия.

Ок. 1438–1442 гг.

*Худож. Антонио Пизанелло
(Национальная галерея,
Лондон)*

коленопреклоненным донаторам и соответственно зрителю является Св. Троица (с «Распятием», со Св. Духом в виде голубя и с Богом Отцом),

прессии, как, напр., в «катастрофически» динамичной фреске со сценой «Потоп» в капелле Кьостро-Верде флорентийской ц. Санта-Мария-Новелла (1425–1430).

Наиболее последовательным новатором предстает в 1-й пол. XV в. Мазаччо, часто работавший в сотрудничестве с Мазолино да Паникале, к-рый деятельно дополнял его художественные открытия. К. Ландино в комментарии к «Божественной комедии» Данте (1429) восхваляет Мазаччо за искусную «имитацию истины» (т. е. истины природы) посредством «рельефа» (т. е. релье-

а круто уходящая вглубь нарисованная архитектурная ниша усиливает эффект мистической достоверности.

Изобразительное пространство осмысливается в качестве или мистической, или бытовой, но в любом случае самоценной «истории». Именно так, «историей» (istoria), именуется Альберти сюжетное произведение независимо от его предназначения. Религиозный образ, как церковный, так и предназначенный для домашнего обихода, все в большей степени (от эпохи Джотто к Кватроченто) замыкается в себе, предстает не столько частичкой молитвенно-литургического обряда (хотя такого рода связь постоян-



Вселенский потоп.

*Роспись Кьостро-Верде
ц. Санта-Мария-Новелла
во Флоренции. 1425–1430 гг.
Мастер Паоло Уччелло*

но подразумевается иконографией), сколько лирико-драматическим рассказом или откровением, ориентированным на мир зрительских переживаний. Таковы, в частности, мн. произведения сиенского Кватроченто (напр., живопись Сассетты и Джованни ди Паоло), где оживленная повествовательность и тонкий лиризм были обусловлены прочной стилистической связью с книжной миниатюрой.

Региональные и видовые особенности предстают тесно связанными

с общими историко-художественными закономерностями, касающимися и отдельных знаковых атрибутов и всего образного строя произведения. Так, мн. предметные детали, такие как птица (обычно щегол) в руках Младенца Христа (*Friedmann*, 1946), фрукты в Его и Богоматери руках (*Friedmann H. The Symbolism of Crivelli's Madonna and Child Enthroned with Donor in the National Gallery // Gazette des Beaux-Arts. Ser. 6. P., 1947. Vol. 32. P. 65–72*), цветочные атрибуты (*Levi D'Ancona*, 1977), поза Младенца, к-рая порой ассоциируется со смертным сном (*Janson D. J. Omega in Alpha: The Christ Child's Foreknowledge of His Fate // Jb. der Hamburger Kunstsammlung. 1973. Bd. 18. S. 33–42*), указывают на богостроительство Спасения, призванного искупить последствия грехопадения. Фрукты в виде гирлянд воспроизводят «первины» — плодовые приношения св. покровителям; во 2-й пол. XV в. эта символика обретает в живописи Карло Кривелли характер постоянного авторского приема.

Изображение заказчиков, их друзей и близких в сакральных композициях в свою очередь усиливает воитивный смысл произведений; таково, в частности, «Путешествие волхвов», торжественная по цвету и настроению роспись Беноццо Гоццоли (1459–1460), занимающая 3 стены капеллы флорентийского дворца Медичи-Риккарди и включающая портреты членов семейства Медичи и мн. др. исторических персонажей, в т. ч. автопортрет художника. Теми же воитивными целями, а не только стремлением к верности натуре иногда объясняется и все чаще встречающаяся в Кватроченто житейская портретность святых, а иногда и Богоматери, легко узнаваемая современниками (*Гращенко*, 1996). Ландшафтные и архитектурные элементы насыщены символическими параллелями и антитезами, в виде «морализованных пейзажей» и как бы представляют разные эпохи Свящ. истории (ветхозаветная «эра закона» и новозаветная «эра благодати»), а также различные «пути Добродетели и Порока». Узнаваемость и топографическая конкретность образов часто диктовались воитивными соображениями, желанием подчеркнуть связь повседневности со Свящ. историей.

Зарождающаяся в такого рода иконографии, воитивной или аллегориче-

ефности) и «лишенной украшений чистоты» манеры. Именно эти *gilevo* и *riго senza ornato* составляют главное достоинство фресок в капелле Бранкаччи флорентийской ц. Санта-Мария-дель-Кармине (ок. 1427), где величавые, лаконически-четкие скульптурные по пластике сцены смоделированы так, чтобы зритель мог мысленно к ним присоединиться, прочувствовав убедительность



Чудо со статурам.

Роспись капеллы Бранкаччи ц. Санта-Мария-дель-Кармине во Флоренции.

Ок. 1427 г. Худож. Мазаччо

ско-нравоучительной, светские жанры, активно формирующиеся в Кватроченто, отделяются от религиозного искусства. Речь идет в первую очередь о портретах, а также об «историях», заимствованных из быта и литературы; пейзаж и натюрморт, интенсивно развиваясь, существуют пока лишь в виде знаковых аксессуаров. Светский заказ впервые становится для ряда художников (в т. ч. для Пизанелло, Уччелло, Дезидерио да Сеттиньяно, фра Филиппо Липпи и др.) весьма существенным, порой даже стилистически определяющим фактором творчества. Религиозно-символические ассоциации предстают, при всей своей разветвленности и популярности, уже достаточно свободными, составляющими не только собственно религиозную, но и поэтическую сферу искусства. Проявляясь повсеместно, и в великом и в ма-

Природа все чаще выступает на 1-й план не только как предмет тщательного, эмпирически достоверного подражания и символической интерпретации, но и, в своих космических закономерностях и частных подробностях, как главная тема композиций и даже декоративных циклов. Таковы астрологические фрески, украшающие главный зал Палаццо-делла-Раджоне в Падуе (росписи Николо Миретто и Стефано да Феррара, между 1425 и 1440) и т. н. Салон месяцев в феррарском Палаццо-Скифаноя (1469–1470, Козимо Тура, Франческо дель Косса и др.). Религ. произведения в подобных архитектурно-пространственных ситуациях отходят на 2-й план, перемещаясь из парадных помещений в дворцовые капеллы либо бытуя лишь в виде отдельных живописных и скульптурных образов. Светское (или во всяком случае аллегорическо-нравоучительное, а не иконически-культовое) содержание наполняет и малые по размерам изображения, к-рые встав-

Путешествие волхвов.

Роспись капеллы Волхвов палаццо Медичи-Риккарди во Флоренции. 1459–1460 гг. Мастер Беноццо Гоццолли



лом, верность натуре отнюдь не отвергает обрядовой, церковной семантики, но вместе с тем налагает на нее особый, уже не иконный отпечаток.

так и антично-мифологическими по сюжетам, украшают cassoni (сундуки для приданого невесты) и deschi da parto (подносы для подарков по случаю рождения ребенка).

С ренессансными стилистическими тенденциями совмещают новые техники и методы. Масляная живопись, восходящая к северным, в основном нидерландским, образцам, позволяет благодаря прозрачности красочных слоев передавать атмосферу действия и т. о. добиваться еще большего художественного правдоподобия. Одним из пионеров этой техники выступил в 50–70-х гг. XV в. сицилиец Антонелло да Мессина, умевший сочетать высокую одухотворенность с элементами живого, натурального этюда. Таковы его «Мадонны Аннунциаты» (наиболее известен вариант ок. 1474, Областная галерея Сицилии, Палермо), к-рые изображают внимающую ангельской Благой весте Марию в облике скромной простолоудинки. Натурность композиций на религ. сюжеты, в т. ч. «Распятый», усиливается за счет анатомических



Мадонна Аннунциата.

1475 г. Худож. Антонелло да Мессина (Областная галерея Сицилии, Палермо)

штудий, к к-рым художники начинают все чаще обращаться. При этом постоянным, высоко ценимым подспорьем были образцы античного искусства. Если античная живопись оставалась лишь желанным, но практически неведомым идеалом, сведения о к-ром черпались в основном из «Естественной истории» Плиния Старшего (I в. по Р. Х.), то древнеримская скульптура, представленная множеством реликтов, порождала массу копий. У нек-рых художников (напр., у Поллайоло) анатомия и античность выступали в качестве равноправных стилеобразующих факторов, в т. ч. и в религиозном искусстве.

В Кватроченто значительно видоизменились не только иконография и типология, но и социология творчества. Вместо средневеков. корпоративных гильдий, занимавших (в том, что касается изобразительных и декоративных искусств) подчиненное положение в общей системе ремесел, на первый план выдвинулись мастерские, руководимые одним художником, личный стиль которого налагает отпечаток на всю продукцию. Так, монах-доминиканец Фра Беато Анджелико (Гвидо ди Пьетро) возглавил во флорентийской обители Сан-Марко большую живописную мастерскую. Его манера оставалась подчеркнута индивидуальной — редко кому в зап. искусстве XV в. удавалось соединить средневеков. традиции с ренессансными новшествами столь гармонично и проникновенно. Яркий и ликующий колорит его работ прочно сохраняет иконные принципы чистого локального цвета, однако в пространственных композициях видны ренессансные черты. Равным образом одновременно традиционными и новаторскими выглядят композиции на религ. сюжеты: в частности, райские сцены, при всей их возвышенности, обретают подобие оживленного праздника в саду (как в левой части алтаря со «Страшным Судом»; ок. 1431, Музей Сан-Марко, Флоренция), а использование перспективы служит религиозно-символическим целям, усиливая (в том же алтаре со «Страшным Судом» или в сценах «Благовещение») благоговейную сосредоточенность композиций. Наиболее своеобразен цикл фресок, написанных фра Анджелико в 1438–1444 гг. в мон-ре Сан-Марко. Большую часть цикла составляют евангельские и связанные с историей доминиканского ордена сцены, размещенные изолированно друг от друга (по одной в келье), так что они кажутся видениями, являющимися на белой стене. Мастер отличался исключительным личным благочестием (отсюда и его прозвище — Ангельский) и, как сообщает в «Жизнеописаниях» Вазари, всякий раз перед началом работы молился (видимо, подобная практика, обычная для средневеков. иконописца, стала достаточно редкой).

Значительно обмирщенной выглядит по сравнению с творчеством фра Анджелико живопись др. монаха-живописца, кармелита Фра Филиппо Липпи. Его иногда увлекали



Преображение.

Роспись мон-ря Сан-Марко во Флоренции.
1440–1442 гг. Мастер фра Беато Анджелико

формальные поиски: в алтаре «Мадонны Тарквинской» (1437; Национальная галерея старинного искусства, Рим) он включил в композицию свою подпись на полоске бумаги в виде «обманки». Позднее нарисованные cartellini («бумажки») вошли среди художников в моду. Но даже и значимые, сакрально обусловленные детали выглядят у него как элементы натюрморта, в чем, вероятно, сказывается влияние живописи Яна ван Эйка. Таков, напр., прозрачный кувшин с водой, символизирующий чистоту Девы Марии, на переднем плане «Благовещения» (ок. 1440, ц. Сан-Лоренцо, Флоренция). Обстановка св. сцен предстает у фра Филиппо просветленной, но в то же время подчеркнута бытовой, продолжающей повседневную среду, это впечатление усиливает портретность отдельных персонажей (что особенно харак-



Поклонение
равноап. имп. Елены
древу Креста Господня.
Роспись ц. Сан-Франческо
в Ареццо. Между 1458 и 1466 гг.
Мастер
Пьеро делла Франческа

ние К-поля (*Ronchey S. L'enigma di Piero. Mil., 2006*), превратились в значительной мере в самоценные картины с осо-

терно для сцены «Прославление мощей св. Стефана» во фресках собора в Прато, 1452–1465).

«Зеркальность» по отношению к жизни ставит своей целью и Андреа дель Кастаньо. Среди его фресок во флорентийском мон-ре Сант-Аполлония (1447) особо примечательна «Тайная вечеря», где Христос с апостолами восседают в помещении, подчеркнута соразмерном реальной трапезной, на стене к-рой фреска написана. Подобный композиционный прием, призванный вовлекать зрителей в мысленное сопереживание евангельским событиям, стал в итальянском искусстве XV–XVI вв. типичным. По своему «натуральны» здесь даже нимбы, они выглядят как предметные прозрачные диски, сквозь к-рые видны прожилки мрамора на стене. Аналогичного рода нимбы вскоре получили заметное распространение.

Баланс натурного и сверхъестественного начал, столь занимавший художников Возрождения, предстает особенно выразительным в творчестве Пьеро делла Франческа, который, будучи и теоретиком, специально подчеркивал в трактате «О перспективе в живописи» (между 1458 и 1482) кардинальную важность умения делать «вещи, видимые глазом» «как бы настоящими». Францисканская традиция почитания Креста Господня и связанных с ним преданий, закрепившаяся еще в XIV в., нашла наиболее совершенное монументально-эпическое воплощение во фресковом цикле «История Св. Древа Креста» в ц. Сан-Франческо в Ареццо (между 1452 и 1466).

Алтарные образы делла Франческа, в т. ч. «Бичевание Христа» (между 1458 и 1466; Национальная галерея Марке, Урбино), возможно являющиеся иносказательным откликом на паде-

бой сюжетной интригой. Подобные религиозные «истории» интересны уже не столько церковно-литургическим контекстом, сколько живописным зрелищем, как в «Товии с ангелом» Андреа дель Верроккьо (ок. 1470–1475; Национальная галерея, Лондон), разместившего динамичные фигуры на фоне обширного, далекого пейзажа. Аналогично картинам писались и алтари, где теперь, как правило, безраздельно доминирует центральный образ (обычно односторонний). Он заключен в рамы с популярным антикизирующим ордерным декором, который окаймляет и светские произведения. Церковная фреска в свою очередь приращает пространственными иллюзиями, охватывавшими все большую площадь. Так, нарисованная, фиктивная архитектура, где размещались ангелы и пророки, занимает весь свод сакристии Сан-Марко в ц. Санта-Каса в Лорето (между 1477 и 1479; худож. Мелоццо да Форли и др.), что превосходит композиционные приемы барокко. Отдельные же секции повествовательных циклов уподобляются проемам в пейзажи и интерьеры. Таковы, в частности, написанные Доменико Гирландайо жития Богоматери и св. Иоанна Крестителя в капелле Торнабуони флорентийской ц. Санта-Мария-Новелла (1485–1490), в особенности сцена «Рождество св. Иоанна Крестителя», решенная отчасти как интерьерный портрет дочери заказчика Лудовики Торнабуони с родными и прислугой. Живопись безусловно во многом опережала церковные мозаики с витражами (крупнейшим центром мозаичных работ в XV в. был миланский собор), которые подражали ее новациям, но подражание приводило к упадку этих видов искусства, основанных на совершенно иного рода, внеэмпирических художественных принципах.

Паритету религ. и светского начал способствовала философия неоплатонизма, получившая импульсы для своего развития (в т. ч. и в собственно художественной среде) за счет покровительства правящих элит, как во Флоренции (особенно в годы правления Лоренцо Медичи Великолепного, 1469–1492), так и в нек-рых др. центрах (в т. ч. в Мантуе и Ферраре). Благодаря ренессансному неоплатонизму, занятому поисками в античном наследии следов «древнего богословия» (theologia prisca), предвос-

хищающего христианство, языческая мифология, и без того популярная среди художников как носительница высшего (в сравнении со средневековым) эстетического совершенства, была окончательно реабилитирована. Ученые-гуманисты рассматривали ее как источник насущных философских и поэтических умозрений, окруженных мистическим



Рождество
св. Иоанна Крестителя.
Роспись капеллы Торнабуони
ц. Санта-Мария-Новелла
во Флоренции. 1485–1490 гг.
Мастер Доменико Гирландайо

ореолом. Особую популярность обретает иконография св. Иеронима, известного фундаментальной антично-классической эрудицией. При этом общественные настроения акцентировали то его эрудицию (сцены со св. Иеронимом, погруженным в ученые занятия в своей келье), то религиозность (сцены покаяния св. Иеронима — *Rice*. 1988).

К наглядному синтезу античности с христианством стремился, в частности, Андреа Мантенья. С одной стороны, в его живописи рим. руины предстают в качестве той осно-



Мертвый Христос.
Ок. 1490 г. Худож. Андреа Мантенья
(Галерея Брера, Милан)

вы, на к-рой зиждется новая, христ. вера (Tamassia A. M. Visioni di antichità nell'opere del Mantegna // Atti d. Pontificia Accademia Romana di Archeologia: Rendiconti. Ser. 3. R., 1955/1956. Vol. 28. P. 213–249); с другой — в его «Мертвом Христе» (ок. 1490;

Пинакотека Брера, Милан), где фигура Спасителя развернута в резком ракурсе, ступнями к зрителю, достигает апогея традиция драматического «наплыва», рассчитанного на максимальный эмоциональный эффект. Украшая дворцы, новые, неоплатонические аллегории (напр., картина Мантеньи «Минерва, изгоняющая Пороки из сада Добродетелей», 1502; Лувр, Париж) создали собственное культовое простран-

ство, в сюжетно-символическом отношении ортодоксальное (так, сад в аллегории Мантеньи приравнен к христ. раю), но в то же время удалявшееся от церковных канонов. Первенствующими среди такого рода композиций, причем не только за счет высочайшего качества, но и за счет огромных размеров, сопоставимых с размерами самых больших алтарей, явились «Весна» (ок. 1480) и «Рождение Венеры» (ок. 1484) Сандро Боттичелли (обе в Галерее Уффици, Флоренция), чьи антично-мифологические сюжеты славят в неоплатоническом духе могущество «всеблагой Природы», центральными олицетворениями к-рой выступают Флора (в «Весне») и Венера.

Эволюция Боттичелли, в особенности как религ. живописца, свидетельствует о последовательном усилении личностной тональности произведений, отражающих уже не только волю церковных или светских заказчиков, но и собственные религ. раздумья мастеров. Под воздействием проповедей Джироламо Савонаролы искусство Боттичелли, прежде элегически-гармоничное, порождает образы, полные аскетической отрешенности или углубленной скорби, такие как «Мистическое Рождество» (1500; Национальная галерея, Лондон), нарочитоархаичное, построенное по принципу обратной перспективы, или «Мистическое Распятие» (между 1500 и 1510; Музей Фогг, Кембридж, США), с Флоренцией на дальнем плане, охваченной апокалиптическим пламенем,

и 2 «Оплакивания» (Музей Польди-Пеццоли, Милан; Старая пинакотека, Мюнхен; оба ок. 1495). Критический пафос Савонаролы имел во многом антиренессансную направленность. Его возмущал среди прочего навык рисования св. образов с натуры, причем с лиц далеко не идеального поведения, после чего говорили, указывая на них на улице: «Вот Магдалина, вот святой Иоанн, вот Святая Дева»; т. о. художники, согласно Савонароле, приносили в церковь «всяческую суету» («Проповедь на Амоса», 1497; цит. по: *Виллари П. Джироламо Савонарола и его время. М., 1913. Т. 1. С. 378–379*). Реакция на инвективы Савонаролы была далеко не однозначной и весьма противоречивой (*Steinberg. 1977; Meltzoff. 1987*). Вполне вероятно, что Лука Синьорелли на фреске с «Деяниями антихриста» подразумевал под антихристом именно Савонаролу (*Chastel. 1952*). Включенная в цикл росписей со «Страшным Судом» в капелле Сан-Брицио собора в Орвието (1499–1504), данная фреска выразила ту исповедальную остроту и, с одной стороны, патетическую злободневность, которыми отличались многие произведения церковного искусства накануне эпохи протестант. и католич. реформ. Однако осовременивание образов могло принимать и др., просветленно-мажорный характер, как на исполненных Пинтуриккьо фресках Б-ки Пикколомини в сиенском соборе (ок. 1505); тематика этих росписей посвящена прославлению деяний папы Пия II (Энея Сильвио Пикколомини), композиции помещены в широкоохватные светозарные пейзажи. В любом случае, даже обращаясь к событиям сверхъестественным, художники постоянно прибегали к поэтике «реального чуда». Таковы, в частности, алтарная и фресковая живопись Филиппино Липпи (в основном на темы жизни Фомы Аквинского), украшающая капеллу Карафа рим. ц. Санта-Мария-сопра-Минерва (1488–1493); это в равной мере и чудесные «истории», и эпизоды истории земной. На пороге Чинквеченто трансцендентное содержание обрело почти хроникальную убедительность в работах по живописному украшению ватиканской Сикстинской капеллы в 1481–1482 гг. (Перуджино, Боттичелли, Гирландайо и др.). В росписи основные библейские, в т. ч. еван-



Рождество Христово.
1500 г. Худож. Сандро Боттичелли
(Национальная галерея, Лондон)

гельские, события представлены как великие предзнаменования и обоснование папской власти.

Своеобразием выделяется переходное (от Кватроченто к Чинквеченто) искусство Венеции. Здесь раньше, чем в др. областях, холст



Мадонна в полях.
Ок. 1500 г.
Худож. Джованни Беллини
(Национальная галерея,
Лондон)

вытесняет дерево в качестве основы для живописи, в т. ч. живописи настенной (фреске влажный венецианский климат не благоприятствовал). Многие из образов Джентиле Беллини и Витторе Карпаччо, в первую очередь те, что были написаны для «скуол» (домов религ. братств), проникнуты пестрой динамикой городской жизни, лишь часть к-рой составляли житейные эпизоды и церковные празднества («Процессия Истинного Креста на площади Сан-Марко» Джентиле Беллини, 1496; Галерея Академии, Венеция; картины на темы Жития св. Урсулы В. Карпаччо, 1490–1495; там же). В цвето-

вом строе нек-рых алтарей Джованни Беллини сказывается традиция золотых визант. мозаик, переходящая у него в теплое, «вечернее» свечение колорита (напр., триптих Фрари, 1488, ц. Санта-Мария-Глорियोза-деи-Фрари, Венеция). Этот мастер, как и большинство крупнейших живописцев Венеции, придавал особое значение пейзажной среде, воспринимая ее как мистическое откровение природы (*Goffen R. Giovanni Bellini. New Haven, 1989*): таковы пейзажи в загадочной «Священной аллегории» (1490–1499; Галерея Уффици, Флоренция), сюжет которой до сих пор остается неясным (чистилище?), и в «Мадонне в полях», развивающей тип Богоматери «Смирение» (ок. 1500; Национальная галерея, Лондон).

Искусство посл. десятилетия XV в. и 1-го десятилетия XVI в. закономерно рассматривается как триумф ренессансного «классицизма». Классическая уравновешенность свойственна монументальной живописи Перуджино (роспись «Передача ключей св. Петру» в Сикстинской капелле Ватикана, 1481–1482) и его алтар-

ным композициям, где, что характерно для этого периода, темпера часто сочетается с масляными красками. Однако в позднем творчестве крупнейших масте-

ров, таких как Леонардо да Винчи, Рафаэль Санти и Микеланджело Буонарроти, классические черты претерпевают внутренний надлом, означавший наступление нового историко-художественного этапа.

Леонардо да Винчи создал образцы церковного искусства, к-рые подводят итог ренессансных тенденций Кватроченто. Таковы его «Мадонна в скалах» (1-й вариант: 1483–1486; Лувр, Париж), продолжающая типологию Богоматери «Смирение», фреска «Тайная вечеря» в трапезной миланского мон-ря Санта-Мария-делле-Грацие (1495–1497), «Св. Анна с Марией и Младенцем Христом» (ок. 1500–1507; Лувр, Париж), развивающая тип «Sant Anna Metterza» в сочетании 3 возрастов св.



разы лишь в одно из многих доказательств своего всемогущества. Наиболее

*Иисус Христос
вручает ключи ап. Петру.
Роспись Сикстинской капеллы
в Ватикане. 1481–1482 гг.
Худож. Пьетро Перуджино*

родства. Он уделял особое внимание световоздушной перспективе («сфумато» — мягкой затененности образов) и языку жестов, стремясь доказать, что живопись — наиболее выразительный из всех видов творчества. В «Тайной вечере» световоздушный просвет в далекой пейзаж (вместо нимба Христа) и красноречивая жестикация персонажей обновляют традиц. композицию, воплощая важнейшие аспекты содержания. Леонардо считал живопись не просто одним из «свободных искусств», но универсальной практической философией, суммирующей все многообразие технических и научных интересов мастера. Совершенное жи-

характерные размышления по данному поводу собраны в том разделе

«Трактата о живописи» (изданного посмертно и скомпилированного из огромного корпуса записей Леонардо), к-рый принято обозначать как «Спор живописца с поэтом, музыкантом и скульптором». Наука, техника, искусство и теория искусства сливаются у него в единый творческий процесс, где теряется всякое различие между мирским и сакральным. Поэтому женский портрет работы Леонардо («Мона Лиза», или «Джоконда», ок. 1503; Лувр, Париж) выглядит столь же непостижимо таинственным, как и те из его произведений, что созданы для молитвенного поклонения, а пейзажные и геолого-географические наброски вполн. перерождаются в серию апокалиптических рисунков со вселенски-катастрофическим «Потопом» (1514–1516).

Самоценность искусства отчетливо обозначается и у Рафаэля. Наиболее значительные из его фресок были написаны в 1509–1511 гг. в ватиканской Станца-делла-Сеньятура («Зале суда»). Искусство (фреска «Парнас») выступает здесь в качестве равноправного звена высокой интеллектуальной жизни, воплощенной также в образах Философии (фреска «Афинская школа»), Богословия (фреска «Диспут», или «Спор о причастии») и Юриспруденции (представлена изображениями аллегорий и примеров гражданского и канонического правосудия). Хотя семантическая система образов восходит к средневековой схоластике, кисть Рафаэля превращает эти образы в совокупность эстетических норм, которым последующие поколения художников следовали независимо от изначальной иконографии. Подобного рода классическими образцами стали и мн. др. творения мастера: так, фреска «Изведение ап. Петра из темницы» в росписях др. ватиканского зала, Станца-д'Элиодоро

(1512–1514), — эталон для написания ночной сцены, а монументальные картоны для шпалер Сикстинской капеллы на темы Деяний св. апостолов (1515–1516; Музей Виктории и Альберта, Лондон) веками являлись примером композиционного совершенства. Наконец, рафаэлевские образы Девы Марии по-своему воплотили процесс отделения искусства от молитвенно-литургических нужд. Если в более ранних из них, напр. в «Прекрасной садовнице» («Мадонна с Младенцем и св. Иоанном Крестителем», 1507; Лувр, Париж), устоявшаяся религ. темати-



*Мадонна в скалах.
1483–1484 гг. Худож. Леонардо да Винчи
(Лувр, Париж)*

вописное мастерство, потенциально всеохватное, делает художника, согласно Леонардо, «властелином Богом», ему подвластны вещи природы, он превращает религ. об-



*Сикстинская мадонна.
1514 (?) — 1516 гг. Худож. Рафаэль Санти
(Галерея старых мастеров, Дрезден)*

ка (тип Богоматери «Смирение», помещенной в атмосферу «Святого собеседования») выделяется лишь задушевым лиризмом, то в «Сикстинской Мадонне» (1514?–1516; Галерея старых мастеров, Дрезден) иконический прототип (Богоматерь Одигитрия) почти не угадывается. Художник вступает в диалог со зрителем, представляя драму трагических эмоций, средоточием которых служат взгляды Девы Марии и Христа. Острый драматизм, свойственный поздним полотнам мастера (в т. ч. «Преображению», 1519–1520; Пинакотека, Ватикан), сменяется причудливым гротеском в росписях ватиканских Лоджий, исполненных по эскизам Рафаэля его учениками (Перино дель Вага, Джованни да Удине и др.), где библейские сцены (т. н. Библия Рафаэля) вплетаются в орнамент, полный почти «сюрреалистических» метаморфоз.

Особый, автономный статус художественного творчества, обозначившийся в произведениях крупнейших мастеров Чинквеченто, четко фиксируется Вазари, утверждающим (в «Жизнеописании Рафаэля» при разговоре о фреске «Парнас» в Станца-делла-Сеньятура), что «божественная красота» его фигур «самим дыханием» «дарует счастье и жизнь». Другое произведение Рафаэля («Несение Креста», 1517; Прадо, Мадрид), согласно Вазари, якобы чудесным образом осталось невредимым после кораблекрушения лишь благодаря своей красоте. Вера в божественную силу искусства, равного религии, но существующего в значительной мере по собственным законам, достигает максимальной, порой мучительно-исповедальной остроты в произведениях Микеланджело Буонарроти. В его алтарной «Пьете» («Оплакивание Христа», 1497–1500; собор св. Петра, Рим), «Давиде» (1501–1504) и «Моисее» (1515–1516) из мрамора нарождаются драматические откровения столь властной и даже временами грозной силы, что современники определяли его искусство понятием *terribilita* (букв. — ужас), означающим и страх, и высшую степень восторга. В гробнице Лоренцо и Джованни Медичи в Новой сакристии флорентийской ц. Сан-Лоренцо (1520–1534) Микеланджело практически завершил ренессансную реформу мемориальной иконографии, превратив скульптуры поминальной капеллы в зримое раздумье о бренности, привлекающее внимание в первую очередь поэтическим, а не богословским контекстом. Личностно-поэтическую окраску имеет грандиозный цикл росписей плафона Сикстинской капеллы (1508–1512): вера и отчаяние, вдохновение и смертная тоска, борьба плоти и духа — все это прорывается сквозь канву библейских образов, позднее достигая кульминации в космическом хаосе «Страшного Суда» на вост. стене капеллы (1536–1541). Автор символически вписывает себя в этот хаос, размещая трагически-гротескный скомканный автопортрет на коже, содранной со св. Варфоломея (изображен в группе священномучеников). Др. поздние произведения Микеланджело принимают подобие монументальной исповеди, в которой отчаяние перемежается с надеждой, напр. «Пьета» с фигурой св. Никодима (автопортрет ху-



Прор. Моисей.
1515–1516 гг.

Скульптор Микеланджело Буонарроти
(ц. Сант-Петро-ин-Винколи, Рим)

дожника), задуманная Микеланджело в качестве собственного надгробия (50-е гг. XVI в.; музей Операдель-Дуомо, Флоренция).

Внутренний кризис искусства Чинквеченто, в к-ром на рубеже XV и XVI вв. классическая гармония зрительно распадается (причем уже в первое десятилетие века, когда были явлены высшие образцы этой



гармонии), по-своему отражается в искусстве Венеции и пограничных с ней североитал. регионов. Натурный иллюзионизм достиг там максимума, примером может служить творчество Гауденцио Феррари, создавшего в 1505–1526 гг. лучшие из скульптурных групп в капеллах «Святой горы» Варалло (обл. Пьемонт). Евангельские события представлены полихромными фигурами в натуральную величину, последовательно воспроизводящими (вместе с частично предметным,

частично написанным антуражем, к-рый кажется зрительно единым) исторический ландшафт Св. земли. Такого рода «святые горы» в Пьемонте и Ломбардии стали архетипом «паломнических садов» католических стран Европы. Однако параллельно шел процесс разрушения этого натуроподобия. Джорджоне, обращаясь к религ. темам, насыщал их вольной игрой символических ассоциаций, как правило нарочито неопределенных и даже загадочных, как в картине «Гроза» (ок. 1505–1506; Галерея Академии, Венеция), где первоначально, возможно, задумывалось нечто связанное с историей Адама и Евы (существует множество гипотетических интерпретаций). В процессе работы иконографическая конкретика была растворена в бессюжетном пейзаже с фигурами (*Settis*, 1994). Во многих религиозных картинах (в частности, у того же Джорджоне или у Якопо Пальмы Старшей) тематическая связь с пасторалью, принадлежащей к числу популярнейших литературных жанров Ренессанса, выглядит не менее образно-существенной, нежели библейский или евангельский сюжет.

Церковная фреска, как и скульптура, тяготела к эффекту «натурального чуда». Джованни Антонио Порденоне (в росписях собора Сан-Пьетро в Тревизо в 1519) первым «раскрыл» купол в небеса, изобра-

Сотворение
светил и растений.
Роспись Сикстинской капеллы
в Ватикане. 1508–1512 гг.
Мастер Микеланджело
Буонарроти

жая Саваофа с ангелами, которые спускаются среди облаков к монументальной сцене Голгофы.

Аналогичный экстатически-визионерский прием (но с обратным композиционным ракурсом) был усложнен во фресках Антонио да Корреджо: важнейшие из его храмовых росписей композиционно сконструированы как «прорывы в небеса», зрительно дематериализующие архитектуру свода. Таковы фрески купола ц. Сан-Джованни-Эванджелиста (с «Видением св. Иоанна Богослова на Патмосе», 1520–1522) и купола собора в Парме (с «Вознесением Девы Марии», 1526–1530). В данный пе-

риод была окончательно закреплена новая система монументальной живописи. Возрастало значение предварительных эскизов. Занимая значительное место в работе художников, эскиз и рисунок (последний высоко ценится и как самостоятельный вид искусства) обнажили сам



процесс творчества, все более интересный в подвижной динамике: отсюда влечение к *non-finito* (неоконченному) как к спонтанному или даже сознательно культивируемому художественному эффекту, характерному для ряда работ Леонардо да Винчи и Микеланджело. Так, рисунки Леонардо с «Потопом» обрели особую выразительность благодаря свободной эскизности штрихов, а грубая фактура мрамора, нарочито оставленного в некоторых местах необработанным, усилила образный контраст живой плоти и мертвого камня в ряде лучших произведений Микеланджело.

Возросло значение эмблемы (*impresa*) — особого рода символической детали, заметно усложнившей традиц. религ. иконографию. К геральдической эмблематике, подчеркивающей смысловую связь образов с заказчиком (таковы, напр., жулды, знаки рода делла Ровере, в произведениях, созданных под патронатом папы Юлия II, выходца из этого рода), прибавлялись новые поэтические и философские инсказания. Так, свод приемной аббатисы пармского мон-ря Сан-Паоло был украшен Корреджо (1519) естественонаучными аллегориями с мотивами античной мифологии для разъяснения процессов трансформации природной материи (*Panofsky E. The Iconography of Correggio's Camera di San Paolo. L., 1961*). Распространению эмблематической «скрытой сим-

волики» способствовала разгорающаяся борьба католич. Церкви как с воздействиями сев. протестантизма, так и с самостоятельными верованиями, симпатизирующими протестантизму. Церковные образы иногда были «зеркалом» этой полемики. Напр., к экспрессивным библейским сценам в ц. Санта-Мария-Маджоре в Бергамо добавлены крышки с эмблематическими антипротестантскими ин-

*Вознесение Девы Марии.
Роспись собора
Санта-Мария-Ассунта
в Парме. 1526–1530 гг.
Мастер Антонио да Корреджо*

тарсиями (1524–1530, по эскизам Лоренцо Лотто), а «Страшный Суд» Микеланджело вызывает подозрения как в «лютеранской ереси», так и в попытках дать догматически необоснованный, по-своему тоже «еретический» ответ (*Дажина. 1981*). Более всего обострению конфессиональных прений способствовала религ. массовая гра-



*Вознесение Девы Марии.
1516–1518 гг. Худож. Тициан Вечеллио
(ц. Санта-Мария-Глорियो-деи-Фрари,
Венеция)*

фика. В основном она использовалась для производства печатных иконок, но превратилась в публицистическое средство борьбы с идейным противником: выпускались ты-

сячи карикатур по мотивам евангельских притчей и Апокалипсиса с Лютером в образе «дурного пастыря», антихриста и т. д.

Черты умиротворенного «классицизма» тем не менее удерживались в церковном искусстве весьма прочно, в т. ч. и в алтарной скульптуре («Мадонна с Младенцем и св. Анной» — работы Андреа Сансовино, 1512; ц. Сант-Агостино, Рим). В эти годы были выработаны наиболее характерные черты большой алтарной картины Чинквеченто — ее четкая пространственная определенность, пафосная стилистика изображения, передача впечатления «натурального чуда», свершающегося на глазах у зрителя. Это уже именно полноправная картина, где даже при сюжетной сверхъестественности изображенного действия не остается ничего иконного, противоречащего законам эмпирического восприятия. Таковы алтарные образы монаха-доминиканца фра Бартоломео и Андреа дель Сарто, а также их церковные росписи. Апофеозом такого рода «естественно-сверхъестественной» стилистики предстают ранние и зрелые религиозные картины *Тициана*. Он писал, с одной стороны, масштабные композиции, придающие зримому чуду максимальный эмоциональный эффект, в т. ч. и благодаря виртуозному умению использовать возможности масляной живописи для создания чувственно ощутимой среды действия («Ассунта» — «Вознесение Девы Марии», 1516–1518; ц. Санта-Мария-Глорियो-деи-Фрари; «Мадонна Пезаро», 1526; там же; «Введение во храм» для Скуола-делла-Карита в Венеции; 1534–1538; ныне в Галерее Академии, Венеция). В «Мадонне с Младенцем, святыми Франциском и Алоизием и донаторм А. Гоцци» (1520; Пинакотекка, Анкона) чудесное видение Богоматери заняло все картинное пространство. С др. стороны, Тициан охотно использовал прием «наплыва», превращающего иконический сюжет в драму характеров («Саломея с головой св. Иоанна Крестителя», 10-е гг. XVI в.; Галерея Дория-Памфили, Рим; «Динарий кесаря», 1518; Галерея старых мастеров, Дрезден). При этом слава Тициана как величайшего мастера венецианской живописи утверждалась в равной мере благодаря религиозным и светским произведениям (портретам и антично-мифологическим картинам). Религиозная

тема, как и у Джорджоне, иногда почти полностью уступала место светской лирике, как, напр., «Саломее», к-рая изображена обаятельной красавицей вне всякого библейского контекста.

Став максимально натуроподобным, искусство начинает творить «чудеса». В теории искусства того времени само художественное творчество понималось и постоянно прокламировалось как идеальный источник той грации (*grazia* — слово, обо-



Динарий кесаря.
1518 г. Худож. Тициан Вечеллио
(Галерея старых мастеров, Дрезден)

значающее также и «благодать»), которая собственно и делает произведения «божественными» (подобное видение представлено в «Диалоге о живописи» Л. Дольче (1557)). Параллельно этому и под словом *virtu* (добродетель) начали в равной мере подразумевать, в т. ч. у Вазари, и собственно этическую добродетель, и художественное мастерство как высшую степень эстетического качества. Тем самым творчество высвобождается из тех церковно-литургических связей, внутри к-рых красота может быть лишь трансцендентной, а не слагающейся по имманентно-эстетическим законам. Обособившись, искусство вскоре оказалось в кризисе, хотя в его образах отчетливо проявились и внешние потрясения века реформ: начало Реформации, «Sacco di Roma» (разграбление в 1527 Рима войсками Карла V, в основном протестантскими), последующие войны.

Выражением внутриэстетического надлома стал маньеризм — направление, составившее особую главу искусства Чинквеченто. Определение



Посещение Пресв. Богородицей
прав. Елисаветы. 20-е гг. XVI в.
Худож. Якопо Понтормо
(ц. Сан-Микеле, Карминьяно)

«маньеризм» восходит к слову *maniera* («манера» в смысле личного творческого почерка), что следует понимать не столько в плане субъективного произвола, сколько в плане той самоценности, к-рую искусство так или иначе отстаивает, в т. ч. и самыми экстравагантными, «манерными» средствами. И если у корифеев Ренессанса, Леонардо да Винчи, Рафаэля и Микеланджело, кризисно-маньеристический элемент был лишь одним из компонентов художественного мировидения, то у их младших современников он стал основополагающим. Резкие цветовые и пространственные диссонансы, любовь к нарочито загадочной, эмблематически-зашифрованной детали, трагическое отчуждение или холодная, замкнутая в себе эlegantность — все то, что прежде лишь намечалось, теперь составляло целый мир, уже не благоговейно подражавший внешней природе, но откровенно ставивший ее под сомнение. В маньеризме художественная идея, творческая фантазия последовательно берут верх над натурой и прямая перспектива все чаще используется как визуальный трюк, искажающий реальное пространство, а не представляющий его в виде «окна в мир». Параллельно трансформировались пропорции, изображения человеческого тела удлинялись или скручивались в т. н. змеевидных (*serpentinati*), т. е. показанных в динамическом ракурсе, фигурах, к-рые в свою очередь казались все более ирреаль-

ными. При этом волны художественного иррационализма то нарастали, то временно утихали, эстетически-радикальная Флоренция и умеренная Венеция являлись полюсами крайне неоднородной художественной шкалы.

Новые алтарные образы написаны с беспокойной, порывистой экспрессией, обусловленной не столько канонами, сколько языком форм, изъясняющих авторский замысел, или «идею». Отпечаток на иконографию накладывают и религ. движения, остро реагирующие на проникновение идей Реформации в И. (Дажина, 1997). Среди характерных примеров — алтарный образ Якопо Понтормо «Снятие с креста» в капелле Каппони флорентийской ц. Санта-Феличита (1525–1528) и «Посещение Марией Елисаветы» в ц. Сан-Микеле в Карминьяно (20-е гг. XVI в.); в художественном строе обоих доминирует колорит, нарочито прохладный и тревожный в «Снятии с креста» либо, напротив, густой, насыщенный, драматически-звучный в «Посещении...». «Снятие с креста» Россо Фьорентино (1521; Пинакотека, Вольтерра) строится как драма красочных форм, вылепленных крупными, резко контрастными пятнами цвета. Знаменательны картины Россо «Моисей, защищающий дочерей Иофора» (ок. 1523, Галерея Уффици, Флоренция), с бурлящей и совершенно алогичной сутолокой битвы, и «Мертвый Христос с ангелами» (1525–1526; Музей изящных искусств, Бостон), где иконография «Мужа скорби» используется как предлог для изображения прекрасного человеческого тела.

Определяющим началом при со-здании композиций чаще всего была не «божественная» природа, а не менее «божественное» искусство, причем не античное, а современное, в тех его образцах, что признаны наиболее совершенными. Обычно в качестве таких образцов фигурировали произведения Рафаэля и Микеланджело. Обилие визуальных «цитат» придало маньеризму специфически «ученый» привкус, позволяющий по достоинству оценить стилистическую эрудицию мастера, как во фресках Франческо Пармиджано в ц. Санта-Мария-делла-Стеkkата в Парме (1530–1539), выразительные фрагменты к-рых изящно варьируют сикстинские росписи Рафаэля. Наиболее же самобытны в творчестве Пар-

миджанино портреты, порой связанные типажам (как и у мн. художников того времени) с его религ. композициями, а также сакральные картины, отличающиеся изысканной, подчеркнуто ирреальной грацией (напр., «Мадонна с длинной шеей», 1534–1540, Галерея Уффици, Флоренция).

Сакральное часто перерождалось в этот период в прециозное, т. е. влекущее в первую очередь изысканной роскошью, поэтому характерным типом декоративного оформления стали богато убранные придворные ка-



Мадонна с длинной шеей.
1534–1540 гг.

Худож. Франческо Пармиджанино
(Галерея Уффици, Флоренция)

пеллы, украшенные плотными рядами росписей или картин. Типична в данном плане капелла Элеоноры Толедской во флорентийском Палаццо-Веккьо (1540–1545, худож. Аньоло Бронзино), подобная расписной шкатулке. Рассчитанной на эстетически просвещенных знатоков становится и религиозная скульптура, края подражает не большим пластическим формам, а малым — ювелирным изделиям. В искусстве с 30-х гг. XVI в. складывался специфически придворный вариант маньеризма (на этот процесс оказало влияние семейство Медичи), включавший церковные образы и символы в разветвленную систему репрезентативного, политико-пропагандистского по направленности церемониала, охватывавшего все виды изобразительного и декоративного искусства. Идеальным же

средоточием универсального синтеза искусств предстает уже не храмовое действо, а дворцовый праздник.

Характерно, что наиболее значительные и стилистически передовые скульптурные проекты (Бенvenuto Челлини и др. мастеров), где пластика стала обозримой со всех или почти со всех сторон, осуществлялись в это время в светской среде: напр., на спланированной и украшенной Н. Триболо вилле Каstellо близ Флоренции (с 1537), принадлежавшей Медичи, где утверждается эстетика ренессансного парка, формировавшегося как автономная территория причудливых природно-художественных фантазий на антично-мифологические сюжеты. Античная мифология занимала в декоре городской среды не просто заметное, но нередко доминирующее положение, в т. ч. и за пределами Флоренции. Так, в 30–50-х гг. XVI в. Якопо Сансовино создал скульптуры для внутреннего убранства венецианских храмов, скорее «классицистических», нежели маньеристских (рельефы в соборе Сан-Марко, фигура св. Иоанна Крестителя в ц. Санта-Мария-Глорियोза-деи-Фрари и др.), однако в Лоджетте, выстроенной и украшенной им в те же годы на пл. Сан-Марко, в качестве наглядных олицетворений благоденствия Венеции выступили античные божества (Аполлон, Меркурий и Афина) в сочетании с аллегорией мира. Языческие боги ренессансного искусства, чья внекультурная, чисто поэтическая и поэтико-философская функция постоянно подчеркивается в ренессансном гуманизме их переводом в метафорическую плоскость, в свою очередь укрепляют независимость эстетического начала как особой формы познания и освоения мира. При этом ренессансное искусство, обретая самостоятельность, в равной мере и прокламирует это эстетическое познание, и демонстрирует его ущербность и неполноту, что ярче всего проявилось в тревоге и отчуждении, которые переполняют образы маньеризма.

Джорджо Вазари подводит эстетические, а отчасти и идейные итоги итал. Возрождения в «Жизнеописаниях наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» (1550). Он основал и 1-ю художественную академию («Академия рисунка», 1563), будучи убежденным, что высшие идеалы в искусстве современности

уже достигнуты и остается лишь им вдумчиво следовать. Итоги Возрождения по-своему, гораздо более критически, подвел и Тридентский Собор (1545–1563), послуживший исторической вехой следующей стилистической эпохи. Независимость эстетического сознания осталась непреложно свершившимся фактом, причем впервые свершившимся именно в искусстве И. в рубежные, ранне-новоевроп. века.

Ист.: Альберти Л.-Б. Три книги о живописи // Он же. Десять книг о зодчестве: В 2 т. / Общ. ред.: А. Г. Габричевский. М., 1937. Т. 2. С. 25–63; Гиберти Л. Commentarii / Пер.: А. Губер. М., 1938; Вазари Дж. Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих / Пер.: А. И. Венедиктов. М., 1956–1971. 5 т.; Мастера искусств об искусстве: В 7 т. / Общ. ред.: А. А. Губер. М., 1966. Т. 2: Эпоха Возрождения; Эстетика Ренессанса / Сост.: В. П. Шестаков. М., 1981. 2 т.; Леонардо да Винчи. Избр. произведения: В 2 т. / Общ. ред.: Б. В. Мгран, А. М. Эфрос. М., 1999. Т. 2: Искусство.

Лит.: Friedmann H. The Symbolic Goldfinch: Its History and Significance in European Devotional Art. Wash., 1946; Meiss M. Painting in Florence and Siena after the Black Death. Princeton, 1951; Chastel A. L'Apocalypse en 1500: la fresque d'Antechrist a la chapelle Sainte-Brice d'Orvieto // Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance. Gen., 1952. Vol. 14. P. 124–140; idem. Le mythe de la Renaissance: 1420–1520. Gen., 1969; idem. La Pala ou la retable italien des origines à 1500. P., 1993; Лазарев В. Н. Происхождение итал. Возрождения: В 3 т. М., 1956–1959. Т. 1–2; 1979. Т. 3: Начало раннего Возрождения в итал. искусстве; он же. Старые итальянские мастера. М., 1972; Kafal G. Saints in Italian Art. Florence, 1952–1985. 4 vol.; 1952. Vol. 1: Iconography of the Saints in Tuscan Painting; 1965. Vol. 2: Iconography of the Saints in Central and South Italian Painting; 1978. Vol. 3: Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy; 1985. Vol. 4: Iconography of the Saints in the Painting of North West Italy; Ringbom S. Icon to Narrative: The Rise of Dramatic Close-Up in the XV Century Devotional Painting. Abo, 1965; Os H. W., van. Marias Demut und Verherrlichung in der sienesischen Malerei: 1300–1450. S-Gravenhage, 1969; Данилова И. Е. Итальянская монументальная живопись: Раннее Возрождение. М., 1970; она же. Искусство средних веков и Возрождения. М., 1984; Baxandall M. Giotto and the Orators: Humanist Observers of Painting in Italy and the Discovery of Pictorial Composition, 1350–1450. Oxf., 1971; idem. Painting and Experience in XV Century Italy. Oxf., 1972; Алпатов М. В. Художественные проблемы итал. Возрождения. М., 1976; Levi D'Ancona M. The Garden of the Renaissance: Botanical Symbolism in Italian Painting. Firenze, 1977; Steinberg R. M. Fra Girolamo Savonarola, Florentine Art and Renaissance Historiography. Athens, 1977; Дворжак М. История итал. искусства в эпоху Возрождения / Пер. с нем.: И. Е. Бабанов. М., 1978. 2 т.; Дажина В. Д. Микеланджело и движение итал. Реформации // Культура эпохи Возрождения и Реформация. М., 1981. С. 86–91; она же. Радикальные религ. движения и маньеризм // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М., 1997. С. 190–199; Лонги Р. От Чимабуэ

до Моранди / Пер.: Г. П. Смирнов. М., 1984; *Goffen R. Piety and Patronage in Renaissance Venice: Bellini, Titian and the Franciscans*. New Haven, 1986; *Смирнова И. А.* Монументальная живопись итал. Возрождения. М., 1987; *Cortesi Bosco F. Il coro intarsiato di Lotto e Capoferri per Santa Maria Maggiora in Bergamo*. Bergamo, 1987; *Meltzoff S. Botticelli, Signorelli and Savonarola: Theologia Poetica and Painting from Boccaccio to Poliziano*. Firenze, 1987; *Rice E. F. Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore etc., 1988; *Christianity and the Renaissance: Image and Religious Imagination in the Quattrocento* / Ed. T. Verdon, J. Henderson. Syracuse (N. Y.), 1990; *Humfrey P. The Altarpiece in Renaissance Venice*. L.; New Haven, 1993; *Boscovits M. Immagini da meditare: Ricerche su dipinti di tema religioso nei secoli XII–XV*. Mil., 1994; *Italian Altarpieces, 1250–1550: Funktion and Design* / Ed. E. Borsook, F. S. Giuffredi. Oxf.; N. Y., 1994; *Settis S. Giorgione's Tempest: Interpreting the Hidden Subject*. Chicago, 1994; *Граценков В. Н.* Портрет в итал. живописи Раннего Возрождения. М., 1996. 2 кн.; *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения: Ист. смысл эстетики Возрождения. М., 1998; *Пановский Э.* Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада / Пер. с англ.: А. Г. Габричевский. М., 1998; *Соколов М. Н.* Мистерия соседства: К метаморфологии искусства Возрождения. М., 1999; *он же.* Время и место: Искусство Возрождения как перворубеж виртуального пространства. М., [2002]; *Шастель А.* Искусство и гуманизм во Флоренции времен Лоренцо Великолепного: Очерки об искусстве Ренессанса и неоплатоническом гуманизме: Пер. с франц. М.; СПб., 2001; *Бельтинг Х.* Образ и культ: История образа до эпохи искусства / Пер. с нем.: К. А. Пиганович. М., 2002; *Ламентани Вирдис К., Пьетроджованна М.* Алтари: Живопись раннего Возрождения / Пер. с итал.: М. И. Майская и др. М., [2002]; *Степанов А. В.* Искусство эпохи Возрождения: Италия XIV–XV вв. СПб., 2005.

М. Н. Соколов

Живопись 2-й пол. XVI–XVII в.

Художественная ситуация в И. рубежа XVI и XVII вв. характеризуется как «поворот от руки к машине, от вечности ко времени, от мифа к истории, от века героического к веку человеческому» (*Свидерская*. 1999. С. 9).

Периодизация искусства 2-й пол. XVI–XVII в. включает начальный этап, имеющий 2 фазы: 1575–1610 гг., отмеченные первенством итальянцев, и 1610–1630 гг., характеризующиеся распространением новых идей за пределами И.; 2-й этап: 1630–1670 гг. («эпоха великих мастеров», время создания программных произведений) и 3-й: после 1670 г., отмеченный общим кризисом и возникновением форм, переходных к формам следующего столетия. XVII век отмечен существованием неск. новых идейно-образных концепций — барокко, классицизма, академизма и реализма. Кроме того, сохраняются направления, сформировавшиеся во 2-й пол. XVI в., — маньеризм, «arte sacra» («священное искусство»), «флорен-

тинское обновление». Особенностью итал. культуры XVII в. было наличие множества самостоятельных художественных центров, но средоточием традиций, «лабораторией» новаций, местом формирования образовательного процесса был Рим, сохранявший роль ведущего интернационального центра до посл. трети XVII в.

Базой культуры итал. Сеиченто оставался маньеризм, отталкиваясь от которого многие художники развивали различные направления. Теоретической базой маньеризма были труды П. Пино, Дж. Б. Арменини, Дж. П. Ломаццо, Ф. Цуккарро. Его наиболее заметным представителем в Риме, ценимым папским двором и имевшим обширную школу, был Джузеппе Чезаре (кавалер д'Арпино). Его произведениям присуща тяга к абстрактному, формально совершенному языку, «освобожденность» от конкретности природы, отвлеченный характер идей, у него развивается интерес к необычному и причудливому, внимание к обретенной индивидуальности почерка (*bella e dotta maniera*), сложность иконографических программ (фрески капеллы Ольджати, ок. 1592; ц. Санта-Прасседе, Рим).

На протяжении последних десятилетий XVI в. и 1-х десятилетий XVII в. в И. царил дух Контрреформации. Вторым направлением, к которому можно отнести большую часть массовой живописной продукции XVII в., было «arte sacra» — попытка преодоления маньеристического кризиса и присущей ему отвлеченности образов. В декрете, принятом 3 дек. 1563 г. на заседании Тридентского Собора, в частности, содержалось требование изгнать «все соблазны бесстыдной красоты» из священных изображений. Год спустя было опубликовано сочинение Дж. А. Джильо об ошибках, допускаемых живописцами в сакральных произведениях, о необходимости придерживаться традиционной иконографии, не внося новшеств и благоговейно иллюстрируя Свящ. историю. Позднее Болонский архиеп. кард. Габриеле Палеотти опубликовал трактат, в котором перечислял то, что следует изображать. Он утверждал, что «искусство создавать образы принадлежит к одному из благородных искусств, если оно направляется христианской дисциплиной». Постулат о том, что цель

живописи — моральное воспитание в рамках принципов веры, а не эстетическое наслаждение, выдвинул Григорио Команини — каноник римской ц. Сан-Джованни-ин-Латерано. Результатом методичной церковной политики в сфере искусства стали восстановление традиционной и утверждение новой иконографии, выработка стандарта священного изображения — наглядного, предметно осязательного, оперирующего приличествующим «декорумом», обращенного к пастве, состоящей из «бед-



Оплакивание Христа.
1593 г. Худож. Шипионе Пульцоне
(Метрополитен-музей, Нью-Йорк)

ных и простых», «нищих духом» верующих. Воплотившее этот стандарт «arte sacra» отражало дух и букву Тридентского Собора. Характерные представители этого направления — иезуиты Джузеппе Валериано и Джованни Баттиста Фьяммери, под чьим руководством художник Гаспаре Челлио исполнял детальные рисунки — копии с произведений знаменитых мастеров, — из которых затем отбирались мотивы для новых образов («Христос у колонны», Валериано и Челлио, ок. 1596; капелла Страстей ц. Иль-Джезу, Рим). Шипионе Пульцоне (Гаэтано) создал вариант «arte sacra», «технические средства которого настолько тонки, а отказ от индивидуального стиля такой полный, что произведения, написанные в кон. XVI в., выпадают из своей эпохи» (*Zeri*. 1957. P. 39–51). Примерами этого «вневременного искусства» («arte senza tem-

ро») служат «Оплакивание» (Пульцоне, 1593; Метрополитен-музей, Нью-Йорк), сцены из Жития Богоматери (Валериано, 1584–1588; капелла Мадонна-делла-Страда ц. Иль-Джезу, Рим) — утилитарно-пропагандистские, морализирующие, отмеченные веризмом, резкостью глухого цвета, отсутствием воздуха, смальтово-гладкими поверхностями.

С кон. XVI в. в живописи Милана и Флоренции нарождаются антиманьеристические тенденции, в большей или меньшей степени сочетающиеся с установками «arte sacra». Черты «arte sacra» и маньеризма легли в основу направления, развившегося в Милане в периоды архиепископства Карло (1564–1584) и Федерико (1595–1631) Борромео. Его образцами являются осязательно-убедительные, композиционно архаичные произведения Джованни Баттисты Креспи (Черано) («Мадона с четками», ок. 1610–1620; Пинакотекка Брера, Милан), Джулио Чезаре Прокаччини («Коронование Мадонны со святыми Иосифом и Франциском Ассизским», 1604–1607; Музей Гетти, Лос-Анджелес), патетические, экзальтированные полотна Пьера Франческо Маццукелли (Мораццоне) («Св. Франциск в экстазе», ок. 1610–1620; Пинакотекка Брера, Милан), сосредоточенные, сдержанные, своим аскетизмом напоминающие современную им испан. живопись картины Даниеле Креспи («Св. Карло Борромео, постыющийся в келье», ок. 1627–1628; ц. Санта-Мария-делла-Пассионе, Милан). Представитель этого направления в Риме — Кристофоро Ронкалли (Помаранчо), на полотне к-рого «Святые Домитилла, Нерей и Ахилл» (ок. 1596, ц. Санти-Нерео-э-Акиллео, Рим) за образец взяты сознательно архаизированные произведения Рафаэля. Др. живописец, работавший в Риме в русле указанного течения, — Джованни Баттиста Сальви (Сассоферрато). Он создал множество небольших изображений Мадонн (напр., «Мадонна», 1640–1650; Национальная галерея, Лондон), отличающихся программной ретроспективой, аристократизмом идеала, эклектичностью.

В кон. XVI в. во Флоренции возникло еще одно направление в искусстве, представляющее собой попытку преодоления маньеристического кризиса, — «флорентинское обновление». Его базой стали «arte sacra», стиль Федерико Бароччи и наби-



Святое Семейство.
1620–1625 гг.

Худож. Джулио Прокаччини (ГЭ)

рающий влияние академизм, а главными фигурами — Лодовико Карди (Чиголи) и Грегорио Пагани. Прозаическая натуральность изображений, схематичность и «рассчитанность» композиций, обедненность эмоционального строя произведений, порожденная влиянием постоянной внутренней цензуры, — черты живописи Чиголи («Се Человек», ок. 1606; Палатинская галерея, Флоренция; фреска «Мадонна и апостолы», 1612; капелла Паолина, ц. Санта-Мария-Маджоре, Рим).

Черты провинциальной изолированности, застылости, стилизаторства характерны для флорентийской школы живописи XVII в. Один из ее видных представителей — Кристофано Аллори, полотна которого отличаются ярким колоритом, графической изощренностью, орнаментальной трактовкой жесткой формы, а образы — специфической застылостью, сочетающейся с чувственностью («Юдифь», 1610; Палатинская галерея, Флоренция). Среди местных художников выделялись эксцентричный, соединивший традиции тосканского маньеризма с новшествами совр. рим. живописи Джованни да Сан-Джованни (Манонци), расписавший залы 1-го этажа флорентийского Палаццо-Питти (ок. 1635), и Бальдассаре Франческини (Вольтеррано), декорировавший виллу Медичи Петрая близ Флоренции (1641). Представители зрелого флорентинского Сеиченто Франческо Фурини и Карло Дольчи работали преимущ-

ественно для правителей Тосканы и аристократии. Их живопись отличается рафинированным языком, мастерским исполнением деталей, сочетанием оттенка чувственности с сентиментальной набожностью («Св. Казимир», К. Дольчи, после 1670; ГМИИ), обращением к меморативным сюжетам (фреска «Аллегория на смерть Лоренцо Медичи», Ф. Фурини, 1636–1637; Палатинская галерея, Флоренция).

В атмосфере церковной цензуры и влияния политики католицизма на общественную жизнь И. к 1585–1615 гг. сложилась новая идейно-образная концепция, не развившаяся до масштабов эпохального стиля, — «искусство вечного идеала», квинтэссенцией к-рого стал болонский академизм. В стенах созданной в 1585 г. Агостино, Аннибале и Лодовико Карраччи «Академии вступивших на правильный путь» (Accademia degli insamminati) — свободного объединения болонских художников — была разработана система преподавания живописи, включавшая и теоретические вопросы. Она стала основой академического художественного воспитания вплоть до наст. времени.

Главной формой, в к-рой реализовали себя братья Карраччи, была алтарная картина. Работы Лодовико ориентированы на колорит Корреджо. Его образы сочетают мирское очарование с подчеркнутой набожностью («Мадонна дельи Скальци», ок. 1590; Национальная пинакотекка, Болонья); он внимательно изучает оттенки человеческих эмоций, убедительно передает сверхъестественные моменты сакральных сюжетов с помощью эффектов освещения («Преображение», ок. 1600–1605; Национальная пинакотекка, Болонья). Агостино много работал в технике гравюры, его живописные произведения отличаются сочностью цвета, заимствованной у венецианцев, и условным маньеристическим видением пространства и пропорций («Причастие св. Иеронима», 1591–1594; Национальная пинакотекка, Болонья), но более всего он проявил себя в области академической теории. Источником замысла Аннибале служили почерпнутые из классики лит. или зрительные ассоциации, к-рые он обогащал натурными зарисовками. Двойственный подход определил характер его произведений как вторичный, схематичный. Удачным опытом преодоления этой двойственности

являются полотно «Геркулес на распутье» (1596–1597; музей Каподимонте, Неаполь) и роспись галереи Палаццо-Фарнезе в Риме (1597–1604) на сюжеты «Метаморфоз» Овидия. Принципиальным новшеством этой росписи, сделавшим ее важным этапом эволюции монументальной плафонной декорации в И. и за ее пределами, стало понимание свода как единой декоративной системы. Использованный здесь прием «смеше-



Преображение.

Ок. 1600–1605 г. Худож. Лодовико Карраччи (Национальная пинакотекка, Болонья)

ния» реального пространства интерьера и иллюзорного пространства живописи, перетекание действительности в иллюзию и обратно, «триумф живописи-мимесиса» (Аржан. 1990. Т. 2. С. 135) стали основой концепции многих поколений монументалистов. В поздние годы Аннибале, утративший интерес к экспериментам жанрово-бытового характера, сосредоточился на попытках совмещения совр. действительности с классическим идеалом. Произведения, исполненные в это время, утрачивают одухотворенность, становятся холодно-отчужденными («Quo vadis Domine?», 1601; Национальный музей, Лондон). Единственным жанром, в котором идеал мог обрести органичную среду существования, для Аннибале стал пейзаж. Вневременные, пространственно бесконечные образы природы предстают на созданных им «героических



Роспись галереи Палаццо-Фарнезе в Риме. 1597–1604 гг.

Мастера Аннибале и Агостино Карраччи

пейзажах» («Бегство в Египет», ок. 1603; Галерея Дория-Памфили, Рим), положивших начало тенденции, которая сыграла заметную роль в европейской живописи Нового времени. Стиль академии Карраччи стал источником мн. тенденций, поскольку содержал «попытки решения тех проблем, которые были общими для культур эпохи в целом» (Свидерская. 1999. С. 58).

Академизм, в основу которого легли главные черты творчества болонских художников, стал заметным направлением в развитии итал. живописи Сеиченто, представленным многочисленными учениками и последователями. Среди них — Доменико Дзампьеро (Доменикино) — автор «Причастия св. Иеронима» (1614; Пинакотекка, Ватикан), фресок капеллы св. Цецилии в ц. Сан-Луиджи-деи-Франчези в Риме (1615–1617), «Вознесения Марии» (1616–1617; ц. Санта-Мария-ин-Трастевере, Рим). В перечисленных работах преобладает рисунок над живописью, четкие контуры, ясность объемов, некая условность цвета. Кисти Доменикино принадлежат мощные фигуры евангелистов (1622–1627, паруса ц. Сант-Андреа-делла-Валле, Рим), их характеризуют эффектные ракурсы, иллюзорные «выходы» частей изображения, написанных на стукко, за сочленения архитектурных поверхностей, созвучие энергии тел тектоническому усилию парусов, поддерживающих барабан; эти черты позволяют расценивать росписи как этап в формировании стиля барокко.

После смерти Л. Карраччи болонскую школу возглавил Гвидо Рени. Его уравновешенные композиции, рационалистически сконструированные из отчетливо различимых, элегантных, формально-изысканных элементов, подобны сложному узору на плоскости. Колорит светел и холоден. Внутренняя разьединенность, эклектичность произведений в сочетании с подменной подлинных чувств схе-



Св. Агнесса.

1620 г. Худож. Доменико Дзампьеро (Королевское собрание, Виндзор)

мами аффектов придают сюжетам психологическую недостоверность («Избиение младенцев», 1611; Национальная пинакотекка, Болонья). Нарастание салонной красоты и религиозной сентиментальности заметно в «Пьете деи Мендиканти» (1616; Национальная пинакотекка, Болонья). Настенную живопись также отличает классицизирующе-стилизаторский аспект: напр., роспись «Аврора» (1613–1614; казино Палаццо-Паллавичини-Роспильози, Рим) повторяет композиционную схему античного рельефа, окруженного роскошным золоченым стукко.

Джованни Франческо Барбьери (Гверчино) возглавил болонскую академию в 1642 г. В его произведениях традиции академии соединялись с впечатлениями от венецианской живописи, с живыми наблюдениями народной жизни. Мощные контрасты светотени, порывистый ритм движений, глубокие цвета создают эмоционально-напряженную атмосферу его картин («Блудный сын», 1619; Художественно-исторический музей, Вена; «Св. Вильгельм



Св. Матфей и ангел.
1635–1640 гг. Худож. Гвидо Рени
(Пинакотекa, Ватикан)

Аквитанский получает монашеское одеяние», 1620; Национальная пинакотекa, Болонья). В огромном полотне для собора св. Петра «Погребение св. Петрониллы» (1623; Капитолийские музеи, Рим) живописный пафос ранних работ сменился тенденцией к схематизации композиции и образов, к акцентированию иррациональных сторон — чертам, ставшим основополагающими в его дальнейшем творчестве. Монументальные произведения Гверчино (напр., плафонная роспись «Ринальдо и Армида», 1621; Палаццо-Костагути, Рим; совместно с Агостино Тасси) предвосхищают барочные решения размахом иллюзорного пространства, к-рый подавляет реальную архитектуру, отказом от традиц. решения, предполагающего использование «quadro riportato» (росписи архитектурной поверхности, изображающей картину в раме) как ос-

ру к венецианской живописи пятым, открыл современникам выразительные возможности, заложенные в «неустойчивой» композиции. Однако ракурсы его фигур еще умеренны, а эффект продолжения интерьера ввысь, в иллюзорное пространство, представляющее архитектуру на фоне неба, в значительной степени достигнут благодаря квадратуре Тасси. В плафоне «Св. Христон во славе» (1622; Ланкастер-Хаус, Лондон) мощная фигура святого, возносимого на небо сонмом ангелов, уже полностью подчинена пространственному сокращению. В последнем периоде творчества Гверчино, испытавший влияние идей кард. Джованни Баттисты Агукки — просвещенного прелата, мецената и теоретика искусства, проявились черты академического классицизма, как на полотне «Видение св. Бруно» (1647; Национальная пинакотекa, Болонья).

В недрах академизма родилась еще одна крупная стилевая система Сеиченто — классицизм. В теоретическом плане роль абсолюта в классицизме играет идея порядка. Классицизм подражает природе, но из многообразия ее проявлений выбирает те, что отражают качества упорядоченности, закономерности, разумности. Главенство нормы и вторичность живого многообразия природы обусловили обобщающее воздействие концепции классицизма, неизменность и длительность существования его образов.

В сер. и во 2-й пол. XVII в. центром классицизма в Риме стала мастерская Н. Пуссена. Однако итал. представители этого стиля не разделяли идей франц. коллег. Ближе других к художественному методу Пуссена были Пьетро Теста

Аврора.
Роспись виллы Лудовизи
в Риме. 1621 г.
Худож. Франческо Гверчино

и Пьер Франческо Мола. Для Теста оказались важными влияния творчества Доменикино и свободной, богатой по цвету живописи Пьетро да Кортона. Его динамичный стиль эклектичен и оригинален («Избиение младенцев», ок. 1637; Галерея Спада, Рим; «Введение во храм», сер. 40-х гг. XVII в.; ГЭ). Жи-

вописи Мола присущи черты, позволяющие определить его стиль как предромантический. Подчеркнутая эмоциональность, сумрачный колорит и динамичное письмо отличают его полотна («Гомер, диктующий поэмы», между 1660 и 1666; ГМИИ).

В целом же итал. классицизм можно назвать классицизирующим академизмом, наиболее видными его представителями были Андреа Сакки и Карло Маратта. В начале творческой карьеры Сакки воспринял барочные чувственность и патетику («Св. Григорий и чудо гостии», 1625–1627; Пинакотекa, Ватикан). Со временем в его творчестве все более заметными были основные черты классицизма, в результате его стиль стал рассудочным, сосредоточенным, почти обезличенным («Св. Ро муальд рассказывает монахам о видении небесной лестницы», ок. 1638; Пинакотекa, Ватикан). Классицизм оказался мало адаптированным к монументально-декоративным аллегорическим проектам, что демонстрирует плафонная роспись Сакки «Божественная Мудрость» (1629–1633; Палаццо-Барберини, Рим). Сюжет иллюстрируется статичной многозначительной мизансценой, состоящей из немногих фигур, призванных иератически-торжественно передать заданный символический смысл. Высокое качество исполнения не умаляет впечатления художественной неубедительности композиции, предвещающей закат классицизма как плодотворной художественной концепции, его вырождение и превращение в догму.

К. Маратта, открывший историю академического направления в европ. живописи, оживлял академическое видение жизненностью и декоративностью, почерпнутыми из сформировавшегося к этому времени барокко. В его работах заметны тяготение к большому стилю, тщательность отбора идеализированных статуарных типов, смесь светской грации и религ. экзальтации, осязательное правдоподобие образов. Созданная им светская живопись («Триумф милосердия», 1674–1677; Палаццо-Альтеери, Рим) близка к классицизму, который будет господствовать в различных вариантах в XVIII в.

Еще один идейно-художественный комплекс, возникший в Риме в XVII в., определяют как «искусство природы». Это явление выходит



новного элемента декора, появлением крупных пятен света и тени и текучесвободной манерой письма. Динамичный стиль Гверчино приобрел рим. изобразительную культу-

далеко за пределы XVII в. До наст. времени критики определяют творчество его наиболее видного представителя Микеланджело Меризи да *Караваджо* как оппозиционное по отношению к академизму. Фундаментальной концепцией творчества Караваджо было утверждение ценности реальности, к-рая лишена совершенства, но обладает качеством неопровержимого факта — уникаль-



*Аллегория
Божественной Премудрости.
Роспись Палаццо-Барберини
в Риме. 1629–1633 гг.
Мастер Андреа Сакки*

ного и всеобъемлющего. Сущность подобной концепции безусловно гуманистична, она стала толчком к преобразованию основ европ. живописи и возникновению «внестилевой» линии в изобразительном искусстве. Итал. искусство «внестилевой» линии имело множество проявлений: в романтической концепции, в на-



во время создания декора капеллы Бонджованни ц. Сант-Агостино в Риме (1615–1616). Иллюзорная роспись купола капеллы («Вознесение Мадонны») оказала существенное влияние на по-

следующие купольные росписи барокко. В 1624–1625 гг. Ланфранко работал над декором капеллы Сантиссимо-Сакраменто в ц. Сан-Паоло-фуори-ле-Мура и над росписью свода лоджии виллы Боргезе в Риме. Для капеллы Сантиссимо-Сакраменто были исполнены фрески (не сохр.), алтарное полотно и цикл из 8 картин, в которых композиции обрели широту, величественные персонажи — мону-

*Ужин в Эммаусе. 1601 г.
Худож. Микеланджело
да Караваджо (Национальная
галерея, Лондон)*

ментальность и осязательность, письмо — свободу, пластика складок — динамическое кьяроскуро, определяющее выразительность образа. Эта новая манера очевидна в лоджии виллы Боргезе, концепция декора которой напоминает произведение Аннибале Карраччи в галерее Палаццо-Фарнезе. Падуги заняты изображениями иллюзорной архитектуры, подчиненной конструкции свода, в зеркале к-рого помещено традиционное

родно-жанровой и портретной формах, к-рые в совокупности образуют значительный пласт культуры.

Одним из наиболее заметных явлений художественной жизни И. в XVII в. было возникновение стиля барокко. Применительно к живописи это произошло в 1600 — 10-х гг. XVII в., а наиболее яркие достиже-

ния относятся к 20–50-м гг. XVII в. (Дж. Л. Бернини, Пьетро да Кортона, М. Прети). Позднее барокко реализовало себя в 60–70-х гг. XVII в. в монументальных решениях и образных концепциях, исчерпавших духовный и творческий потенциал эпохи.

Первым представителем этого стиля был Джованни Ланфранко — родоначальник драматической религиозной живописи, автор фресковых циклов, алтарных полотен, картин для частных заказчиков. Художественный стиль Ланфранко складывался

на первый взгляд «quadro riportato». Новизна проекта заключается в том, что Ланфранко отказался от картинной композиции и фиксированной т. зр. Роспись «распахивает» потолок в «небо» с возлежащими на облаках богами Олимпа. Находка Аннибале Карраччи — небо, видимое в просветах иллюзорной архитектуры, — у Ланфранко стала основой художественного образа, новой системы видения, способной преодолеть реальность. Главной задачей явилось достижение цельности впечатления от росписи, пробуждение эмоциональной реакции на нее.

Манифестом барочной монументальной декорации стал расписанный Ланфранко в 1625–1628 гг. купол ц. Сант-Андреа-делла-Валле («Вознесение Мадонны»). Современник худож. Ферранте Карло, оценивший ее как вершину теоретической и философской мысли, объяснил новаторское видение живописца в трактате «Описание купола Сант-Андреа-делла-Валле, расписанного кавалером Дж. Ланфранко» (1627–1628): маэстро, согласно «принципу анахронизма», соединил в одном произведении различные временные моменты, представил рядом персонажей ВЗ и НЗ, апостолов, святых и лиц, еще не канонизированных (напр., Гаэтано да Тьене) (Turner N. Ferrante Carlo's «Descrizione della Cupola di S. Andrea della Valle dipinta dal Cavalier Gio. Lanfranchi»: a Source for Bellori's Descriptive Method // Storia dell'arte. 1971. Vol. 12. P. 277–325). Предложенная в ц. Сант-Андреа-делла-Валле схема росписи купола многократно повторялась в барочных росписях в течение почти 2 столетий. С 1638 по 1644 г. Ланфранко были исполнены росписи в ц. Санти-Апостоли в Неаполе — 1-й пример живописного декора, согласно единому проекту, включающему неф («Мучения апостолов Фомы, Варфоломея, Матфея и Иоанна», «Апостолы во славе»), трансепт («Мучение апостолов Андрея и Иакова Старшего», «Мучение апостолов Петра и Павла»), паруса («Евангелисты»), апсиду («Мучение апостолов Филиппа и Иакова», «Апостолы»), контрфасад («Исцеление расслабленного»), а также 5 больших холстов для апсиды. В композиционных решениях применены находки, опробованные в предыдущих монументально-декоративных проектах. В 1641 г. Ланфранко получил заказ



Св. Урсула и девы.
1622 г. Худож. Джованни Ланфранко
(Национальная галерея
древнего искусства, Рим)

на роспись купола Капелла-дель-Тезоро в неаполитанском соборе Сан-Дженнаро, темой к-рой был выбран «Рай», где художник полностью преодолел шикет перед миром классики и не стремится более к слиянию реальности и воображения, природы и идеала, поэтому персонажи, населяющие небесную обитель, становятся портретными вплоть до гротеска.

Барокко вернулось к классической концепции искусства как подражания природе, но акцентировало ее стихийность, динамику. Путь Ланфранко можно рассматривать как целеустремленное движение к завоеванию бесконечного пространства — иррационального, развивающегося по собственным законам, способного приблизить зрителя к божественной Истине. Стиль Ланфранко был подхвачен следующим поколением неаполитанских художников — М. Претти, Л. Джордано, Ф. Солименой. Взаимодействие живописи и архитектуры, при к-ром ведущим искусством была живопись, оказалось созвучным концепциям позднего барокко.

Ключевой фигурой римской и, следов., интернациональной живописи барокко был Пьетро Берреттини да Кортоня. Базой обширного культурно-археологического арсенала художника стали классические фигуры и атрибуты, а контакт с античностью позволил да Кортоня увидеть в ней не сковывающую догму,

а отправную точку в развитии. Оригинальность выполненных им росписей плафона Большого салона Палаццо-Барберини (1632–1639) соответствовала замыслу папы Урбана VIII проиллюстрировать неразрывную связь настоящего, отмеченного его личной славой, с историей, полной деяний великих мужей, и мифом, теряющимся в глубине веков. Сложная иконографическая программа «Триумфа Божественного Провидения» связана с поэмой Ф. Браччоллини «Избрание Урбана VIII» (1625) (текст к-рой утрачен, описание сюжетов см.: *Lo Bianco A. La volta di Pietro da Cortona. R., 2004. P. 15–22*). «Триумф...» — декларация художественных принципов Пьетро да Кортоня, для к-рого цель искусства — «сияющий, гармоничный и живой общий эффект, способный вызвать восхищение и изумление» (цит. по: *Waterhouse. 1962. P. 58*), т. е. восхищение не триумфом Божественного Провидения или правлением папы, а произведением искусства как таковым. Плафон демонстрирует основные черты барокко: импровизационность, волюнтаризм, сознательное отклонение от классической нормы. Критерием мастерства стала способность передать эффектное, создать



Триумф Божественного Провидения.
Росписи плафона Большого салона
Палаццо-Барберини в Риме. 1632–1639 гг.
Мастер Пьетро да Кортоня

нечто ранее не виданное. Для этого привлечены пространственный иллюзионизм, колорит, осязательная убедительность образов, распространение мирского очарования на сакральные сюжеты. Торжественное, праздничное, полное живописного беспорядка и движения зрелище от-

крывает историю живописи, убеждающей без доказательств. После абстрактности маньеризма, аскетичности живописи Контрреформации, рассчитанного правдоподобия «arte sacra» зрелое барокко захватывало «интуитивным постижением жизни органической материальной стихии» (*Свидерская. 1999. С. 122*). Оно не требовало внимания к отдельным персонажам, но настоятельно призывало участвовать в своем действе. Его беспрецедентным открытием стало превращение зрителя из наблюдателя в «соучастника» произведения искусства.

В 1641 г. да Кортоня приступил к декору парадной анфилады Палаццо-Питти — одному из первых примеров барочного синтеза искусств, в к-ром скульптура и живопись трансформируют архитектуру. Иконографическая программа прославляла доброе правление, понимаемое как просвещенный абсолютизм, и иллюстрировала путь от юности до старости под управлением планет птолемеевой системы, на котором правитель обретает необходимые добродетели (*Campbell M. Cortona tra Firenze e Roma // Pietro da Cortona: 1597–1669. Mil., 1997. P. 101*). Разнообразие конструкций перекрытий вынудило обратиться не к иллюзорному, как в Палаццо-Барберини, а к реальному стукко. Рамы разнообразных очертаний с изощренным фигуративным декором, высота которого увеличивается от низкого рельефа до круглой скульптуры, связывают мир живописных плафонов с реальным пространством зала, а также объединяют интерьеры в единый комплекс. Живопись здесь вышла буквально за пределы рамы, слившись с реальным пространством.

Роспись купола ц. Санта-Мария-ин-Валличелла (Кьеза-Нуова) в Риме (1647–1651) выполнена Пьетро да Кортоня по заказу ордена ораторианцев. Фреска «Св. Троица» продолжает традиции купольных росписей Ланфранко (Сант-Андреа-делла-Валле, Сан-Карло-аи-Катинари). Рисунки да Кортоня показывают, что композиция проектировалась в соответствии с новым типом мышления, оперирующего тоновыми пятнами фантазийных очертаний (*delle macchie*), что соответствует рекомендациям Бернини.

Середина Сеиченто отмечена стремлением к разделению эстетических

концепций церковного и светского искусства. В дек. 1651 г. да Кортоня был приглашен для росписи свода галереи во дворце Памфили на пл. Навона (завершена в 1654). Обращение к сюжетам «Энеиды» объяснялось тем, что заказчики считали своим предком легендарного Энея и связывали историю своей семьи с историей Вечного города. Широкая гамма выразительных возможностей стиля, опробованная в Палаццо-Барберини, не могла повторяться в серии без снижения художественного уровня. Галерея Памфили — это не только закат карьеры да Кортоня, но и тупик эстетической концепции, не открывающей новых горизонтов и, следовательно, не имеющей перспектив в дальнейшем развитии искусства. Шедевр да Кортоня позднего периода — «Св. Карло Борромео, несущий крест» (1667, ц. Сан-Карло-аи-Катинари, Рим). Драматичный контраст тона и пронизывающее композицию движение, объединяющее массы фигур, материализуют страстное религ. чувство и захватывают зрителя.

Крупным живописцем позднего римского барокко является Джованни Баттиста Гаулли, прозванный Бачиччо, — портретист, автор станковых картин и монументально-декоративных циклов, иллюстратор, проектировщик архитектурного и скульптурного декора в комплексных проектах, изредка исполнявший декоративно-прикладные росписи. Индивидуальная манера Гаулли сформировалась под влиянием Дж. Л. Бернини, дружеские отношения с которым определили карьеру живописца. Одним из нерешенных остается вопрос о степени участия Бернини в их совместных проектах (росписи рим. церквей Сант-Аньезе-ин-Агоне, Иль-Джезу, Сан-Франческо-а-Рипа, Сант-Андреа-аль-Квиринале). В их творческом тандеме Бернини, вероятно, был режиссером — советовал, делал наброски, поясняющие замысел композиций, но не входил в детали работы. В. Мартинелли рассматривал Бачиччо как alter ego Бернини в рисунке, живописи и настенных росписях (*Martinelli V. Le pitture del Bernini // Commentari. 1950. Vol. 1. N 2. P. 103*).

Зрелищные декорации ц. Иль-Джезу в Риме, где живопись, скульптура и архитектура образуют образец «bel composto» Бернини, можно рассматривать как плод совместной работы 2 мастеров, что подтверждают 4 эс-

киза Бернини для купола. Этот обширный проект включал декор купола («Явление Божества», 1672–1675), парусов («Евангелисты», «Отцы церкви», «Цари Израиля», «Пророки», 1675–1676), нефа (1676–1679), апсиды (1680–1683), сводов пресбитерия и левого трансепта (1685). Тема росписи нефа — «Триумф имени Иисуса» — продиктована текстом из Послания ап. Павла: «...пред именем Иисуса преклонилось всякое колено небесных, земных и преисподних» (Флп 2. 10).

Плафон нефа ц. Иль-Джезу — одно из самых репрезентативных видений торжествующего католицизма, отражающее всеобщий оптимизм и доверие к Церкви. Иезуиты знали агитационную силу зрительных искусств. Игнатий Лойола ежедневно «размышлял перед картинами и, вероятно, был вдохновителем огромного проекта иллюстрации Евангелия» (*Bailey G. «Le style Jesuit n'existe pas»: Jesuit Corporate Culture and the Visual Arts // The Jesuits: Cultures, Science and the Arts: 1540–1773. Toronto, 1999. P. 38*). Орден привлекал к работе видных художников и формулировал духовные принципы, к-рые многие из них разделяли. Напр., «Искусство доброй смерти» (1620) иезуита кард. Роберто Белларmino стало для Бернини духовным руководством в конце жизни. Декоративный комплекс Иль-Джезу не рассчитан на индивидуальное созерцание. Его сущность раскрывается во время богослужения, при горящих свечах, звучании музыки и пения, в движениях священнослужителей и молящихся. Мировоззренческая концепция барокко предполагала, что искусство должно отразить противоречие между добром и злом, Богом и дьяволом, идеалом и действительностью, преобразив действительность, облагородив, одухотворив и подняв ее до уровня идеала. Протестанты отвергали избирательность в религии; барокко стало ответом католицизма, настаивавшего на незаменимости зрительных образов для разъяснения доктрины и иллюстрирования примеров святости.

Главным элементом искусства Гаулли, его инструментом для достижения цельности проекта, был свет, распространяющийся из единого источника и пронизывающий композицию. Он использован как сценический прием, хорошо известный Бернини-постановщику, а также как во-



Триумф имени Иисуса.
Роспись свода ц. Иль-Джезу в Риме.
1676–1679 гг. Мастер Бачиччо

площение света духовного, Божественного. У Бачиччо и Бернини иллюзорное пространство вторгается в интерьер извне, грань между реальностью и иллюзорным миром размывается, постепенно «обманывая» глаз верующего. На пути перехода от интерьера к духовному эмпирию сначала размещены круглые скульптуры, существующие в том же пространстве, в котором движутся зрители; далее — поддерживающие раму ангелы, выполненные в высоком рельефе; затем — персонажи, выпадающие из глубокой рамы, исполненные из расписанного стукко; наконец — обманчиво-достижимый эмпирей, созданный средствами живописи.

В станковых работах Бачиччо также сильны влияния Бернини, напр. в полотне «Смерть св. Франциска Ксаверия» (1676; ц. Сант-Андреа-аль-Квиринале, Рим) или «Quo vadis, Domine?» (1675; собр. А. Дзербоне, Генуя). Среди крупных станковых работ этого периода — алтарное полотно «Христос и Мадонна со свт. Николаем» (2-я пол. 70-х гг. XVII в.; ц. Санта-Мария-Маддалена, Рим). После смерти Бернини уделом живописца стали одиночество и изоляция в художественных и интеллектуальных кругах Рима. Его живопись обрела черты светскости и подчеркнутой эlegantности, сакральный сюжет сочетается с исключительно светской трактовкой темы. Показательными работами позднего периода являются эклектичное по стилю «Рождество» (1687; ц. Санта-Мария-дель-Кармине, Фермо), большая алтарная картина «Рождество Иоанна

Крестителя» (1698, ц. Санта-Мария-ин-Кампителли, Рим). Полотна «Проповедь св. Франциска Ксаверия» (1704) и «Св. Франциск Ксаверий крестит языческую принцессу» (1705, оба — ц. Сант-Андреа-аль-Квиринале, Рим) стали образцом для мн. рим. художников Сеттеченто. В живописи позднего Гаулли с легкими композиционными ритмами, со свободой и с отделанностью письма, с плавкой консистенцией краски, с пастельным колоритом, со скульптурной формой, с гладкими поверхностями заметно изменение индивидуального стиля под влиянием нарождающегося неоклассицизма, а также эволюция барокко в сторону чувственной прелести, легкости и светскости рококо.

Среди художников-монументалистов рим. барокко XVII в. выделяются Филиппо Герарди и Джованни Коли. Их творчество традиционно рассматривается совместно, поскольку этапы их обучения и художественной карьеры совпадают. Хотя в Сеиченто совместная работа художников, как правило, подразумевала специализацию в различных жанрах, Герарди и Коли являли редкий пример творческого сотрудничества: П. А. Орланди в «Живописном словаре» отмечал, что они могли писать «одну и ту же голову, или фигуру, или драпировку» (*Orlandi*. 1704. P. 169). Фреска «Свт. Николай во славе» (1670–1672, ц. Сан-Никола-да-Толентино, Рим) развивает принципы барочной купольной декорации, продемонстрированные в проектах Дж. Ланфранко и П. да Кортони. Новшеством является трактовка отдельных персонажей как формальных элементов композиции, утративших содержательную нагрузку. К 1672 г. усиление динамики композиций Коли и Герарди отразило влияние живописи Гаулли, что видно в 2 полотнах со сценами из Жития ап. Фомы и в «Непорочном зачатии» (1672, Сан-Томмазо-ин-Пеллерия, Лукка). Динамичностью отличается и живописная составляющая декора ц. Санта-Кроче-деи-Луккези в Риме (1673–1677).

В 1675 г. Коли и Герарди были приняты в члены Академии св. Луки без обычной процедуры голосования. Подтверждением их признания стало предложение принять участие в росписи галереи Палаццо-Колонна (*Cerrato A. M. Giovanni Coli e Filippo Gerardi // Commentari*. 1959. Vol. 10. N 2/3. P. 159–169). Внутри систе-

мы декоративных рам (разработана Дж. П. Шором), выполненных средствами иллюзорной живописи, представлены 5 сюжетов, образующих историческую эпопею, главным действующим лицом которой является адмирал Маркантонио II Колонна, воплотивший идеал дипломата, военачальника и ревнителя веры. Центральная композиция — «Битва при



Триумф Мудрости.
1671 г. Художники Джованни Коли
и Филиппо Герарди
(мон-рь Сан-Джорджио-Маджоре,
Венеция)

Лепанто» является программной и эстетической кульминацией цикла, где подчеркнута, что битва была выиграна во имя Св. престола и веры: во время морского сражения на мачте вьется флаг с изображением тиары и ключей ап. Петра, в небе летят ангелы с лавровыми венками, в облаках вздымается крест, а рядом с ним облаченная в белое фигура поднимает евхаристическую чашу. Особенностью решения объемов на плафонах стала своеобразная «бесформенность» — следствие наполняющей их динамики и стремления воплотить средствами живописи временную составляющую образа, процесс возникновения формы и ее немедленной трансформации. Постоянное перетекание реального и мнимого, вовлечение зрителя в эту увлекательную игру были, с т. зр. ценителей искусства XVII в., важнейшими художественными достоинствами плафона и свидетельствовали о мастерстве его авторов (*Preimesberger R. Bernini Cappella Cornaro: eine Bild-Wort-Synthese des 17. Jh.?: Zu Irving Lavins*

Bernini-Buch // Zschr. f. Kunstgeschichte. 1986. Bd. 49. S. 190–219). Стиль фресок в галерее Палаццо-Колонна безупречно выражал идеи военной славы и величия, дух времени, присущую ему эйфорию, чувство празднества и подъема, повторенные в последующих монументально-декоративных проектах.

После смерти Дж. Коли (1681) Герарди один закончил начатую в 1678 г. фреску «Св. Троица» в центральной апсиде городского собора Лукки. Самостоятельные произведения Герарди отличаются менее живым и насыщенным колоритом, более холодной и рассудочной живописью. В нек-рой степени это характерно и для последней крупной работы Герарди в Риме — фрески «Триумф имени Марии» (1687–1692, ц. Сан-Панталео), созданной под влиянием проекта Бернини и Гаулли в ц. Иль-Джезу.

Андреа дель Поццо — живописец позднего барокко, архитектор, театральный художник, выдающийся мастер квадратуристической живописи. Его творческая биография тесно связана с орденом иезуитов, куда он вступил в 1665 г. Исходя из опыта знакомства с творчеством П. П. Рубенса, Дж. А. Ансальдо, Дж. Б. Карлоне, а также с квадратуристической живописью, Поццо сформулировал основу собственного стиля — концепцию иллюзорной архитектуры, экспериментирующей со структурой пространства. Поццо декорировал Сорокачасовые моления, религиозные праздники и театрализованные представления. Реконструировать убранства алтарей, капелл и церковных интерьеров можно по пояснениям и гравюрам из его трактата «*Perspectiva pictorum et architectorum...*». В отличие от метода Бернини и Гаулли, объединявших архитектуру, скульптуру и живопись для создания мистической атмосферы «чуда», граничащего с эффектом галлюцинации, главным приемом Поццо была иллюзорная перспектива. С ее помощью он старался превратить живопись в архитектуру, а скульптуру редуцировал до силуэта и живописного орнамента. Иллюзорные декорации Поццо близки к его проектам оформления алтарей (напр., в ц. Миссионе (Сан-Франческо-Саверио) в Мондови, 1676).

Первой работой Поццо в Риме стала роспись галереи, ведущей к мемориальным комнатам св. Игнатия

(1680). В 1684 г. Поццо приступил к оформлению интерьера ц. Сант-Иньяцио, не законченного О. Граси. Иконографическая программа начинается с представления в парусах деяний Давида, Самсона, Иудифи и Иоила, а продолжается в апсиде сценой сошествия с небес св. Игнатия. В пресбитерии представлены военные деяния святого, в нефе — «Триумф св. Игнатия». Фрески главного алтаря — «Видение Ласторты», «Отплытие св. Франциска Ксаверия в Индию», «Вступление в орден св. Франческо Борджа» (1687, 1697–1701) — напоминают алтарные картины. Плоское перекрытие на перекрестии нефа и трансепта было декорировано с помощью написанной на холсте перспективы «обманки», которая изображала купол с фонарем и барабаном, прорезанным окнами. Оптическая убедительность живописи при взгляде с оси нефа свидетельствует о глубокой научной подготовке Поццо. Интеллектуальный характер своего творчества он подчеркнул в «Автопортрете» (1682, Галерея Уффици, Флоренция), представив себя не художником с палитрой в руках, а монахом-ученым, указывающим вверх, на купол, еще лишенный живописи.

«Триумф св. Игнатия» — одно из высших достижений позднего барокко. Роспись подытоживает опыт театрально-декорационных работ Поццо, являясь своего рода постоянной «декорацией», в которой исчезает грань между реальным и иллюзорным пространствами. Архитектурные построения создают иллюзию пространства, но имеют ограничение: пространство воспринимается как реальное с единственного места, где во время мессы находятся верующие, и оно отмечено на полу диском цветного мрамора. Выбор художником одного направления взгляда и единственной точки зрения обусловлен тем, что он видел в перспективе средство, позволяющее в зрительных образах воплотить связь человеческого и божественного (Pozzo. 1693–1700. Vol. 1: «Della figura»). Если с указанной точки зрения убедительной кажется архитектура, то искажаются фигуры, и наоборот. Причина этого кроется в том, что для Поццо архитектура отождествлялась с рациональным началом, а образы горнего мира — с иррациональным (Nicolai F. Beschreibung

einer Reise durch Deutschland und der Schweiz, im Jahre 1781. В.; Stettin, 1783–1785. Bd. 1. S. 650). Доктрина Римской коллегии утверждала: удаление от истинной точки зрения, определить которую позволяет правильное религиозное и моральное воспитание, есть удаление от добродетели и приближение к пороку.

После росписи ц. Сант-Иньяцио Поццо были написаны купола церквей во Фраскати, в Монтепульчано, Ареццо, Л'Акуиле, Вене, Любляне.



Триумф св. Игнатия.
Роспись ц. Сант-Иньяцио в Риме.
Завершена к 1694 г.
Худож. Андреа дель Поццо

Большая их часть выполнена при помощи учеников или только учениками по эскизам и под руководством мастера. Роспись купола аббатства святых Флоры и Лукиллы в Ареццо (1702) указывает на стадию перехода от иллюзионизма барокко к рационализму Сеттенто. Монументально-декоративные проекты Поццо принадлежат к высшим достижениям живописи позднего барокко. Его стиль повлиял на развитие последующих живописно-архитектурных иллюзионистических проектов и стал образцом для мастеров И., стран Центр. и Вост. Европы и Вост. Азии. Среди его последователей — А. Колли и Дж. Барбьери (в И.), И. Хейбель (в Богемии), К. Базанка (в Польше), К. Таух (в Австрии и Сицилии), Дж. Кастильоне (в Китае).



Царь Саул у Аэндорской волшебницы.
1668 г. Худож. Сальватор Роза
(Лувр, Париж)

В Сеиченто зародилась т. н. предромантическая тенденция итальянской живописи (С. Роза, Дж. М. Креспи, А. Маньяско), характерная и для XVIII в. и оказавшаяся родственной его исторической специфике. Это направление, знаменующее начало изживания старых традиций, отмечено глубоко индивидуальным характером творчества, протестным по отношению к традиционализму академистов и не встраивающимся в системное стилевое видение барокко именно в силу оригинальности. Стремление художника к выражению индивидуальности в творчестве лишило романтизм широты обобщения, придавало его образам субъективность, сверхинтенсивность пафоса, принципиальную разомкнутость. Наиболее яркий представитель этого направления — Сальватор Роза, начавший как караваджист, сосредоточенный на выразительных возможностях драматических контрастов света и тени, на показе характерной, далекой от идеала живой природы; позднее он уделял все большее внимание проблемам тематики и жанра (сцены битв, пейзажи).

Ист.: Dialogo di pittura di Messer Paolo Pino nuovamente dato in luce. Vinegia, 1548; Gilio G. A. Due dialoghi: Nel primo de' quali si ragiona de le parti morali, e civili appartenenti à letterati cortigiani... Nel secondo si ragiona de gli errori di pittori circa l'histoire... Camerino, 1564; Paleotti G. Discorso intorno alle imagini sacre e profane: diviso in 5 libri. Bologna, 1582; Lomazzo G. P. Trattato dell'arte de la pittura: diviso in 7 libri, ne' quali si contiene tutta la theoria, e la pratica d'essa pittura. Mil., 1584; idem. Idea del tempio della pittura: nella quale egli discorre dell'origine, e fondamento delle cose

contenute nel suo trattato dell'arte della pittura. Mil., 1590; *Armenini G. B.* De' veri precetti della pittura: Libri tre. Ravenna, 1586, 1587; *Comanini G.* Il Figino, ovvero del fine della pittura: Dialogo. Mantova, 1591; *Zuccaro F.* L'idea de' pittori, scultori, et architetti. Torino, 1607; *Bellori G. B.* Le vite de' pittori, scultori et architetti moderni. R., 1672; *Pozzo A.* Perspectiva pictorum et architectorum Andreae Putei e societate Jesu. R., 1693–1700. Vol. 1–2; *Orlandi P. A.* Abecedario pittorico. Bologna, 1704; *Baldinucci F. S.* Vite di artisti dei secoli XVII–XVIII / A cura di A. Matteoli. R., 1975; *Passeri G. B.* Vite de' pittori, scultori ed architetti che hanno lavorato in Roma. R., 1772; *Idem / A cura di J. Hess.* Bologna, 1976; *Pascoli L.* Vite de' pittori, scultori ed architetti moderni. R., 1736; *Idem / A cura di V. Martinelli.* Perugia, 1992.

Лит.: *Mahon D.* Studies in Seicento Art and Theory. L., 1947; *Zeri F.* Pittura e controriforma: L'arte senza tempo di Scipione da Gaeta. Torino, 1957; *Zampetti P.* La pittura del Seicento a Venezia: Cat. della mostra. Venezia, 1959; *Waterhouse E.* Italian Baroque Painting. L., 1962; *Bunper Б. П.* Проблема реализма в итал. живописи XVII–XVIII вв. М., 1966; *Haskell F.* Mecenati e pittori: Studio sui rapporti tra arte e la società italiana nell'età barocca. Firenze, 1966; *idem.* Patrons and Painters: Art and Society in Baroque Italy. R., 1993; *Griseri A.* Le metamorfosi del Barocco. Torino, 1967; *Belloni V.* Pittura genovese del Seicento: dal manierismo al Barocco. Genova, 1969; *Botto I.* [Introduzione] // Mostra dei pittori genovesi a Genova nel'600 e nel'700: Catalogo. Genova, 1969; *Gazzazza E.* Il momento della grande decorazione // La pittura a Genova e in Liguria dal Seicento al primo. Genova, 1971. P. 193–299; *Strinati C. M.* Studio sulla teorica d'arte primoseicentesca tra Manierismo e Barocco // Storia dell'arte. 1972. Vol. 13. P. 67–82; *Newcome M.* Genovese Baroque Drawings. [Bingham (N. Y.)], 1972; *Spinosa N.* Spazio infinito e decorazione barocca. Torino, 1981. P. 278–343. (Storia dell'arte italiana: dal Medioevo al Novecento; Vol. 6.1: XVI e XVII); *Арзан Дж. К.* История итал. искусства. М., 1990. Т. 2; *Fastenrath Vinattieri W.* «Quadro riportato»: eine Studie zur Begriffsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung der Deckenmalerei. Münch., 1990; *Ferrari O.* Bozzetti italiani dal Manierismo al Barocco. Napoli, 1990; *Vecere L.* Le evidenze della ragione: Osservazioni sul pensiero architettonico del'700. Livorno, 1991; *De Feo V.* Decorazione seicentesca delle cupole romane // Lo specchio del cielo / A cura di C. Conforti. Mil., 1997; *Fagiolo dell'Arco M.* La festa barocca. R., 1997; *Docere, Delectare, Movere: Affetti, devozione e retorica nel linguaggio artistico del primo Barocco romano: Atti del Convegno (Roma, 1996).* R., 1998; *Сверская М. И.* Искусство Италии XVII в.: Оси, направления и ведущие мастера. М., 1999; *Worcester Th.* Trent and Beyond: Arts of Transformation // Saints and Sinners: Caravaggio and the Baroque Image. Chicago; Boston, 1999. P. 87–106; *Giovanni Lanfranco: un pittore barocco tra Parma, Roma e Napoli / A cura di E. Schleier.* Mil., 2001; *Mambro Santos R., de.* Arcadie del vero: arte e teoria nella Roma del Seicento. Sant'Oreste, 2001; *Brejon de Lavergnée A.* Les grands cycles décoratifs peints à Bologne et en Emilie au XVII^e siècle // Les cieux en Gloire: Paradis en trompe l'oeil pour la Rome baroque. Ajaccio, 2002. P. 151–169; *Mahon C.* Tommaso Trenta: erudito per vocazione, storico dell'arte per caso. Lucca, 2005; *Roettgen S.* La grande decorazione barocca in Italia, 1600–1800. Mil., 2007.

Ю. В. Иванова

Скульптура. На рубеже XVI и XVII вв. итал. скульптура развивалась в соответствии с идеями, официально заявленными на Тридентском Соборе, а в основе ее стилистики лежал маньеризм. Наиболее яркими представителями переходного периода, охватывающего 1600–1625 гг., являются мастера Пьетро Бернини, Стефано Мадерно и Франческо Моки.

Работы П. Бернини большей частью принадлежат к маньеристической традиции. К раннему периоду его творчества относятся детализированные, тщательно исполненные, статичные статуи святых Лукии и Екатерины Александрийской (1592, ц. Санти-Пьетро-э-Паоло, Морано-Калабро). Другой, более поздний образ св. Лукии (1591–1598, ц. Иммаколата, Полистана) отличается проработанными драпировками, свободным размещением фигуры в пространстве, выраженным наклоном головы. Среди ранних работ — «Мадонна Непорочного зачатия» (ц. Сан-Леоне, Сарачена) и статуя св. Иоанна Крестителя (ок. 1600, ц. Сан-Джорджо Мартире, Пиццо) со свободным размещением форм в пространстве, с контрастом гладких инкарнатов и дробно представленных завитков волос, бороды, шкуры на набедренной повязке. В 1605 г. П. Бернини переехал в Рим, где организовал крупную мастерскую, исполнявшую заказы Римских пап. Программным произведением стал рельеф «Вознесение Девы Марии» (1607–1610, баптистерий ц. Санта-Мария-Маджоре, Рим), в к-ром применены принципы современной вотивной живописи. В числе других видных рим. художников П. Бернини был приглашен для оформления капеллы Паолина в ц. Санта-Мария-Маджоре (1608–1615). В монументальном надгробии папы Климента VIII резцу П. Бернини принадлежат грациозные, телящиеся в складках драпировок кариатиды (1611) и рельеф «Инtronизация Климента VIII» (1612–1613) с выступающими за раму «зрителями», вынесенными на 1-й план благодаря увеличению масштаба фигур. Особенностью зрелых работ П. Бернини являлись высокое техническое мастерство, исключительное внимание к достоверной передаче фактуры волос, бород, тканей, естественных движения. Среди его излюбленных приемов — акцентирование живописных глубоких складок, вы-

движение персонажей на 1-й план за счет увеличения рельефности фигур. Эти качества заметны в скульптурах капеллы Барберини рим. ц. Сант-Андреа-делла-Валле (св. Иоанн Креститель, ок. 1612–1615; путти, ок. 1617).

Отправными точками в развитии стиля Мадерно стали наследие ан-



Вознесение Девы Марии.
1607–1610 гг.

Скульптор Пьетро Бернини
(баптистерий

ц. Санта-Мария-Маджоре, Рим)

тичности и творчество Микеланджело. Наиболее известное произведение Мадерно — «Св. Цецилия» (ок. 1600, ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Рим). Считается, что тело святой в прямоугольной нише представлено в том положении, в к-ром оно было обретоно, — упавшим ниц, с рассеченной шеей и каплями запекшейся крови, с вытянутыми руками. Образ, одновременно жизненный и театральный, характеризуется реалистичностью деталей и абстрактностью идеализированной формы. Его новизна заключается в продуманном сочетании элементов античности и натуральных наблюдений, родственных раннехрист. памятникам и стилю Карраччи (*Nava Cellini A. Stefano Maderno.* Mil., 1966. P. 30) и Караваджо (*Fruhan.* 1999. P. 204). В классицизирующем творчестве Мадерно это будет единичный пример, но такие характеристики произведения, как натуральность позы, экспрессивность образа, продуманное использование эффектов освещения,

стремление эмоционально захватить зрителя, внимание к окружающей архитектуре, получили развитие в скульптуре барокко. Большинство произведений Мадерно является частью комплексных проектов скульптурных оформлений. Таковы статуи «Благодариме» для надгробия кард. Микеле Бонелли и 2 ангелов для надгробия Сильвестро Альдобрандини (1611, капелла Альдобрандини, ц. Санта-Мария-сопра-Минерва, Рим). С 1606 г. Мадерно участвовал в оформлении капеллы Паолина в рим. ц. Санта-Мария-Маджоре, исполнив 2 путти (с Ф. Моки) для фасада т. н. Новой сакристии, статуи апостолов Матфея и Епафраса (1608–1609) перед входом в капеллу (с Ф. Капроале), рельеф «Чудо со снегом» из белого мрамора и золоченой бронзы на фоне из лазурита (1612), входивший в убранство кивория иконы Богоматери «Salus Populi Romani». Наиболее важная работа в капелле — рельеф надгробия папы Павла V «Папское войско, соединяющееся с войсками имп. Рудольфа Габсбурга во время похода в Венгрию» (ок. 1613). По заказу Г. Ривальди с 1611 по 1614 г. Мадерно работал над оформлением алтаря в рим. ц. Санта-Мария-делла-Паче. Ему принадлежат аллегорические фигуры Мира и Справедливости, херувим в центре тимпана, 2 бронзовых херувима на боковых пилястрах, маленький образ Мадонны с



Младенцем на фронтальной части алтаря. Ок. 1624 г. Мадерно был включен в коллектив авторов, работавших под рук. Дж. Л. Бернини над балдахином собора св. Петра, — по его моделям были отлиты фигуры путти для навершия. В сотрудничестве с Дж. Л. Бернини он создавал и временные декорации: по случаю канонизации Елизаветы Португальской в 1625 г. было исполнено 4 статуи королей Португалии.

Моки, новатор итал. скульптуры начального периода Сеиченто, является последним представителем маньеризма и первым — барокко. Главными характеристиками художественного языка Моки стали жизненность образов и динамика форм, активно вторгающихся в окружающее пространство. Его первые крупные работы исполнены для кафедрального собора Орвието: группа «Благовещение»; динамичная, несколько условная по формам статуя архангела (1605), в к-рой заметно сильное влияние стилистики маньеризма; более статичная фигура Девы Марии (1609, все — Музей городского собора, Орвието). Лики персонажей можно определить как психологические портреты. Изменение стилистики скульптурной группы «Благовещение», исполнение к-рой было растянуто во времени, указывает на тенденцию постепенного отказа от маньеристических традиций и зарождение нового изобразительного языка. В 1612 г. Моки получил заказ на исполнение конных памятников Алессандро и Раннунцио Фарнезе (1620; 1625, Пьяченца). Оба памятника отсылают к античным образцам и к сформировавшимся на их основе моделям Ренессанса, но одновременно являются данью традициям маньеризма — урокам Джамболоньи (ср. конный памятник Козимо I Медичи на Пьяцца-делла-Синьория, 1581–1594, Флоренция). Их отличает новаторское понимание динамичной формы, разомкнутой в окружающее про-

Св. Цецилия.
Ок. 1600 г.

Скульптор Стефано Мадерно
(ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Рим)

странство. Предложенное Моки решение конного монумента получило развитие в произведениях

Дж. Л. Бернини и других западноевроп. мастеров. Моки успешно работал как медальер, а также в жанре мелкой пластики, преимущественно в бронзе. К 1-й пол. 30-х гг. XVII в. относятся статуя св. Иоанна Крестителя (ныне в ц. Св. Троицы, Дрезден), бюст Карло Барберини (Палаццо-Браски, Рим), бюст Антонио Барберини (1628–1629, Музей искусств, Толидо, шт. Огайо, США). Вершиной творчества Моки стала ги-

гантская статуя св. Вероники (1649), установленная в нише пилон в средокрестии собора св. Петра в Риме. Фигура точно вписана в окружающую архитектуру, поэтому в ее формах присутствует определенный схе-



Св. Вероника.
1649 г. Скульптор Франческо Моки
(собор св. Петра в Риме)

матизм — эллиптические направления развешивающихся складок повторяют очертания архитектурных масс. Это произведение близко к образам Дж. Л. Бернини и демонстрирует черты скульптуры барокко. В поздние годы образы Моки стали более суровыми, драматичными, островыразительными, пропорции удлинились, тела деформировались, формы стали менее отделанными. Его новаторство не было понято современниками и привело к изоляции мастера.

Художественная среда Рима в сер. XVII в. испытывала влияние 2 крупных стилистических систем — классицизма и барокко. Лаконичность и строгость языка, компактность формы классицизма ярко проявились в творчестве Алессандро Альгарди. Первыми его заказами были реставрация римской и эллинистической скульптуры из собраний Рима и создание произведений, имитирующих эллинистические образцы. В работах такого рода он достиг вершин элегантности и технического мастерства («Сон», ок. 1630, Галерея Боргезе, Рим). Ориентирами для стиля Альгарди в лепных статуях св. Марии Магдалины и ап. Иоанна (1628–1629, ц. Сан-Сильвестро-аль-Кви-

ринале, Рим), вероятно, послужили 2 скульптуры для той же капеллы, исполненные Моки. Мраморная группа «Св. Филипп Нери и ангел» (1635–1638, сакристия ц. Санта-Мария-ин-Валличелла, Рим) — индивидуальное произведение «большого стиля», казавшееся современникам «живым и дышащим». Группа служила образцом для мн. скульптур вплоть до XVIII в. После восшествия на престол папы Иннокентия X (1644–1655) Альгарди стал придворным скульптором понтифика. Его стиль в это время эволюционировал под влиянием Дж. Л. Бернини. Свобода размещения объемов в пространстве и грандиозность замысла с очевидностью проявились в монументальном надгробии папы Льва XI (1652, собор св. Петра, Рим), где Альгарди впервые отдал дань выразительным возможностям барокко, восприняв идеи Дж. Л. Бернини, но не отказавшись при этом от личного видения и классического образования.

После создания колоссального алтарного рельефа «Встреча папы Льва I с Аггиллой и явление апостолов Петра и Павла» (1645–1653, собор св. Петра, Рим) слава Альгарди достигла апогея. Патетический и внутренне холодный рельеф кажется переводом на язык скульптуры одного из алтарных образов круга Карраччи. Эта работа Альгарди стала прототипом алтарных рельефов скульпторов XVII–XVIII вв. Один из шедевров мастера — большая бронзовая статуя Иннокентия X (1649–1650, Капитолийские музеи, Рим), за к-рую автор был возведен в рыцари ордена Христа. Эта работа далека от произведений мастеров круга Дж. Л. Бернини и отличается сложной и подвижной моделировкой форм, игрой светотени на просторном облачении, идеализированностью облика и живой красноречивостью благословляющего жеста. Альгарди остался символом академическо-классицистической скульптуры, получившей широкое распространение в XVII в. Его произведения повлияли на формирование школы последователей, работавших в XVIII в. Наиболее известными учениками Альгарди, в нек-рой степени разделявшими классицистические тенденции, были Эрколе Феррата, Доменико Гуиди и Франческо Баратта.

Еще более академический характер носило творчество Франсуа Дюкенуа, художника-интеллектуала, од-



*Встреча папы Льва I с Аггиллой и явление апостолов Петра и Павла.
1645–1653 гг.*

*Скульптор Алессандро Альгарди
(собор св. Петра в Риме)*

ного из наиболее заметных представителей классицизма, развивавшего канон идеализированных фигур, противоположных сценическому искусству Дж. Л. Бернини. Наследие Дюкенуа немногочисленно, однако работы имеют огромное количество реплик и копий, что определяет центральную роль скульптора в итал. искусстве XVII в. и в развитии западноевроп. скульптуры, а также ставит



*Иннокентий X.
1649–1650 гг.*

*Скульптор Алессандро Альгарди
(Капитолийские музеи, Рим)*

его у истоков формирования классицизма. В первые годы Дюкенуа работал в мелкой пластике из бронзы, дерева, слоновой кости и терракоты, исполнял уменьшенные бронзовые

копии с античных скульптур для частных коллекций, участвовал в оформлении собора св. Петра под рук. Дж. Л. Бернини (ангелы для балдахина, 1624–1633). Ок. 1630 г. он начал делать крупные скульптуры, надолго ставшие образцами для священных изображений. Один из первых примеров такого рода произведений — фигуры святых Агнии и Цецилии, исполненные из дерева (до 1630, капелла Колонна, ц. Сан-Джованни-ин-Латерано, Рим), в ко-



*Св. Сусанна.
1630–1633 гг.*

*Скульптор Франсуа Дюкенуа
(ц. Санта-Мария-ди-Лорето, Рим)*

торых очевиден антикизирующий классицизм. Однако в наиболее известной работе мастера — скульптуре св. Сусанны (1630–1633, ц. Санта-Мария-ди-Лорето, Рим) влияние барокко заметно в жесте рук и в размещении скульптуры в интерьере. Дюкенуа привнес в барокко элементы классицизма, предвосхитившие трактовку классической древности у И. И. Винкельмана и А. Кановы.

1625–1675 годы — время расцвета скульптуры барокко. Универсальная одаренность и индивидуальность Дж. Л. Бернини, ведущего представителя этого стиля, его многосторонняя деятельность с привлечением мн. учеников и помощников «практически полностью поглотила художественные горизонты Рима

и Италии» (Свидерская М. И. Изобразительное искусство // Искусство XVII в. М., 1988. С. 132). Творчество скульпторов круга Дж. Л. Бернини наиболее заметно в искусстве И. XVII в. Их многочисленные произведения выделяются среди других с т. зр. художественного качества. Скульптура барокко тесно связана с архитектурой и характеризуется особым отношением к пространству: ее формы усложнены, раскрыты в окружающую среду, подчеркнута динамичны, ориентированы на множество точек восприятия. Ее отличают многообразие приемов обработки поверхности, стремление к достижению живописных эффектов, к приданию мрамору несвойственных камню иллюзорных мягкости, легкости, прозрачности. Статуи, скульптурные группы, рельефы рассчитываются на определенное, точно продуманное, почти сценическое освещение, выявляющее заложенные в них живописные контрасты света и тени, а также на размещение в наиболее выигрышных точках архитектурной или природной среды.

Видным скульптором римского Сеиченто был Антонио Раджи, ученик и наиболее плодовитый сотрудник Дж. Л. Бернини, чей стиль близок к мистицизму поздних произведений учителя. Раджи был включен в обширный коллектив авторов, работавших над созданием кафедры св. Петра (1657–1664), а также исполнил рельефы из стукко, представляющие святых Варвару, Екатерину, Феклу и Аполлонию, и 2 пары ангелов с гербами семьи делла Ровере, размещенные под органами (1655–1657, все — ц. Санта-Мария-дель-Пополо, Рим). По вступлении на престол Александра VII Раджи был приглашен для оформления папской семейной капеллы в рим. ц. Санта-Мария-делла-Паче, для которой исполнил фигуру св. Бернардина Сиенского (1656) и путти, фланкирующих медальоны, на фасаде по проекту да Кортонны. Важным этапом его карьеры и заметным явлением в декоративной архитектурной пластике барокко стали стукко в ц. Сан-Томмазо-да-Вилланова в Кастель-Гандольфо (1660–1661) с изображениями евангелистов (паруса) и тондо со сценами из Жития Томмазо да Вилланова (барабан купола). Раджи принадлежат лепные статуи св. Бернардина и папы Александра VII в кафедральном соборе Сиены, а также статуя



Экстаз св. Терезы.
1647–1651 гг.

Скульптор Лоренцо Бернини
(капелла св. Терезы в ц. Санта-Мария-делла-Витториа, Рим)

«Св. Бенедикт в молитве» (мон-рь Сан-Бенедетто (Сакро-Спеко), Субиако). В 60–70-х гг. XVII в. Раджи выработал собственный стиль, который узнаваем благодаря элегантности лепки, своеобразной «воздушности» форм, оперирует стройными фигурами удлинённых пропорций, облаченными в «вибрирующие» одежды, подчиняющиеся нервному ритму. Первым крупным личным заказом Раджи стал алтарный рельеф «Мученичество св. Цецилии» (1660–1667, ц. Сант-Аньезе-ин-Агоне, Рим). В 1661–1666 гг. была исполнена стукковая декорация рим. ц. Сант-Андреа-аль-Квиринале, включающая композицию «Ап. Андрей во славе» над главным алтарем, фигуру апостола на его фронтоне, а в куполе — путти и ангелов с картушами. Раджи занимался лепным декором (1672–1683) для важнейшего монументально-декоративного проекта Сеиченто в Риме — оформления интерьера ц. Иль-Джезу. Среди крупных проектов Дж. Л. Бернини, предполагавших привлечение многих исполнителей, — скульптурное оформление моста Св. Ангела, для которого Раджи сделал «Ангела с колонной бичевания» (1667/68–1670). Др. большой заказ, в котором скульптор принимал участие, — оформление капеллы Джинетти (ц. Сант-Андреа-делла-Валле, Рим) по проекту К. Фонтаны. Сотрудничество с Фонтаной, характерное для завершающего периода его карьеры, представлено в рельефе «Св. Филипп Беници отказывается от папской тиары» (1683, фасад ц. Сан-Марчелло-аль-Корсо, Рим), к-рый отличался тающими, туманными формами, живописностью и гра-

цией фигур, легкостью динамики, изяществом жестов. Ближайшими сотрудниками Раджи были Леонардо Рети, Паоло Нальдини и Микеле Малья (Мишель Майль).

В плеяде учеников и соратников Дж. Л. Бернини заметное место принадлежит Андреа Больджи. В 1634–1648 гг. он принимал участие в оформлении собора св. Петра — работал над балдахином (ангелы и путти, 1628–1633), исполнил фигуры из стукко и мрамора над арками трибуны (1634–1639). Программным произведением стала колоссальная статуя св. Елены (1629–1639) в нише пилона на средокрестии собора св. Петра, классицистически строгая и холодная. В 1640–1642 гг. состоялась первая поездка Больджи в Неаполь для монтажа 10 декоративных панно тонкой работы, натуралистичных и одновременно классицизирующих по стилю, включенных в архитектуру алтаря кард. Асканио Филомарино по проекту Борромини (ц. Санти-Апостоли). По возвращении в Рим работал с Дж. Л. Бернини в капелле Раймонди (ц. Сан-Пьетро-ин-Монторио), для к-рой исполнил портреты Франческо и Джироламо Раймонди, несколько путти и рельефы. В Неаполе, куда скульптор переехал в 1649 г., оказался востребован его талант портретиста (портреты в капелле семьи Какаче, 1653, ц. Сан-Лоренцо-Маджоре). Присущие его портретам динамика и вихревые движения складок указывают на Больджи как на инициатора развития барочного языка в Неаполе.

Еще одним видным представителем скульптуры рим. барокко был Мелькиорре Кафа, к-рого Дж. Л. Бернини называл «единственным соперником в скульптуре». В 1660 г. Кафа исполнил первое самостоятельное произведение — «Мученичество св. Евстахия» (ц. Сант-Аньезе-ин-Агоне, завершено Э. Ферратой в 1669, терракотовая модель — Палаццо-Венеция, Рим), отличающееся нек-рой изолированностью фигур. В 1663 г. им была начата группа «Милосердие св. Томмазо да Вилланова» (ц. Сант-Агостино, завершено Э. Ферратой в 1669, модель — Нац. музей изящных искусств, Валлетта). Программным является рельеф «Экстаз св. Екатерины Сиенской» (1663, ц. Санта-Катерина-да-Сиена-а-Маньянаполи, Рим, модель — Нац. музей изящных искусств, Валлетта). На нем фигуры трактованы в переработанном бер-

ниниевском ключе — с особым вниманием к эффектам объединяющего композицию освещения, к цвету, к удлинённым пропорциям, к передаче невесомого парения персонажей. Это произведение — пример синтеза живописи и скульптуры: цветной камень фона имитирует живописный задник рельефа. Папа Климент IX поручил скульптору исполнить статую св. Розы Лимской, отправленную в Перу в 1670 г. (ц. Сан-Доминго, Лима), в к-рой приемы, использованные Дж. Л. Бернини, частично изменены по вдохновению автора. Тонкостью проработки отличаются бюст папы Александра VII (терракота, Палаццо-Киджи, Аричча) и его повторение из бронзы (1667, Метрополитен-музей, Нью-Йорк), а также мраморная статуя (1665–1666, собор Сиены).

Джулиано Финелли работал под рук. Дж. Л. Бернини над надгробием кард. Роберто Франческо Беллармино (1623–1624, ц. Иль-Джезу), принимал участие в создании группы «Аполлон и Дафна», статуи св. Вивианы в одноименной церкви в Риме, главного алтаря св. Августина (1626–1628). В 1628 г. работал в соборе св. Петра, исполнив наверху балдахина и бронзовых ангелов на колоннах, а также модели статуй апостолов Петра и Павла на балюстраде главного алтаря. В 1629 г. Финелли разорвал отношения с Дж. Л. Бернини и нек-рое время исполнял заказы, часть которых ему давал да Кортонна. К тому периоду относят создание портретов редкой виртуозности исполнения и глубины проникновения в психологию персонажа. Скульптор придерживался концепции «говорящего портрета» Дж. Л. Бернини, но в отличие от последнего, мыслившего обобщенно и концентрировавшего внимание на психологическом решении образов, Финелли тщательно отделял складки драпировок и мелкие детали, именно с их помощью достигая эмоциональной наполненности произведений (напр., портрет кард. Шипионе Боргезе, 1632, Метрополитен-музей, Нью-Йорк). С 1637 г., после переезда в Неаполь, начал серию программных в его творчестве статуй святых покровителей города (Капелла-дель-Тезоро в ц. Сан-Дженнаро, Неаполь) в сотрудничестве с литейщиком Г. Де Росси и со скульпторами Э. Ферратой и Д. Гвиди.

Джузеппе Маццуоли принадлежал к мастерской Дж. Л. Бернини, выде-



Киворий над могилой ап. Петра в соборе св. Петра в Риме. Скульптор Лоренцо Бернини

ляясь экстравагантностью пространственных решений, не совпадающих по стилю с работами Дж. Л. Бернини и являющихся их продолжением в XVIII в.; участвовал в рим. проектах Ферраты. Отличаются мастерством поздние работы мастера: аллегорические фигуры надгробия гротескмейстера Мальтийского ордена Р. Перелло (ок. 1720, собор св. Иоанна Крестителя, Валлетта), скульптуры св. Иоанна Крестителя и св. Иоанна Богослова (1677–1679, главный алтарь ц. Джезу-э-Мария, Рим). Среди портретных произведений наиболее известны бюсты кардиналов Ф. и Г. Поли (ок. 1680, сакристия ц. Сан-Кризогоно, Рим), бюсты пап Иннокентия XII (1700, ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Рим) и Климента XI (1703, ц. Санта-Чечилия-ин-Трастевере, Рим), портретные бюсты в медальонах (1718–1719) на парном надгробии в капелле Паллавичини-Роспильози (ц. Сан-Франческо-а-Рипа, Рим). Маццуоли стал одним из наиболее заметных представителей стиля барокко в Сиене, нередко работая в сотрудничестве с братом Дж. М. Маццуоли. Характерными примерами являются «Непорочное зачатие» (ц. Сан-Мартино, Сиена); статуя Пия II (собор Сиены). К позднему периоду относится богатый скульптурный декор капеллы Палаццо-дель-Монте-ди-Пьета 1723 г. в Риме, в к-ром использован полихромный камень. Главной рабо-

той Маццуоли здесь является статуя «Милосердие», в подписи к-рой автор отметил свой возраст — 79 лет.

Козимо Фанчелли работал в мастерской Дж. Л. Бернини. Знакомство с да Кортонной стало решающим событием в его карьере. Фанчелли принадлежат лепные декорации в главных проектах да Кортонны. В ц. Санта-Мария-ин-Валличелла он работал в 1648–1651, 1655–1660 и 1662–1665 гг. над стукко сводов с братом, Э. Ферратой и Д. Де Росси. Выделить части, исполненные Фанчелли, трудно из-за стилистической цельности комплекса. Фанчелли создал для нижней ц. Санти-Лука-э-Мартина статуи святых Феодоры, Сабины, Дорофеи (1645–1650). Для той же церкви был исполнен из алебаstra низкий рельеф кивория «Мадонна с Младенцем и св. Мартиной» (1649). К 1656–1657 гг. относятся работы по переустройству ц. Санта-Мария-делла-Паче. Фанчелли воплощал по рисункам да Кортонны статуи св. Екатерины (ниша алтаря справа), фигуры из стукко (Мир, Справедливость, Сила, Осмотрительность — контрфасад). Бронзовый алтарный рельеф «Спаситель, поддерживаемый ангелами» был отлит по его модели в 1657 г. Здесь стиль да Кортонны узнаваем по струящейся динамике складок и характерной мягкости форм ангелов. Гармоничные связи между фигурами, виртуозная передача анатомии тела человека, живописность, качество отливки, мастерское использование естественного блеска материала делают этот рельеф одной из лучших работ мастера. В ц. Санта-Мария-ин-Виа-Лата работы включали убранство оратория, на алтаре которого были размещены рельефы Фанчелли (1658–1662) «Отдых на пути в Египет» (ныне — в сакристии), святые Павел, Петр, Марциал и Лука (1661) представлены в спокойных позах и близки к классическим моделям, оживленным барочным чувством подвижной пластики и богатой светотенью. Еще один проект с да Кортонной — пышная лепнина свода ц. Сан-Карло-аль-Корсо 1668–1669 гг., стилистика к-рой предвосхищает искусство рококо. Фанчелли работал также с Борромини. Он является автором декора в главном алтаре капеллы Волхвов в Палаццо-ди-Пропаганда-Фиде (освящена в 1666), исполненном после смерти архитектора (1667): стукковых статуй «Религия», «Вера»,

«Справедливость», «Изобилие». Он участвовал в оформлении моста Св. Ангела («Ангел с Нерукотворным образом Спасителя», 1668–1670, к которому известен графический эскиз Дж. Л. Бернини). Скульптура отличается тонкостью воплощения берниниевского замысла в сочетании со стилистикой, близкой к стилистике произведений да Кортони. После



Мост Св. Ангела в Риме

смерти Франчелли да Кортони сотрудничал с Карло Райнальди и выполнил временные декорации для Сорокачасовых молений в капелле Паолина (1669 и 1671, ц. Санта-Мария-Маджоре, Рим). Др. недолговечный проект Райнальди — триумфальная арка на Капитолии по случаю интронизации Климента X в 1670 г. со статуями из стукко «Юстиция» и «Благородство» работы Фанчелли. Среди частных заказов мастера — стукко в капелле Палаццо-Боргезе: «Религия» и 4 континента — в куполе; 4 стихии, времена года, «История Товия» и «Христос со св. Марией Саломией» — на стенах (1676). Техника стукко наиболее полно воплотила индивидуальность художника — позволила моделировать фигуры с грациозной легкостью, которая будет соответствовать вкусам XVIII в.

Скульптор Камилло Рускони, работавший с Ферратой, испытывал влияние Альгарди и Дюкенау. В 1708–1718 гг. он исполнил 4 из 12 статуй апостолов в нефе ц. Сан-Джованни-ин-Латерано; они отличаются живописностью и свободой моделирования объемов, мастерским использованием эффектов не до конца обработанных поверхностей, благородством ликов, озаренных божественным светом (ап. Иаков и ап. Иоанн) или глубокомысленно-сосредоточенных, почти микеланджоловского стиля (ап. Матфей). Эти работы сделали его одним из наиболее признанных скульпторов нач. XVIII в. В 1720–1723 гг. в соборе

св. Петра он создал монумент Григория XIII, использовав альгардиевскую схему надгробия Льва XI, но трактовал образы с непринужденностью и живостью.

Никола Сальви — ученик А. Каневари, помогавший ему при оформлении капеллы Сан-Жуан в кафедральном соборе Лиссабона вместе с Л. Ванвители. В 1732 г. выиграл конкурс на сооружение фонтана Треви — последнего грандиозного проекта рим. барокко, включающего скульптурные

(аллегория «Океан», тритоны, гиппокампы, аллегории времен года, ангелы и др.), архитектурные и природные (вода, каскады) элементы, слитые в динамичном синтезе, достигающем впечатляющих сценических эффектов. В проекте участвовали неск. скульпторов, среди к-рых Ф. делла Валле и Пьетро Браччи.

Лоренцо Оттони был автором памятника Джорджу Конну в римской ц. Сан-Лоренцо-ин-Дамазо, памятника Эрколе и Джованни Луиджи Болоньетти (ц. Джезу-э-Мария), скульптур Св. Семейства и блж. Людовики Альбертони (ц. Санта-Мария-ин-Кампителли), статуй св. Георгия на колоннаде площади собора св. Петра и ап. Фаддея (ц. Сан-Джованни-ин-Латерано).

Пьер Легро, француз по происхождению, работал в Риме. Его произведения отличаются высоким мастерством исполнения, в них органично сочетаются черты стиля барокко и влияние классицизма Альгарди. Привлекает внимание присущая ему деликатность трактовки форм, позволяющая достичь впечатления мягкости мрамора, слегка тронутого резцом в одних частях и тщательно отделанного в других. Среди его важнейших работ — скульптуре «Св. Франциск Ксаверий» (ок. 1702, церковь коллеги св. Аполлинария).

Пьер Легро, француз по происхождению, работал в Риме. Его произведения отличаются высоким мастерством исполнения, в них органично сочетаются черты стиля барокко и влияние классицизма Альгарди. Привлекает внимание присущая ему деликатность трактовки форм, позволяющая достичь впечатления мягкости мрамора, слегка тронутого резцом в одних частях и тщательно отделанного в других. Среди его важнейших работ — скульптуре «Св. Франциск Ксаверий» (ок. 1702, церковь коллеги св. Аполлинария).

Лит.: Riccoboni A. Roma nell'arte: La scultura nell'evo moderno dal Quattrocento ad oggi. R., 1942; Golzio V. Il Seicento e il Settecento. Torino, 1950; Faldi I. Galleria Borghese: Le sculture dal sec. XVI al XIX. R., 1954; idem. La scultura barocca in Italia. Mil., 1958; Montini R. U. Le tombe dei papi. R., 1957; Nava Cellini A. La scultura alla Mostra del Seicento Europeo // Paragon. Firenze, 1957. Vol. 8. N 89. P. 67–69;

idem. La scultura del Seicento. Torino, 1982; Wittkower R. Art and Architecture in Italy, 1600 to 1750. Harmondsworth, 1958; Pope-Hennessy J. Il Cinquecento e il barocco. Mil., 1966. 2 vol.; Martinelli V. Scultura italiana dal Manierismo al Rococo. Mil., 1968; Martinelli F. Roma nel Seicento / A cura di C. D'Onofrio. Firenze, 1969; Weil M. S. The History and Decoration of the Ponte S. Angelo. Univ. Park (Penn.), [1974]; Montagu J. Roman Baroque Sculpture: The Industry of Art. New Haven, 1989; idem. Gold, Silver and Bronze: Metal Sculpture of the Roman Baroque. New Haven; L., 1996; Sculpture in terracotta del Barocco romano / A cura di M. G. Barberini. R., 1991; Scultura del '600 a Roma / A cura di A. Bacchi. Mil., 1996; Ferrari O., Papaldo S. Le sculture del Seicento a Roma. R., 1999; Fruhan C. E. Trends in Roman sculpture circa 1600. Ann Arbor, 1999; Di Gioia E. B. Le collezioni di scultura del Museo di Roma: Il Seicento. R., 2002; Decorazione e collezionismo a Roma nel Seicento / A cura di F. Cappelletti. R., 2003; Marchionne Gunter A. Documenti e nuove attribuzioni di opere in chiese romane tra Sei e Settecento // Studi romani. 2003. Anno 51. N 3/4. P. 339–359; Angelini A. La scultura cel Seicento a Roma. Mil., 2005.

Ю. В. Иванова

Церковная музыка. Средние века.

Благодаря географическим условиям и различным культурным влияниям церковное пение в позднеантичной и раннесредневеков. И. развивалось в рамках неск. родственных традиций, связанных с местными особенностями совершения богослужения: староримского пения — в Центр. Италии, амвросианского пения — в Медиолане (Милане) и окрестностях и собственных певч. традиций — в Аквилее (см. ст. Аквилейский обряд) и Равенне на севере, беневентанского пения (см. в ст. Беневентанский обряд) — на юге. В греч. монархиях Юж. Италии, Сицилии и Рима, а также в городах, находившихся под властью Византийской империи (в частности, в Равенне), богослужбное пение следовало визант. традиции или испытало влияние последней (см. разд. «Церковное пение» в ст. Византийская империя).

Предание приписывает меры по упорядочению богослужбного пения неск. Римским папам, начиная с Дамаса I (366–384), в частности свт. Григорию I Великому (590–604) — создание репертуара, в посл. названного его именем, и основание корпорации римских певчих — schola cantorum. Однако эти сведения являются легендарными. Так, источники той эпохи не содержат свидетельств об особом интересе свт. Григория к вопросам церковного пения, а совр. исследователи считают, что schola cantorum появилась только во 2-й пол. VII в., следов., любая певч. реформа, для к-рой требуется совместная ра-

бота певчих над репертуаром, до этого времени была невозможна (Dyer. 1993; McKinnon. 1995. P. 201–202). Вероятно, ранее в Риме, а в др. итал. традициях и в более поздний период сложные песнопения исполнялись только солистами, что допускало определенный элемент импровизации; мелодии же простых песнопений, исполнявшихся общиной, были неизменными. Усилиями schola cantorum в Риме началось формирование единого корпуса праздничных песнопений — *проприя мессы*, в основном завершившееся при папе Григории II (715–731) (McKinnon. 1992). Разделение на сольное и общинное пение для богослужения *оффитция* засвидетельствовано в ранних монашеских уставах — в «Regula magistri» (нач. VI в.), составленном для неизвестного мон-ря в окрестностях Рима, и в Уставе прп. Венедикта Нурсийского для мон-ря Монте-Кассино (30-е гг. VI в.) (см. изд.: Forman, Sullivan. 1997). В последнем подчеркивается, что сольное пение, как и чтение, необходимо поручать только тем братьям, к-рые своим пением могут назидать слушающих (Reg. Ven. 38).

Установление порядка богослужения и пения в Медиоланской Церкви традиционно связывается с именем свт. Амвросия Медиоланского (373–397), что имеет больше исторических оснований, чем аналогичные сообщения о Римских папах: источники свидетельствуют, что святитель ввел в богослужение обычай петь гимны, а совр. исследователи подтверждают его авторство для ряда текстов этого жанра. Тем не менее о церковных мелодиях эпохи Амвросия достоверных сведений не существует.

В эпоху Каролингов начался процесс унификации лат. богослужения и пения: местные традиции И. стали постепенно вытесняться выработанной в кон. VIII в. во Франкском гос-ве версией рим. певч. традиции, получившей в посл. название «*григорианское пение*». В Аквилее это вытеснение произошло до появления в И. в X в. местных разновидностей (болонской и нонантолской на севере, неск. центральноиталийских, беневентанской на юге) адиастематической муз. нотации (см. ст. *Невмы*), поэтому записей аквилейского пения практически не сохранилось. Единственная аквилейская мелодия, записанная в адиастематической но-

тации, содержится в чине Крещения в рукописи XI в. Ambros. T. 27 suppl. (см.: Huglo. 1955). Специфически аквилейскими считаются также речитации Провозглашения Пасхи (см. «*Exsultet*») и Плача прор. Иеремии, содержащиеся в рукописях XII–XIV вв. из Аквилеи и Чивидале-дель-Фриули (Udine. Capit. 17, 21; Udine. Duomo. 31; Venet. S. Maria d. Consolazione. Lit. 4; Cividale del Friuli. Museo Archeol. Naz. 91, 93, 98). В Юж. Италии нотированные и иллюминированные свитки «*Exsultet*» вошли в употребление еще раньше, вероятно со 2-й пол. X в.

В XI в. началось унификация итал. нотации благодаря введению усовершенствованной *Гвидо Аретинским* нотолинейной системы и применению квадратной формы невм. Гвидо также приписывается изобретение системы *сольмизации*. На юге И. беневентанское пение окончательно уступило место григорианскому после того, как Беневентское княжество в 1051 г. признало зависимость от папы Римского. При папе Николае III (1277–1280) григорианское



Нотированный Бревиарий.
Италия. 1-я пол. XII в.

пение было принято и в Риме. Староримские песнопения сохранились только в 5 рукописях XI — нач. XIII в., беневентанские и равенские — еще более фрагментарно в памятниках X–XII и XI–XII вв. соответственно. Только миланцам во многом благодаря авторитету свт. Амвросия удалось сохранить непрерывную богослужебно-певч. традицию до наст. времени.

В IX–X вв. в богослужебном пении И. стали использоваться *секвенции*. Тексты трех из 4 произведений

этого жанра, оставшихся в католическом богослужении после исключения большинства секвенций в результате реформы Тридентского Собора (1545–1563), атрибутируются итал. авторам: «*Dies irae*» — Фоме из Челано († ок. 1260), «*Lauda Sion*» — Фоме Аквинскому († 1274) и «*Stabat Mater*» — Якопоне да Тоди († 1306).

Тропы, появившиеся в то же время, что и секвенции, в И. были сравнительно мало распространены (за исключением сев. областей). В кодексах из Чивидале и Падуи сохранились песнопения XIII–XV вв. для паралитургических действий, в т. ч. образцы ранней 2-голосной полифонии (*cantus planus binatim*). По-видимому, широкое распространение в этот период получили полифонические обработки (2-голосный *органум*) богослужебных песнопений, засвидетельствованные уже в «*Микрологе*» Гвидо и предписывавшиеся к исполнению в Ordines XIII в. из Сиенны и Лукки. Часть этих произведений известна только по итальянским источникам. Двухголосная полифония не исчезла с наступлением эпохи Ренессанса, но, приняв более развитые формы, сохранилась в церковно-певч. практике до XX в.

Из нотированных небогослужебных духовных песнопений самым ранним, вероятно, является песня паломников IX в. «*O Roma nobilis*» (O, благородный Рим).

Типичный для И. жанр духовных песнопений — лауда — появился во 2-й пол. XIII в. в среде францисканского движения в Тоскане и Умбрии и быстро распространился в братствах мирян по всей И. Нередко в лаудах использовались светские мелодии и народные напевы. Лауды записывались в специальных сборниках — Лаудариях, иногда нотированных от простых образцов (в ркп. из Умбрии Cortona. Bibl. Comunale e dell'Accademia Etrusca. 91, нач. XIV в.) к более распетым (Florent. Bibl. Centr. Magl. I. I. 122 (= Banco Rari. 18), XIV в.).

В XIV в. популярным в И. полифоническим жанром был *мотет* — произведение на лат. текст для религ. или гос. праздников.

Лит.: Wolf J. Italian Trecento Music // Proc. of the Musical Association. 1931/1932. Vol. 58. Issue 1. P. 15–31; *idem*. L'Italia e la musica religiosa medievale // Rivista musicale italiana. 1938. Vol. 42. N 3/4. P. 269–293; Wellesz E. Eastern Elements in Western Chant. Copenhagen, 1947. P. 68–69, 95–96. (MMB. Subs.; 2);

Huglo M. Vestigia di un antico repertorio musicale dell'Alta Italia apparentato col canto ambrosiano // *Ambrosius*. 1955. Vol. 31. P. 34–39; *Husmann H.* Tropen- und Sequenzhandschriften. Münch., 1964. (Intern. Inventory of Musical Sources; 5); *Gamber K.* Codices liturgici Latini antiquiores. Freiburg (Schw.), 1968. P. 500–503. (Spicilegii Fribourgensis subs.; 1); *Cavallo G., Bertelli C.* Rotoli di «Exultet» dell'Italia meridionale. Bari, 1973; *Testi F.* La musica italiana nel Medioevo e nel Rinascimento. Busto Arsizio, 1977. 2 vol. (Storia d. musica italiana da Sant'Ambrogio a noi); *Levy K.* The Italian Neophytes' Chants // *JAMS*. 1970. Vol. 23. N 2. P. 181–227; *idem.* «Lux de luce»: The Origin of an Italian Sequence // *MQ*. 1971. Vol. 57. N 1. P. 40–61; *Gallo F. A.* Il Medioevo. Torino, 1977. Vol. 2. (Storia d. musica / Società italiana di musicologia; 2); *Long M. P.* Musical Tastes in 14th-Cent. Italy: Notational Styles, Scholarly Traditions and Historical Circumstances: Diss. Princeton, 1981; Music in Medieval and Early Modern Europe / Ed. I. Fenlon. Camb. (UK); N. Y., 1981; *Martimort A.-G.* Origine et signification de l'Alleluia de la messe romain // «Mens concordet voci»: Pour Mgr. A.-G. Martimort à l'occasion e ses quarante années d'enseignement et des vingt ans de la constitution «Sacrosanctum concilium». P., 1983. P. 95–122; *Jefferey P.* The Introduction of Psalmody into the Roman Mass by Pope Celestine I (422–432) // *AfLW*. 1984. Bd. 26. S. 147–165; *Pirrotta N.* Music and Culture in Italy from the Middle Ages to the Baroque Era: A Coll. of Essays. Camb. (Mass.), 1984; *Lars nova italiana del Trecento* / Ed. A. Ziino. Palermo, 1985. [Vol. 5]; *Haar J.* Essays on Italian Poetry and Music in the Renaissance, 1350–1600. Berkeley, 1986; *Adami G., Zivelonghi C.* I codici liturgici della Cattedrale di Verona. Verona, 1987; *Baumann D.* Die Musik des 13. Jh.: Italien // *Neues Handbuch der Musikwissenschaft*. Laaber, 1991. Bd. 2. Die Musik des Mittelalters / Hrsg. v. H. Möller, R. Stephan. S. 385–415; *McKinnon J.* The Eighth-Century Frankish-Roman Communion Cycle // *JAMS*. 1992. Vol. 45. P. 179–227; *idem.* Lector Chant versus Schola Chant: A Question of Historical Plausibility // *Laborare fratres in unum: FS L. Dobszay zum 60. Geburtstag* / Hrsg. J. Szendrei, D. Hiley. Hildesheim, 1995. S. 201–211; *Dyer J.* The Schola Cantorum and its Roman Milieu in the Early Middle Ages // *De musica et cantu: H. Huckle zum 60. Geburtstag* / Hrsg. P. Cahn, A.-K. Heimer. Hildesheim, 1993. S. 19–40; *Forman M., Sullivan Th.* The Latin Cenobitic Rules: A. D. 400–700: Editions and Translations // *American Benedictine Review*. 1997. Vol. 48. P. 52–68; *Palazzo.* Liturgical Books. P. 76, 78–79.

Э. П. М.

XV в. В нач. XV в. в И. сохраняются черты стиля эпохи *Ars nova* (положившего начало новой полифонической школе на полуострове в XIV в.), а также устойчивое культурное влияние заальпийской Европы. В Неаполе одним из последних оплотов влияния франц. культуры в И. был двор герцогов Анжуйских. В Миланском соборе, строительстве которого в заальпийском готическом стиле начал в 1386 г. герц. Джан Галеаццо Висконти, служил в должности певца (*biscantor* — исполнитель полифонических произведений) Мат-

тео из Перуджи, последний значительный композитор, писавший в стиле *Ars subtilior* (букв. — изысканное искусство), интеллектуальной вершине *Ars nova*. В 1405–1408 гг. Маттео находился в Павии на службе у архиеп. Миланского кард. Пьетро Филарго. Когда тот в 1409 г. был избран на Папский престол с именем Александр V (ныне признается антипапой), Маттео подарил ему рукопись со своими 6 церковными полифоническими сочинениями, в которых характерные черты франц. полифонического стиля соединились с итал. композиционными находками, такими как разделение верхней партии (*cantus*) на 2 голоса одного диапазона.

В эти же годы Антонио, по прозвищу Дзакара из Терамо (50–60-е гг. XIV в. — после 19 мая 1413), служил при папском дворе в Риме и Болонье. Он был карликом и в отличие от большинства церковных музыкантов женатым человеком. Дзакара одним из первых в Европе наряду с Бартоломео из Болоньи (1-я треть XV в.) использовал в произведениях для мессы технику пародии: включал в произведение фрагменты или целые секции из др. полифонических сочинений, в т. ч. светских. Так, он заимствовал для одной из «Gloria» муз. материал из собственной баллады «Rosetta che non cambi mai colore» (Розочка, которая никогда не меняет цвет). Творчество франко-фламанд. композитора Иоанна Чикониа (ок. 1370–1412), работавшего в Павии, Падуе, а в ранний период, возможно, и в Риме, оказало значительное влияние на итал. музыку нач. XV в. Принадлежащий ему цикл 4-голосных песнопений мессы («Gloria» и «Credo» № 3–4) написан под влиянием аналогичного цикла Дзакары («Gloria» «Micinella» и «Credo» «Cursor») (см.: *Layton*. 1960; *Bent M., Hallmark A., eds.* 1984).

Прием пародии встречается у долго работавшего в И. композитора *нидерландской школы* Гийома Дюфаи (1397–1474), который ввел материал своей баллады «Resvelliéz vous» (Взывают [праведнии]; Пс 33) (1423) в «Мессу без названия» (*Missa sine nomine*).

Именно в И. ок. 1420 г. Дюфаи и др. музыканты возобновили сложившуюся еще в XIV в. во Франции практику объединения в рамках одного муз. полифонического сочинения всех текстов ординария мессы —

«Kyrie», «Gloria», «Credo», «Sanctus», «Agnus Dei». Эта традиция распространилась, по крайней мере на севере И., ок. 1430 г. Объединению этих песнопений в единый цикл способствовали расположение ключей, модальная система, диапазон голов, *motus* (*motti* — одинаковые начальные мелодические формулы), сходство композиционных структур. В основе полифонической мессы мог быть *cantus prius factus* — ранее сочиненный напев, который становился *cantus firmus* — постоянным (т. е. повторяющимся) напевом всего цикла, нередко изложенным крупными длительностями в теноре. Использование одного *cantus firmus* во всех 5 частях ординария является главным признаком циклической мессы. Первым примером мессы на *cantus firmus*, в основу которого положена светская мелодия, является месса «Se la face ay pale» (Если мое лицо кажется бледным), сочиненная Дюфаи в Савоие в 50–60-х гг. XV в. Мессы называли по *cantus prius factus*, к-рый мог быть заимствован из григорианского пения или из светского репертуара. *Missa sine nomine* именуется именно так потому, что, не будучи написана на *cantus firmus*, она не могла быть названа по *cantus prius factus*. Исключительной популярностью в качестве *cantus prius factus* пользовалась мелодия «L'homme armé» (Вооруженный муж). Использование этого напева в партии тенора более чем в 30 полифонических мессах, вероятно, служит косвенным напоминанием о намерении организовать большой крестовый поход для освобождения Св. земли от мусульм. господства.

Кафедральный собор Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции был освящен папой Евгением IV вместе с кард. Джулиано дельи Орсини на праздник Благовещения Пресв. Богородицы в 1436 г. В Градуале Laurent. Edili. 151 (50–70-е гг. XV в.) содержится месса «На освящение Флорентийской церкви», в состав которой входит секвенция Дюфаи «Nuper almos rose flores» (Прежде благодатные цветы розы). По этому же случаю Дюфаи сочинил 4-голосный мотет «Nuper rosarum flores, ex dono pontificis» (Прежде цветы розы, дар понтифика), в верхних голосах к-рого (*triplum* и *motetus*) распет один и тот же текст, а в нижних (1-й тенор и 2-й тенор) без текста (по-видимому, предназначены для муз. ин-



Освящение собора
Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции.
Миниатюра из Градуала.

50–70-е гг. XV в.

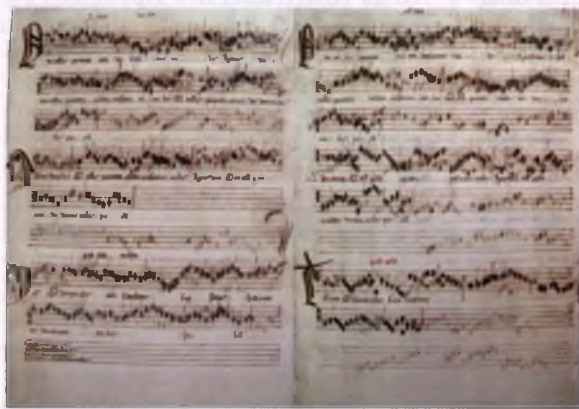
Худож. Франческо д'Антонио дель Кьерико
(Laurent. Edili. 151. Fol. 7v)

струментов) содержится фрагмент григорианского *интрома* на освящение церкви «*Terribilis est locus iste*» (Страшно место сие — Быт 28. 17). Числовая символика определяет структуру мотета, в котором литургический *cantus firmus* изложен с использованием техники XIV в.: с повторением мелодических фрагментов, варьируемых метрически (*color*), или, наоборот, метрически тождественных фрагментов, в к-рых варьируется последовательность интервалов (*talea*).

Иную структуру имеет песнопение Деве Марии «*Flos florum, / fons hortorum, / Regina polorum*» (Цветок цветков, источник садов, Царица Небес), сочиненное Дюфай между 1425 и 1430 гг. В это время еще исполнялись мотеты, в к-рых в разных голосах использовались разные тексты, однако в этом 3-голосном мотете *superius* (самый высокий по tessiture голос), изобилующий орнаментикой, исполняет один и тот же текст вместе с контратенором (средний голос) и тенором (нижний голос), которые в свою очередь изложены крупными длительностями и организованы в гармоническую структуру, восходящую к технике композиции, к-рая основана на последовании параллельных терций и секст. Членение на 3 раздела обозначено характерными для того времени 3-голосными вокализациями; в последней строфе (последнем разделе композиции) ряд аккордов вне метра подчеркивает призыв «*Pasce tuos, / succurre tuis. / Miserere tuorum*» (Паси твоих, помоги твоим. Помилуй твоих).

Сочинение «*Vasilissa ergo gaude*» (Радуйся, царица) для 4 голосов было написано Дюфай в 1420 г. к бракосочетанию дочери правителя Пезаро Клеофы Малатесты с Феодором II Палеологом, сыном визант. императора. Как и «*Nuper rosarum flores*», это сочинение относится к числу праздничных мотетов (*motetti celebrativi*), не имевших строго определенной литургической функции и исполнявшихся *ad libitum* — по усмотрению руководителя хора (*precentor*), ответственного за организацию церковных торжеств. Однако влияние таких произведений на муз. стиль могло выходить далеко за пределы собственно исполнительской практики, почти всегда ограниченной случаем, по которому они были написаны.

Франко-фламандские композиторы и певцы занимали ведущее положение в полифоническом искусстве, предназначенном для больших соборных церквей и частных капелл, особенно при дворах итал. правителей, где был значительный спрос на новую музыку для мессы и оффicia, на духовные и церковные сочинения в сложном и возвышенном фламандском стиле. Высокая оценка этой музыки в И. отражена в составе источников: венецианские ру-



Г. Дюфай. Месса св. Иакова.
Автограф. 2-я четв. XV в.
(Bologna. Museo Bibliografico
intern. e biblioteca della musica.
Q 15. Fol. CXXXIX-CXXX)

кописти 2-й четв. XV в. — главные источники по общему западноевроп. репертуару, в полном виде сохранившемуся лишь в самом раннем кодексе (Bologna. Civico Museo Bibliografico e Musicale. Q 15). От периода с 30–40-х до 70–80-х гг. XV в. неизвестно ни одной записи итальянской музыки. При дворах была распространена импровизация при интонировании библейских стихов (*versi*), но даже от таких известных поэтов и музыкантов, как Серафино Аквилано (1466–1500) и Пьетробон дель Китаррино (де Брузеллиса;

1417(?)–1497), не сохранилось ни одного произведения.

Репертуар в Милане и Ферраре имел свои особенности. В герцогской капелле в Ферраре была введена практика пения на 2 хора произведений на тексты псалмов и др. песнопений оффicia. В Милане использовались циклы *motetti missales*, заменявшие на мессе интроит, «*Gloria*», «*Credo*», офферторий, «*Sanctus*», «*Agnus Dei*» и «*Deo Gratias*», а также мотет на возношение Св. Даров (*l'elevazione*). Для полного замещения частей ordinaria мессы не было лишь мотета вместо «*Кугие*». Т. о., этот цикл мотетов для мессы продолжал традицию *амвросианского обряда*, в к-ром «*Кугие*» не выделялось в качестве отдельного раздела, а пелось сразу после «*Gloria*». Франкино Гаффурио (см. *Гаффурий*), с 1484 г. капельмейстер миланского собора и в 1494–1499 гг. преподаватель музыки в Миланском ун-те (*Studium*), организованном Лодовико Сфорца, собрал в певч. книгах для миланского собора 6 циклов по 6–7 *motetti missales* в каждом (3 цикла Луазе Компера (ок. 1445–1518), 2 — Гаспара ван Веербеке (ок. 1445 — после 1516) и 1 — собственного сочинения). Он называл их также *motetti ducales*, вслед чего нек-рые музыковеды предполагают, что эти циклы были связаны исключительно с герцогским двором. Однако

Гаффурио включил их в первые 3 книги, посвященные муз. практике миланского собора, по-

этому скорее всего они исполнялись в соборе, возможно с участием капеллы герцога. Прилагательное «*ducales*» может означать приношение герцога собору или исполнение исключительно или преимущественно в присутствии герцога.

При соборах таких городов, как Верчелли, Падуя, Верона, Виченца, в богослужебную практику которых было включено исполнение высокой полифонии, содержалось часто 1 или 2, редко 4 постоянных певца. Флорентийский собор имел в распоряжении не более 2 певцов до 1438 г.,

когда их число возросло до 4 в связи с переносом в этот город церковного Собора, проходившего в Ферраре. В главном соборе Милана число постоянных певцов, составлявшее до 1430 г. от 1 до 3, между 1430 и 1450 гг. увеличилось до 4. В 1469 г. для капеллы собора Флоренции был предложен следующий состав музыкантов: 3 сопрано, тенор, контратенор и бас. Дублирование было предусмотрено лишь для партии верхнего голоса, для партий нижних голосов считалось достаточным иметь по 1 певцу. К постоянным певцам могли присоединяться др. певцы и инструменталисты, приглашавшиеся лишь по особым случаям.

Папская капелла отличалась большим числом певцов (ок. 20) и оказывала существенное влияние на развитие профессиональной музыки в И., в т. ч. потому, что до 1433 г. папа жил в Лукке, во Флоренции и особенно в Болонье чаще, чем в Риме. Папа Мартин V издал постановление, согласно к-рому певцы его капеллы (*cantores capellani*) получали те же права и привилегии, что и доктора и магистры искусств Парижского ун-та. Капелла еще не была исключительно муз. институтом, а выполняла скорее организационно-адм. функции. Большинство ведущих полифонистов не являлись оплачиваемыми профессионалами, каковыми они стали позже, в течение века; они были служителями Церкви (*dignitari ecclesiastici*), получившими университетское образование и сочетавшими музыкальные способности с иными талантами. Напр., Дюфай был доктором права и теологии (*doctor utriusque iuris*).

Исключительное влияние высшего духовенства проявлялось в распространении определенного стиля в музыке. Ведущим музыкантом 2-й пол. XV в. был франко-фламанд композитор Жоскен Дебре, принятый на службу в папскую капеллу в 1486 г. Он был также известен как Жоскен Д'Асканио, т. к. служил у кард. Асканио Сфорца, брата герц. Лодовико Моро. Иерархи, участвовавшие в следовавших один за другим церковных Соборах в Пизе, Чивидале, Костанце, Павии и Сиене, Базеле, Ферраре и Флоренции, брали с собой музыкантов для совершения частных церковных служб. По случаю Собора во Флоренции, провозгласившего унию лат. и греч. (1439) Церквей, были положены на

музыку несколько «Credo» без служившего предметом споров *Filioque*, в качестве *cantus firmus* были использованы, по-видимому, фрагменты греч. литургических распевов. В еп-стве Тренто благодаря близости к Альпийской дуге были знакомы с церковно-музыкальной практикой Венгрии, Чехии, Словакии и Польши.

В богослужении использовались различные муз. инструменты. Уже со 2-й пол. XIV в. орган чередовался с голосами певчих при исполнении псалмовых стихов, в XV в. его использование этим уже не ограничивалось. В контрактах на строительство новых органов в церквях непременно указывались требования, предъявляемые к звучанию инструмента: «приятность» (*suavitas*) и «сладость» (*dulcedo*). При арагонском дворе в Неаполе были сформулированы указания к использованию органа на вечерне и мессе в особые праздники, вероятно тогда же, когда было обязательным исполнение полифонии. Гимны, «Magnificat» и «Kyrie», обычно пелись с сопровождением органа. Спустя несколько лет после торжественного освящения купола Санта-Мария-дель-Фьоре с исполнением мотета «*Nuper rosarum flores*» органный мастер Маттео да Прато вместе с Брунеллески, Лукой делла Роббиа и Донателло работал над строительством большого органа, к-рый должен был располагаться под куполом. Инструмент был доверен знаменитому органисту Антонио Скварчалупи, другу Дюфай и Лоренцо Великолепного.

Трубы звучали во время процессий и мессы, обозначая начало службы, освящение и возношение Св. Даров; также могли использоваться корнеты, бомбарды, продольные флейты. Иногда в сочинениях указывались типичные характеристики инструментов; в «Gloria» «*Ad modum tubae*» (в манере трубы) Дюфай поручил 2 нижним голосам, тенору и контратенору, непрерывное повторение интервала, типичного для натуральной трубы, — нисходящую кварту до-соль; эти партии могли исполняться и на трубах.

Основной муз. составляющей мессы и официия оставалось григорианское пение, в т. ч. его мензуральная (т. е. содержащая ритмические элементы) версия — т. н. *santo fratto* (букв. — дробное пение). Требования церковной реформы усилили энту-



Обряд принесения ключей Деве Марии у алтаря Мадонны-делле-Грацие в соборе Сиены. Расписная таволетта. 1483 г. (Гос. архив Сиены)

зиазм в отношении «почтенной простоты» григорианского пения. Распространилось пение *supra librum* (сверх [того, что написано] в книге) — импровизация одного и более голосов, осуществлявшаяся певцами на основе знания ими традиц. мелодических формул. Т. о., импровизация *supra librum* сильно отличалась от *res facta* — произведения, целиком



Пасхальный интроит «*Resurrexi et adhuc tecum sum*». Градуал с миниатюрами Гульельмо Джиральди. Ок. 1468 г. (Ferrara. Museo di Schifanoia. Graduale N. OA. 1343. Fol. 1)

сочиненного и записанного композитором.

Высокая полифония для мессы и вечерни звучала только в больших городских церквях (по большим

праздникам и в особых случаях), а также в привилегированных частных капеллах светских правителей и кардиналов. В большинстве остальных церквей использовались гораздо более простые формы полифонии, часто не записывавшиеся, например в терцию и сексту, известное как фобурдон (франц. fauxbourdon), который звучал в официи, во время процессий и при пении гимнов, «Magnificat» и «Kyrie», часто в сопровождении органа.

Эти 2 полифонические традиции, имевшие различный репертуар, записанный или (по большей части) незаписанный, взаимодействовали между собой. Когда ок. 1427 г. Дюфай, особо почитавший католич. святого, францисканца Антония Падуанского, сочинил в Болонье «Мессу св. Иакова» для одноименного францисканского монаш. нашедшегося рядом с университетом, он не пренебрег простой формой фобурдона, используя ее наряду с самыми уточненными техниками высокой полифонии (ср., напр., сохранившиеся в кодексе Q 15 (Р. 152–153, нижняя и верхняя части разворота соответственно) 3-голосный причастный стих «Vos qui secutus estis mei» (Вы, следовавшие за Мной) (записаны партии superius и tenor; 3-й голос, согласно указанию под superius, поется параллельно ему на кварту ниже) и 4-голосное песнопение ординария мессы «Agnus Dei» (superius и bassus — слева, tenor и contratenor — справа)). Обращение к устной практике и к мелодиям, известным даже неграмотным верующим, было распространенной практикой в обл. Венето, где полифония была особенно популярна.

Свободные города, такие как Сиена, и религ. общины придавали церковной музыке большое значение. Так, участие 4 певцов в церемонии принесения ключей от Сиены на алтарь Мадонны-делле-Грацие в городском соборе изображено на таволетте 1483 г. (Archivio Stato di Siena. Museo delle biccherne). Ок. 1480 г. францисканцы направили своих певцов, владевших практическими навыками исполнения полифонии, в базилики св. Антония в Падуе и св. Франциска в Ассизи.

Для церковной музыки XV в. характерно развитие при соборах школ грамматики и пения, как вновь основанных, так и расширенных прежних, а также весьма распространен-



Аллилуия в службе сщмч. Лаврентию и интроит «Gaudeamus omnes» в мессе на Вознесение. Францисканский Градуал. XV в. (Trento. Castello del Buonconsiglio. Bibl. L. Feininger. FC. 84. P. 21)

ная практика изготовления больших хорových книг, украшенных миниатюрами, иногда исключительных художественных достоинств. Так, в Градуале большого формата, происходящем из картузианского монаш. св. Христофора в Ферраре (Ferrara. Museo di Schifanoia. N. OA. 1343, ок. 1468 г.), миниатюра «Воскресение Христово» работы Гульельмо Джиральди вписана в инициал пасхального интроита «Resurrexi et adhuc tecum sum» (Аз воскрес и снова с тобою есмь); на лентах в руках анге-



Антифон в Неделю ваий «Pueri hebrorum». Печатный доминиканский Процессионал. Венеция, 1494

лов, фигуры к-рых размещены вокруг инициала, написан текст богородичного антифона пасхального периода «Regina coeli laetare» (Радуйся, Царица Небес). На миниатюре в др. Градуале XV в. (Trento. Castello del Buonconsiglio. Bibl. L. Feininger. FC. 84. P. 21) фигура Иисуса Хри-

та, принимающего на небо Деву Марию, вписана в инициал интроита мессы на Успение «Gaudeamus omnes» (Возрадуемся все). В доминиканском Процессионале небольшого формата, напечатанном в Венеции в 1494 г., в начале антифона на процессии в Пальмовое воскресенье «Pueri hebraeorum» (Дети еврейские) помещено раскрашенное вручную изображение «Вход Господень в Иерусалим» (Trento. Castello del Buonconsiglio. Bibl. L. Feininger. FSV. 5–861 cat. Gozzi. 1994. Fol. Iv — II).

Итальянские композиторы, возродившие высокую полифонию во 2-й пол. XV в., получили муз. образование именно в школах при соборах. Для музыки нового стиля, к-рая избегала чрезмерной сложности, характерной для нек-рых произведений нач. XV в., и ориентировалась на идеал уравновешенности формы, присущий эпохе гуманизма, была создана новая система муз. записи — т. н. белая полифоническая нотация.

В XV в. самым распространенным в народной среде духовным музыкально-поэтическим жанром стала лауда — единственная народная поэтическая форма, до кон. XVI в. сохранявшая неразрывную связь с музыкой. Известным автором лауд был пресв. Пьетро Капретто, живший в Джемоне (обл. Фриули) в кон. XV в.

Бенедиктинцы и францисканцы, обучавшие музыке с помощью кратких пособий по элементарной муз. теории, стремились использовать для лауд народные мелодии в простой гармонизации (преимущественно для 2 голосов). От XV в. не сохранилось ни одного полифонического Лаудария.

Полифонические лауды известны по сборникам религ. и светской полифонии, среди которых упоминавшийся выше кодекс Q 15. Во мн. итал. Лаудариях XV в. содержится лишь поэтический текст и иногда указывается соответствующий напев с помощью ремарки «cantasi come» (поется как), отсылающей к известным мелодиям, в т. ч. на светские тексты (особенно к баллатам, по причине сходства их

структуры с лаудой). В очень небольшом количестве сохранились нотированные сборники многоголосных лауд, в 1-й пол. XV в. чаще всего — 2-голосных, как, напр., лауда «Хвалебные песнопения и сладостная мелодия» (*Canti gloriosi et dolce melodia*) в иллюминированной певч. рукописи (Bibl. Universitaria di Pavia. Aldini 361. Fol. 4).

Большой популярностью пользовались произведения венецианского



Двухголосная лауда
«Canti gloriosi et dolce melodia».
Певч. сборник. XV в. (Bibl. Universitaria
di Pavia. Aldini. 361. Fol. 4)

патриция Леонардо Джустиниана († 1446). Сочиняя лауды на венецианском диалекте, на к-ром говорило высшее сословие, он положил начало народной традиции, распространившейся далеко за пределы обл. Венето и пережившей своего создателя.

Стиль лауд заметно различается в зависимости от состава аудитории, для которой они предназначались. Флорентийские лауды эпохи Лоренцо Великолепного, сочиненные для народных сообществ и братств, сильно отличаются от написанных на рубеже XV и XVI вв. для аристократов мантуанского двора и их профессиональных певцов. Во Флоренции почти на всем протяжении XV в. лауды пелись на площади Сан-Мартино импровизаторами, самым знаменитым из к-рых был Антонио ди Гвидо († 1486), к-рый пел, аккомпанируя себе на цитре (*citara*).

Лауды были составной частью священных драм (*drammi sacri*), которые ставились в церкви. «Действо об Аврааме и Исааке» (*Rappresen-*



Пьетро Каннуцио. *Regule florum musices*.
Флоренция, 1510. Титульный лист

tazione di Abramo e Isacco), исполненное впервые в ц. Санта-Мария-Маддалена во Флоренции в 1449 г., включало 2 лауды: «Весь ты сладостен, вечный Господь Бог» (*Tutto se' dolce, Dio signore eterno*) и «Кто служит Господу с чистым сердцем» (*Chi serve a Dio con purità di core*). Центром общения элиты, ремесленников и торговцев были сообщества, поддерживавшие в разных социальных слоях чувство принадлежности к одной городской общине. Во флорентийских сообществах представители элиты могли выступать в качестве авторов текстов. «Действо о святых Иоанне и Павле» (*Rappresentazione di San Giovanni e Paolo*), поставленное в доминиканской ц. Сан-Марко во Флоренции в 1489 г., завершалось лаудой «Приди ко мне, грешник» (*Vieni a me peccatore*). Это действо было написано Лоренцо Медичи для молодежного Сообщества св. Иоанна (*Compagna di san Giovanni*), членом к-рого был его сын Джулиано.

В 20-х гг. XV в. к жанру лауды обращались мн. франко-фламанд. композиторы. Некоторые характерные черты этого жанра можно встретить в одном из шедевров музыки эпохи Кватроченто «Дева Прекрасная, что солнцем одета» (*Vergene bella, che di sol vestita*), сочиненном Дюфай, вероятно, в 1423 г. на текст 1-й строфы канцоны, завершающей «Канцоньере» Ф. Петрарки.

В области муз. теории противоречие между монодийной и полифонической практиками выразилось в начавшемся в кон. XV в. споре между сторонниками натурального

(гармонического) звукоряда, применяемого в многоголосной музыке, и приверженцами пифагорейского звукоряда, традиционно использовавшегося для осмысления монодии. Новое учение о гармонии в И. было впервые отражено в трактате «*Musica practica*» испан. теоретика и композитора Бартоломео Рамоса де Парехи (ок. 1440 — после 1490), преподававшего в Болонье и Риме; в сер. XVI в. оно было развито теоретиком и композитором свящ. Джозеффо Царлино. В числе сторонников традиц. пифагорейской системы был Гаффурио, позднее — францисканец Пьетро Каннуцио, автор трактата «*Regule florum musices*» (Правила музыкальных соцветий; 1510).

Разнородное по сути многообразие содержания и форм, объединенное в художественной цельности, определяет богатство церковной музыки XV в. Непохожие друг на друга формы развивались параллельно: выдающиеся композиторы сочетали в своих произведениях стилистические черты, сочетание к-рых в наст. время трудно себе представить, являя практика неизменно сохраняла свое обаяние, а высокое искусство соединялось с народным. Потребность в жестких границах между священным и мирским, строгое разделение на светское и религиозное, типичное по большей части для совр. эпохи, было совершенно неизвестно в XV в. Можно найти муз. цитату из народной песни в сочинении на церковный текст в изысканном многоголосном контрапункте, поскольку творческий дар проявлялся на разных уровнях, не разделенных, а скорее способных к взаимопроникновению. Т. о., освоение выразительных художественных форм сочеталось с полным отсутствием жестко predeterminedных рамок в их использовании.

Лит.: Hannas R. Concerning Deletions in the Polyphonic Mass Credo // JAMS. 1952. Vol. 5. Autumn. P. 155–186; Layton B. J. Italian Music for the Ordinary of the Mass, 1300–1450: Diss. // Harvard Univ. Camb. (Mass.), 1960; Cattin G. Church Patronage of Music in 15th-Cent. Italy // Music in Medieval and Early Modern Europe: Patronage, Sources and Texts / Ed. by I. Fenlon. Camb. (UK), 1981. P. 21–36; *idem*. Il Quattrocento // Teatro, musica, tradizione dei classici. Torino, 1986. P. 265–318. (Letteratura italiana; 6); Luisi F. Laudario giustiniano. Venezia, 1983; Pirrotta N. Musica e orientamenti culturali nell'Italia del Quattrocento // *Idem*. Musica tra Medioevo e Rinascimento. Torino, 1984. P. 213–249; Bent M., Hallmark A., eds. The Works of Johannes Ciconia. Monaco, 1985. (Polyphonic Music of the 14th Cent.; 24); Gallo F. A[liberto].

The Practice of «cantus planus binatim» in Italy from the Beginning of the 14th to the Beginning of the 16th Cent. // *Le polifonie primitive in Friuli e in Europa: Atti del congresso intern. (Cividale del Friuli, 22–24 agosto 1980)* / A cura di C. Corsi, P. Petrobelli. R., 1989. P. 13–30. (Miscellanea musicologica; 4); *Art W. Italien als produktive Erfahrung franko-flämischer Musiker im 15. Jh. Basel, 1993. (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Univ. Basel; 26); Prizer W. «Laude di popolo», «laude di corte»: Some Thoughts on the Style and Function of the Renaissance Lauda // *La musica a Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico* / A cura di P. Gargiulo. Firenze, 1993. P. 167–194. (Quaderni d. Rivista italiana di musicologia; 30); *Strohm R. The Rise of European Music, 1380–1500. Camb., 1993; Baroncini R. «Se canta dalli cantori ovvero se sona dalli sonadori»: Voci e strumenti tra Quattro e Cinquecento // Rivista Italiana di Musicologia. 1997. Vol. 32. P. 327–365; D'Accone F. A. The Civic Muse: Music and Musicians in Siena during the Middle Ages and the Renaissance. Chicago; L., 1997; Merkley P. A., Merkley L. L. M. Music and Patronage in the Sforza Court. Turnhout, 1999. (Studi sulla storia d. musica in Lombardia; 3); Gozzi M. Il canto liturgico nella diocesi di Trento in relazione al repertorio del Nord-Est europeo // *Musica e storia. 2003. T. 11. N. 3. P. 575–642; Il canto fratto: L'altro gregoriano: Atti del Conv. intern. di studi, Parma – Arezzo, 3–6 dicembre 2003* / A cura di M. Gozzi, F. Luisi. R., 2005. (Miscellanea musicologica; 7); *Donati P. P. L'arte degli organi nell'Italia del Quattrocento // Informazione organistica. 2006. T. 18. P. 3–22, 99–128, 195–242; 2007. T. 19. P. 3–55.***

Л. Маури Виджевани

XVI в. Дать лаконичную и обобщающую характеристику христ. муз. культуры И. XVI в.— задача непростая по неск. причинам: 1) муз. культуре Европы этого времени был присущ интернациональный характер, обусловленный не только распространением репертуара, но и миграцией композиторов и исполнителей; 2) рассматриваемый период относительно однороден в стилевом отношении, но при этом в нем сосуществуют традиц. (напр., *canto piano*, *canto fratto*, простая полифония) и новые (вокальные и инструментальные сочинения с использованием 2 и более хоров, начало развития стиля *соп-сертато*) элементы, бытование к-рых выходит за рамки XVI в.; 3) взаимодействие, часто недооцененное, между церковной и духовной музыкой, с одной стороны, и светской и церемониальной — с другой (искусственное разделение этих сфер создает риск неверной оценки рассматриваемого периода).

На протяжении XVI в., начало к-рого ознаменовано достижениями франко-фламанд. школы (композиторов поколения Жоскена Дебре; см. *Нидерландская школа*), предпринимались стилистические эксперимен-



Canto fratto: «Credo» «Conceptionis» в Кируале-Градуале. 1599–1600 гг. (Trento. Fondazione Bibl. S. Bernardino. 327)

ты различного рода: постоянное развитие искусства контрапункта и одновременно освоение гоморитмического письма, призванного обеспечить ясность пропеваемого текста (напр., в произведениях Гаспаро Альберти (де Альбертиса; ок. 1489 — ок. 1560), Винченцо Руффо (ок. 1508–1587), Томаса Луиса де Виктории (ок. 1548–1611)); практика *согг спеззати* (деление хора на неск. групп) в Сев. Италии и различные воплощения идеи многохорности; прием выразительного чтения текста (напр., в мотетах Луки Маренцио (1553/54–1599)), близкого к строгому формульному речитативу библейских чтений.

Существует обширная лит-ра о деятельности отдельных центров и институтов, об истории форм композиции, о жизни и творчестве итал. и иностранных композиторов, работавших в И. в этот период: Костанцо Фесты (ок. 1485/90–1545), Андреа Габриели (1532/33(?)–1585),



Адриана Вилларта (ок. 1490–1562), Кристобая де Моралеса (ок. 1500–1553), Франческо Кортеччи (1502–1571), Якоба Аркадельга (1507(?)–1568), Чиприано де Роре (1515/16–1565), Джованни Анимуччи (ок. 1520–1571), Виктории, Маренцио и др. В данном разделе рассмотрены наиболее характерные аспекты итал. церковной музыки этого времени.

I. Особенности культурной, творческой и литургической среды И. В XVI в. на Апеннинском п-ове находилось множество государств, различных по природным условиям, площади и военно-политической ситуации, зависевших от влияния соседних стран (особенно Франции и Испании). Все это обусловило исключительно разнообразную картину муз. жизни И.: достаточно упомянуть такие города, как Венеция, Милан, Флоренция, Неаполь, Палермо, папский Рим с особым статусом, аристократические дворы в малых центрах — Гонзага в Мантуе или д'Эсте в Ферраре, институты — Дом Богородицы в Лорето и др., сеть аббатств, мон-рей, религ. домов.

Исследования последних лет показали, что в муз. жизни таких городов, как Венеция или Рим, большую роль играла, с одной стороны, сеть церквей и институтов, способных содержать постоянные капеллы (благодаря продуманной экономической и организационной стратегии), с другой — не менее важной была деятельность братств и др. сообществ, к-рые, не имея собственных капелл, содействовали организации, в т. ч. на высочайшем уровне, муз. мероприятий по особым поводам (торжеств в честь святых-покровителей, ежегодных городских праздников и т. п.).

Необходимый состав муз. сообщества (певцы, инструменталисты, композиторы, переписчики, издатели, мастера по изготовлению инструментов) обеспечивался во многом за счет чрезвычай-

Многохорная месса. Гравюра Адриана Колларта по рис. Яна ван дер Страда в изд.: Encomium musices. Antverpiae, 1595

чайной мобильности его участников, принимавшей иногда форму настоящих миграционных потоков (напр., приезжавшие в И.,

особенно в 1-й пол. XVI в., франко-фламанд. музыканты). Наиболее привлекательным городом был Рим благодаря развитой системе поощрений и особым механизмам церковного патроната. Кроме того, на протяжении XVI в. наблюдался растущий интерес церковных властей к проблемам набора певцов, их образования (об этом свидетельствует, напр., основание школ для мальчиков-певчих (*pueri cantores*)) и упорядочения капелл.

II. Развитие нотоиздания. Нотопечатание, появившееся в коммерческих масштабах в Венеции в нач. XVI в., развивалось в течение всего столетия и влияло не только на распространение муз. сочинений, но и на их создание. Впервые в истории церковной музыки появился рынок сбыта нотной продукции. Это обстоятельство побуждало композиторов, особенно со 2-й пол. XVI в., объединять сборники церковной музыки, предназначенные для печати, в циклы, связанные с церковным календарем (напр., цикл мотетов с заглавием «*Motecta festorum totius anni*» (Мотеты праздников всего года) и т. п.), предлагать систематические решения для любой капеллы (напр., циклы «*Magnificat*» во всех церковных тонах), заполнять лакуны в репертуаре при помощи жанров, место к-рых ранее занимали *santo piano* и полумимпровизационные практики (музыка для Страстной седмицы и оффиция, фобурдоны, *литании* и др.), и в целом публиковать произведения, не столько связанные с литургическими особенностями или исполнительским составом той или иной церкви или института, сколько адаптированные (или которые могут быть адаптированы) к различным условиям исполнения.

При анализе связей между репертуаром, отраженным в изданиях, и музыкально-литургической практикой конкретной церкви или города следует сопоставлять печатные нотные издания с обширным, часто малоизвестным наследием рукописных источников, а также учитывать доступные историко-документальные, лит. и иконографические свидетельства. Систематическое применение этих методов исследования к церковной музыке XVI в., возможно, позволит в будущем существенно пересмотреть такие привычные историографические категории, как возможности сочетания голосов и ин-



Дж. П. да Палестрина.
Портрет. 1-я пол. XVII в.
(Б-ка Казаната, Рим)

струментов, роль импровизации, литургико-церемониальный контекст репертуара, а также соотношение между заказом и индивидуальным творчеством композиторов, опыт муз. слуха (*l'esperienza sonora*) у различных социальных слоев, взаимодействие музыки с др. символическими системами.

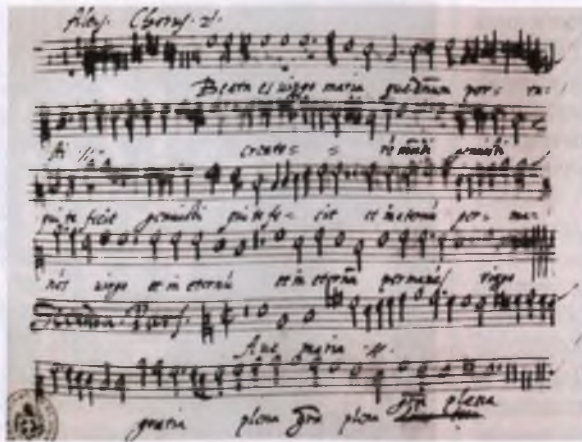
III. «Феномен Палестрины». Наиболее показательным для итальянской церковной музыки этого периода является творчество Джованни Пьерлуиджи да Палестрины (ок. 1525/26–1594), не только благодаря его позднейшей популярности, но и из-за масштаба, разнообразия и уровня его произведений, из-за его авторитета среди современников. Он был первым итал. композитором, получившим международное признание, его творческий путь был теснейшим образом связан с Римом и католич. Церковью в переломный для нее посттридентский период.

Несмотря на то что «миф о Палестрине», несомненно, есть порождение

позднейшего времени — своего рода «коллективное творчество» европ. культуры XVII–XIX вв., его музыка высоко ценилась уже при жизни и в первые годы после смерти. Печатные сборники, к-рыми Палестрина дебютировал в жанрах мессы (1554) и мотета (1563), имели большой успех; в 1575 г. его назвали «первейшим музыкантом среди живущих в мире» (*principalissimo Musico tra quanti ne sono al mondo*); в 1592 г. группа североитал. композиторов во главе с Джованни Маттео Азолой (не позднее 1532–1609) адресовала Палестрине беспрецедентное муз. посвящение со следующим надписанием: «Священная псалмодия вечерни, для всех праздников... Прославленнейшему и превосходнейшему корифею музыкального искусства д[октору] Ио[анну] Петру Алоизио Пренестине» (*Sacra, omnium solemnitatium psalmodia vespertina. Venetia, 1592*); выражения некролога Палестрине, написанного Мельхиором Старшим (род. в 1539), выходят за рамки риторики этого жанра: «...мы можем с полным правом назвать его отцом музыки, как Гомера — отцом поэзии...» (*Vat. Cappella Sistina. 245*).

Начало карьеры Палестрины совпало с происходившими в это время масштабными межкультурными процессами. В XV — 1-й пол. XVI в. в И. приезжали мн. франко-фламанд. музыканты, к-рые принесли богатое наследие муз. культуры заальпийских стран и передали свои знания итал. ученикам. Палестрина в сер. 30-х гг. XVI в. мог обучаться у Робина Маллаперта и Фирмина Лебея при базилике Санта-Мария-Маджоре в Риме.

К сер. XVI в. итал. музыканты впервые стали занимать нек-рые наиболее престижные должности в муз. институтах Рима. Среди них был и Палестрина, назначенный в 1551 г. капельмейстером (*maestro*) Капеллы Юлия. Иностран-



Дж. П. да Палестрина.
Мотет «*Beata es, Virgo Maria*». Автограф
(Б-ка консерватории Санта-Чечилия, Рим)

ные композиторы, приезжавшие в Рим в предшествующие десятилетия, не задерживались в го-

роде столь долго, чтобы претендовать на ведущие позиции, Палестрина же провел там всю жизнь, занимая наиболее престижные должности (в т. ч. капельмейстера в церквах Сан-Джованни-ин-Латерано, Санта-Мария-Маджоре и в Римской семинарии, а также папского певца и композитора).

Период творческой зрелости Палестрины пришелся на посттридентский период, когда католич. Церковь особое внимание уделяла выбору художественных средств, способных



Дж. М. Азола.
Священная псалмодия вечерни
для всех праздников. Венеция, 1592

передать ее ценности и идентичность. Реформы, намеченные Тридентским Собором, способствовали, хотя и не напрямую, обновлению и упорядочению муз. репертуара. Именно этот факт наряду с умелым использованием возможностей рим. и венецианских издательств благотворно повлиял на распространение музыки Палестрины далеко за пределами Рима.

Все эти факторы не могут до конца объяснить «феномен Палестрины». И хотя едва ли возможно воссоздать во всей полноте свойства его личности, новейшие исследования показывают, что он не только был одаренным и исполненным духовности художником, но и обладал предпринимательским чутьем и умением продвигать свои сочинения. Главная составляющая успеха Палестрины — это его стиль, столь же прославленный, сколь малоизученный в новейший период. Недостаток систематических исследований с использованием совр. научных методов (после

работы К. Еппесена (Jeppesen. 1923)) по-прежнему затрудняет изучение основ поэтики, техники и эстетики музыки Палестрины. Тем не менее в своем обширном наследии (не менее 104 месс, более 300 мотетов, а также оффертории, гимны, произведения на стихи из Плача Иеремии (Lamentazioni), «Magnificat», литании, светские и духовные мадригалы) Палестрина сумел создать сплав различных стилистических элементов, заимствованных из творчества франко-фламанд. (Аркадельт, Ф. Вердело), испан. (Моралес), итал. (Феста) композиторов предшествующих десятилетий, работавших в Риме.

Палестрина достиг совершенного равновесия в вокальном контрапункте, смоделировал муз. формы по законам «священной риторики» (rhetorica divina), но также умел с силой выражать в музыке «чувство священного» (affetti sacri) и смело применял новые средства, такие как многохорность. Это был новый синтез, гораздо более богатый и разнообразный в сравнении с его последующей искусственной кодификацией (обозначаемой как старинный (antiquus) стиль или alla Palestrina (подобно Палестрине)), и именно ему было суждено утвердиться в качестве стилиевой модели во всей Западной Европе.

IV. Расцвет духовной музыки во 2-й пол. XVI в. Наряду с традиц. церковным репертуаром на латыни с XIII в. в И. существовала связанная с богослужбной практикой традиция исполнять песнопения на духовные тексты на народном языке. Это жанр лауды, к-рый после периодов подъема и упадка вновь начал возрождаться во 2-й пол. XVI в. В год окончания Тридентского Собора монах-доминиканец Серафино Рацци опубликовал в Венеции (по ходатайству семейства издателей Джунти из Флоренции) обширную коллекцию лауд флорентийской традиции и новых произведений, сочиненных по их образцам (Razzi S. Libro primo delle laudi spirituali / Raccolte dal R. P. fra S. Razzi. Venezia, 1563). В те же годы Филипп Нери, флорентиец по происхождению, переехавший в Рим, проводил собрания мирян, взрослых и детей из различных социальных слоев в ораториях (в церковных пристройках — местах для встречи и молитвы) Рима для чтения и комментирования текстов нравоучительного и воспитательного

характера или Свящ. Писания; собрания завершались коллективным пением лауд и духовных канцонетт, тексты к-рых, как правило, были написаны на итал. языке. Именно кон-



С. Рацци. Первая книга духовных лауд.
Венеция, 1563

грегация оратория (Gongregazione dell'Oratorio; см. Ораториане), основанная Филиппом Нери в 1575 г., стала основным местом расцвета полифонической лауды XVI в. В 1563 г. Джованни Анимучча опубликовал «Первую книгу лауд» (Primo libro delle laudi) 43 серии сборников произведений Нери (в последующие десятилетия серия была с успехом продолжена в антологиях анонимных композиций, выходящих преимущественно под редакцией испанца Франсиско Сото де Ланга (1534–1619)). Помимо ораториан практику пения лауд активно распространяли иезуиты, связывавшие эти песнопения гл. обр. с преподаванием катехизиса, используя в дидактических целях образность, мнемотехнические свойства музыки и ее способность объединять людей.

Чрезвычайная простота нек-рых образцов лауд, присутствие типовых мелодий, а также многочисленные документальные свидетельства ясно указывают на то, что общинное пение в XVI в. не было прерогативой протестант. мира, а было распространено и в католич. среде, хотя порой и вытеснялось в пара- или внелитургическую сферу: в этот период помимо катехизических собраний лауды пели во время процессий, паломничеств и др. важных событий церковной жизни.

История лауды, как в поэтическом, так и в муз. отношении, была компромиссом между народной и профессиональной традициями. Др. жанры принадлежат скорее высокой культуре; в первую очередь это относится к духовному мадригалу (*madrigale spirituale*), к-рый, согласно его наименованию, должен был составить конкуренцию основному светскому вокальному жанру эпохи. Первые значительные эксперименты в этой области относятся к предыдущим десятилетиям, но именно в 1563 г. в Венеции был опубликован 1-й сборник произведений веронских авторов, целиком посвященный этому жанру: «Духовная музы-



Концерт.
1592 г.
Худож. Леандро Бассано
(Галерея Уффици, Флоренция)

ка, первая книга канцон и мадригалов» (*Musica spirituale, libro primo di canzon et madrigali: A 5 voci / Raccolta già dal reverendo Giovanni dal Bene. Venezia, 1563*; науч. изд.: *Musica spirituale, libro primo (Venice, 1563) / Ed. by K. Powers. Middleton (Wisconsin), 2001. (Recent Researches in the Music of the Renaissance; 127)*).

К жанру духовного мадригала обращались такие композиторы, как Палестрина, Маренцио, пресв. Феличе Анерио (ок. 1560–1614), пресв. Джованни Кроче (ок. 1557–1609) и др. Духовный мадригал стал известен и по др. сторону Альп, особенно благодаря творчеству придворного капельмейстера императоров Свящ. Римской империи Филиппа де Монте (1521–1603) и Орландо ди Лассо (ок. 1532–1594).

Расцвет итал. духовных жанров в музыке сопоставим с подобными феноменами в др. областях Европы, как в католической, так и в протестант. среде. Наряду с лаудой и мадригалом существовал, напр., такой жанр, как духовная канцонетта, а также множество видов переработок светских сочинений (напр., путем адаптации нового текста к уже существующей музыке или менее ра-

дикальными способами). Насколько разнообразными были жанры духовной музыки, настолько разнообразной была и среда, в к-рой они распространялись в обществе XVI в.: братства, школы, семинарии, религ. дома, приюты (*ospedali*), академии, дома светской и церковной знати.

Представляется необходимым выявление многообразных связей между конкретной практикой благочестия и воплощавшими ее формами духовной поэзии и музыки. Муз. произведения и связанный с ними комплекс проблем подлежат анализу как явления не только истории культуры, но и истории духовности. Только изучение этого обширного репертуара, долгое время остававшегося вне поля зрения ученых, поможет понять дальнейшие пути

развития музыки на духовные тексты, напр. таких произведений, как «Действо о душе и теле» (*Rappresentazione di Anima & di Corpo. 1600*) Агостино Манни и Эмилио де Кавальери, а позднее жанров оперы на духовные сюжеты и оратории.

Приблизиться к пониманию итал. христ. музыки XVI в. означает не только изучить историю композиции, жанров (мессы, мотета, библейских песней и псалмов, респонсорию, стихов из Книги Плач Иеремии, литаний и др.) и форм, но и рассмотреть литургический и церемониальный контекст, механизмы издания, распространения и исполнения музыки, конкретные условия ее создания, области, кажущиеся на первый взгляд второстепенными (духовная музыка), культурные горизонты, в которые вписана эта богатейшая и многообразная практика.

Лит.: *Jeppesen K. Palestrinastil med særligt henblik paa dissonansbehandlingen. København, 1923*; *Fenlon I. Music and Patronage in 16th-Cent. Mantua. Camb., 1980–1982. 2 vol.; idem, ed. The Renaissance: From the 1470s to the End of the 16th Cent. L., 1989. 2 vol.; idem. The Ceremonial City: History, Memory and Myth in Renaissance Venice. New Haven, 2007*; *Degrada F., ed. Andrea Gabrieli e il suo tempo: Atti del Conv. intern. (Venezia, 1985). Firenze, 1987. (Studi di musica veneta; 11)*; *Carver A. F. Cori spezzati. Camb., 1988. 2 vol.*; *Mischiati O., Russo P., eds. La Cappella Musicale nell'Italia della Contro-*

riforma: Atti del. Conv. intern. (Cento, 1989). Firenze, 1993; *Bianchi L. Palestrina: Nella vita, nelle opere, nel suo tempo. Palestrina, 1995*; *O'Regan N. Institutional Patronage in Post-Trientine Rome: Music at Santissima Trinità dei Pellegrini, 1550–1650. L., 1995; idem. Italy – II: 1560–1600 // European Music, 1520–1640 / Ed. by J. Haar. Woodbridge, 2006. P. 75–90*; *D'Accone F. A. The Civic Muse: Music and Musicians in Siena during the Middle Ages and the Renaissance. Chicago, 1997*; *Powers K. S. The Spiritual Madrigal in Counter-Reformation Italy: Definition, Use, and Style: Diss. / Univ. of California. Santa Barbara, 1997*; *Rostrolla G., Zardin D., Mischiati O. La lauda spirituale tra Cinque e Seicento: Poesie e canti devozionali nell'Italia della Controriforma. R., 2001*; *Ackermann P. Studien zur Gattungsgeschichte und Typologie der römischen Motette im Zeitalter Palestrinas. Paderborn, 2002*; *Kendrick R. L. The Sounds of Milan, 1585–1650. N. Y., 2002*; *Schlötterer R. Der Komponist Palestrina: Grundlagen, Erscheinungsweisen und Bedeutung seiner Musik. Augsburg, 2002*; *Schmidt L. Die romische Lauda und die Verchristlichung von Musik im 16. Jh. Kassel, 2003*; *Getz C. S. Music in the Collective Experience in 16th-Cent. Milan. Aldershot, 2005*; *Bryant D., Quaranta E., eds. Produzione, circolazione e consumo: Consuetudine e quotidianità della polifonia sacra nelle chiese monastiche e parrocchiali dal tardo Medioevo alla fine degli antichi regimi. Bologna, 2006*; *Ongaro G. Italy – I: 1520–1560 // European Music, 1520–1640 / Ed. J. Haar. Woodbridge (UK), 2006. P. 58–74*; *Piperno F., Bragi Ravenni G., Chegai A., eds. Cappelle musicali fra corte, Stato e Chiesa nell'Italia del Rinascimento: Atti del Conv. intern. (Camaiore, 2005). Firenze, 2007*; *Filippi D. V. Selva armonica: La musica spirituale a Roma tra Cinque e Seicento. Turnhout, 2008. (Speculum musicae; 12)*; *Della Sciuca M. Giovanni Pierluigi da Palestrina. Palermo, 2009. (Constellatio musica; 19)*.

Д. В. Филиппи

XVII в. Несмотря на ключевое значение возникших на рубеже XVI и XVII вв. муз. процессов, утвердившихся в качестве признанных фактов как в музыковедении, так и в общественном мнении, существует немало предрассудков в отношении итал. церковной музыки XVII в., к-рая считается консервативной, закрытой для новаций в области композиции и для стилистических экспериментов. Церковная музыка XVII в. до наст. времени воспринимается как вторичная из-за ограниченного набора форм и жанров, к-рым присуща определенная манера письма и к-рые поэтому могут показаться не столь значимыми. Авторы, сочинявшие в основном или исключительно церковную музыку, считаются композиторами «второго ряда» в сравнении с такими фигурами, как Клаудио Монтеверди (1567–1643) и Джакомо Кариссими (1605–1674), согласно устойчивым романтическо-идеалистическим представлениям о «великих гениях» эпохи, окончательно не преодоленным и



К. Монтеверди.
Портрет. 1640 г.
Худож. Бернардо Строщи
(Галерея Академии, Венеция)

в наст. время. Исследования и в еще большей степени совр. издания церковной музыки XVII в. немногочисленны, нерегулярны исполнение и звукозапись этого репертуара.

I. 1-я пол. XVII в. Значение Сев. Италии. Переломный момент, определивший характер церковного репертуара нач. XVII в., приходится на 80-е гг. XVI в., особенно на период понтификата Сикста V (1585–1590). Духовная атмосфера папского Рима и его культурный антураж не были враждебными изобразительным искусствам, музыке и присущей им эстетической силе, к-рая могла стать источником религ. чувства, сопроводить и усилить воздействие богослужебного обряда. Напротив, Церковь поощряла художников, архитекторов, скульпторов, композиторов в их поиске новых художественных путей. Примером освоения храмового пространства может служить расцвет постоянно усложнявшихся многохорных композиций, в к-рых максимально использовались акустические возможности архитектурных форм. Др. пример — камерная музыка для небольших ансамблей, *sacri affetti* (лауды или мотеты), нередко предназначенные скорее для духовно-муз. практики, чем для богослужения, иногда «гибридные» по стилю и формам, привнесенным из светского репертуара.

Ведущую роль играли муз. центры Сев. Италии, влияние к-рых распространялось непосредственно на альпийские территории, вплоть до таких отдаленных европ. стран, как Швеция, Польша или Дания, где итал. музыка (особенно сочинения Джованни Габриели (между 1553 и

1556–1612)) была хорошо известна и часто исполнялась. Венеция выделялась прежде всего как столица издательского дела (все основные семейства нотопечатников после Оттавиано Петруччи и Андреа Антико, такие как Гардано, Скотто, Амадино, Винченти и Рампанцетто, работали в Венеции), ее экономическое первенство оставалось неоспоримым со времен появления нотопечатания; кризис настиг ее лишь ок. 1630 г., хотя еще в 90-х гг. XVI в. объем нотопечатной продукции в Венеции превышал количество нотных изданий, выпущенных во всей остальной Европе. Муз. влияние Венеции распространялось прежде всего на обл. Венето и на политически подчиненные или сопредельные города — Тревизо, Падуя, Виченцу, Верону, Удине, Брешиа и Бергамо. Брешиа выделялась гл. обр. мастерами по изготовлению муз. инструментов, такими как органичные мастера Антеньяти и мастера смычковых инструментов Гаспаро да Сало, тогда как Бергамо прославился музыкально-литургической деятельностью кафедрального собора Санта-Мария-Маджоре с присущим ему пышным многохорным концертным стилем. Важными культурными центрами были также Феррара, Модена, Мантуя и Парма, где церковная музыка была востребована в т. ч. братствами, такими как Академия Страстей (*Accademia della Morte*) и Академия Св. Духа в Ферраре, Братство огады (*Compagnia della Steccata*) в Парме. В Болонье, пользующейся славой культурного центра первостепенного значения, в т. ч. благодаря старейшему в Европе ун-ту, живая музыкально-литургическая традиция развивалась в многочисленных монашеских центрах, а также в муз. капелле Сан-Петронио, особенно в период руководства Маурицио Каццати (1657–1671).

В Милане, считавшемся благодаря деятельности архиеп. кард. Карло Борромео (1564–1584) оплотом Контрреформации, не менее 7 муз. капелл, сформированных при городских церквах, развивали экспериментальную практику в области церковной и духовной музыки, особенно в жанре мотета, вырабатывая решения, сильно отличавшиеся от стиля *венецианской школы* (влиятельной, но не доминирующей в остальной части Сев. Италии), и поддерживая муз. контакты с близлежащей Новарой.

Муз. жизнь Рима определялась прежде всего деятельностью папской капеллы, где в 1-й пол. XVII в. работали Джованни Мария Нанино (1543/44–1607), Арканджело Кривелли (1546–1617), Руджеро Джованнелли (ок. 1560–1625), Джованни Франческо Анерио (ок. 1567–1630), Грегорио Аллегри (1582–1652). Капелла ежедневно участвовала в мессе и в службах официина в церкви (часовне) того дворца, в к-ром папа находился в данный момент (прежде всего в Сикстинской капелле в Ватикане и в капелле св. Павла в Квиринальском дворце), а также в официн. церемониях. Остальные городские муз. капеллы обслуживало Сообщество музыкантов Рима (*Congregazione di Musici di Roma*) — своего рода гильдия профессионалов, координировавшая муз. жизнь рим. церковей и объединявшая в XVII в. капельмейстеров (*maestri*



Г. Аллегри.
Гравюра. 1711 г.

di cappella), органистов, инструменталистов и композиторов. Если в папской капелле неприятие нового репертуара с *basso continuo* препятствовало развитию экспериментальной практики в области композиции, то др. муз. сообщества Рима, напротив, восприняли новый муз. язык.

II. Появление стиля *concertato* в нач. XVII в. Первой значительной тенденцией, ясно обозначившейся в посл. десятилетия XVI в., был закат строгого полифонического стиля. С одной стороны, стало явным стремление к упрощению полифонического языка (особенно в песнопениях мессы), приметами чего

было как появление аккордового, силлабического и гоморитмического письма (благодаря к-рым достигался не только больший контраст на уровне темпа и гармонического колорита, но и более четкая декламация и более убедительное муз. «иллюстрирование» словесного текста), так и общее сокращение продолжительности муз. произведений для ординария мессы, к-рое проявилось в расцвете жанра *Missa brevis*. С др. стороны, заметно развивалась практика орнаментации, широко распространившаяся в церковном репертуаре со 2-й пол. XVI в. — задолго до окончательного утверждения жанра оперы. Отраженная в трактатах Джованни Бассано (ок. 1558 (?) — 1617), Джироламо Далла Каза († 1601) и Джованни Баттисты Бовичелли (жил в кон. XVI в.) традиция *ras-seggiare* (украшать муз. пассажи (*passagi*), или «шаги» (*passi*), как в пьесах для малого ансамбля, так и в сложных полифонических произведениях) предоставляла певцам значительную импровизационную свободу, а также вводила элемент солирования в отдельные хоровые разделы (вероятно, подобная практика не могла стать регулярной в тех капеллах, к-рые приглашали профессиональных музыкантов лишь по самым большим праздникам). Этот процесс выделения (*emancipazione*) вокальных линий проходил на фоне возраставшей поляризации мелодии и аккомпанирующего баса, нашедшей отражение в одной из самых важных муз. публикаций XVII в. — в «Ста церковных концертах» (1602) Лодовико Виаданы (ок. 1560–1627), богатейшей антологии, в к-рой более чем где-либо смешаны традиц. стиль и новые композиционные техники и формы.

Изданные почти одновременно с «Новыми музыкальными сочинениями» Джулио Каччини (ок. 1551–1618) (сборником столь же фундаментальным для истории монодии с сопровождением, но в области светской музыки, являющимся порождением иной культурной среды — флорентийской камераты Джованни Барди (1534–1612)) «Сто церковных концертов» Виаданы отвечали функциональным запросам муз. капелл периферийных городов, к-рые обладали ограниченными муз. и экономическими средствами и, следов., вряд ли могли адаптировать в своем репертуаре многоголосную полифо-



Лодовико Виадана.
Портрет. 1-я пол. XVII в.
(аббатство Сан-Франческо,
Виадана)

нию, как правило нуждавшуюся в инструментальном сопровождении. Виадана предназначал свой сборник для малых исполнительских составов (от 1 до 4 голосов), сопровождаемых органом, к-рому отведена роль гармонической основы — *basso continuo*, прямого «наследника» *basso seguente* (в к-ром линия инструментального баса, поддерживавшего голоса, не являлась самостоятельной, поскольку время от времени дублировала нижний по tessитуре голос). С того момента, когда *basso continuo* (как указывает сам термин) становится «непрерывным» сопровождением, аккомпанирующий инструмент приобретает большее значение, продолжая звучать и тогда, когда голоса молчат, т. о. образуя ключевой элемент развития *concertato* — стиля, характерного в нач. XVII в. как для церковной, так и для светской музыки И. и Германии.

Стиль *concertato* для малого количества голосов и *basso continuo*, формально вошедший в употребление с публикацией «Ста церковных концертов» Виаданы (которые в свою очередь были подготовлены процессами, происходившими в кон. XVI в. в рамках «малого» полифонического репертуара, напр. 3-голосного), вскоре стал ведущим в сборниках, публиковавшихся в Венеции с 1605 г. Новое поколение композиторов, в наст. время почти забытых, но в действительности обладавших гибкостью в сфере композиции и способностью к экспериментам в области стиля и формы, продолжило движение по пути, проложенному Виаданой, посвятив себя преимущественно церковной музыке; среди них — Леоне Леони (ок. 1560–1627), мон. Агата (Катерина) Ассандра (ок. 1590 — после 1618), Арканджело Борсаро (кон. XVI — нач. XVII в.), Эрколе

Порта (1585–1630), Тарквинио Мерула (1594/95–1665), Игнацио Донати (ок. 1570–1638), Орацио Тардити (1602–1677), Джованни Франческо Капелло (1-я четв. XVII в.), Джованни Антонио Ригатти (ок. 1613–1648).

Новая и свободная мелодическая линия, возрождение интереса к ритмическому аспекту (порой связанному с интерпретацией богослужебного текста и заимствовавшему приемы инструментальной музыки), тенденция к внутреннему разделению композиции на контрастирующие между собой части или на формы с ритурнельями, введение одного или неск. инструментов (среди наиболее распространенных — скрипки, корнеты и тромбоны) вначале для простого усиления звучания, а затем в качестве необходимых элементов диалога с голосами — все эти характеристики присущи т. н. *piccolo concertato* (малому концертному стилю), наиболее ярко воплощенному в творчестве Алессандро Гранди (1586–1630). Ок. 200 мотетов этого композитора (между 1610 и 1630) было опубликовано в 11 сборниках, неоднократно затем переиздававшихся. Вероятно, Гранди был родом из окрестностей Венеции или из Феррары, в его творчестве переплелись муз. традиции этих городов: сначала он работал капельмейстером в различных религ. братствах (*confraternite*) и в соборе Феррары, затем певцом хора и ассистентом Монтеверди в соборе Сан-Марко в Венеции. В 1627 г. Гранди возглавил капеллу в Санта-Мария-Маджоре в Бергамо, но через 3 года умер от чумы. Его мотеты пользовались исключительной популярностью: в 70-х гг. XVII в. они обнаруживаются в нем. антологиях и в рукописях 6-ки кафедрального собора на Мальте.

Такие авторы, как Джованни Паоло Чима (ок. 1570–1630), Адриано Банкьери (1568–1634), Джакомо Моро да Виадана (кон. XVI — нач. XVII в.), Джованни Баттиста Кривелли († 1652), Джованни Гиццоло († 1625 (?)) и Гранди, использовали форму мотета, расширяя состав до 4–7 партий. Полифония, т. о., принимала довольно условную форму (как напоминание о контрапункте предшествовавшего периода), а линейному развитию авторы предпочитали эксперименты в сфере ритма и гармонических контрастов. Часто большее число голосов позволяло

композитору использовать диалогические структуры, присутствовавшие в богослужебном тексте, распределяя вокальные разделы между исполнителями, и играть контрастами между высоким и низким регистрами или между исполнением solo и tutti (напр., в рождественских диалогах Джованни Баттисты Фергусио (нач. XVII в.), Серафино Патты (нач. XVII в.), Аурелио Синьоретти (1567–1635 (?)), где ангелы и пастухи представлены различными вокальными составами).

В новаторских произведениях, для к-рых предусматривались еще более дифференцированные составы (среди них самые знаменитые — сочинения венецианца Дж. Габриели), заимствовались техника *согги spezzati* XVI в., т. е. метод сочинения для 8 голосов с помощью разделения на 2 хора по 4 партии в каждом; в таком случае возможности контраста были значительными: напр., разделение между хорами по текстуре или между хором и tutti. С появлением стиля *concertato* количество голосов (а также групп, на к-рые они делились) существенно увеличилось, достигая иногда 15, 20 партий: функция инструментов возросла от простого дублирования до обязательных партий (*parti obbligate*), тогда как композиторы могли достичь новых акустических эффектов, используя предоставленные для исполнения музыки архитектурные пространства.

С литургико-муз. т. зр. большую часть публикаций первых лет XVII в. можно разделить на 3 группы: сборники мотетов, псалмов (вместе с которыми помещался также «*Magnificat*») и месс. Последние 2 типа сборников, иногда объединявшиеся в один, предназначались в основном для богослужения, в то время как мотет (более лаконичный жанр, текст для к-рого заимствовался из любого церковного источника) мог быть включен как в службы мессы и оффиция, так и во внелитургический духовный контекст. Преобладающими в количественном отношении оказываются сборники произведений для мессы и вечерни — главных служб древней литургической традиции.

Практика, распространившаяся в ведущих церквях, располагавших динамичными муз. капеллами с большим количеством музыкантов (привлекаемых только на самые большие торжества), предполагала чередова-



К. Монтеверди.
Вечерня Св. Девы Марии.
Венеция, 1610. Титульный лист

ние (*alternatim*) *canto fermo* (григорианского пения) и *musica figurata* (полифонии или *concertato*) с добавлением звучания органа или др. инструментов (в качестве прелюдии, интерлюдии, постлюдии или простого замещения эпизодов, которые в иных случаях пелись). Др. возможность, реализованная гл. обр. в псалмах, т. к. их текст имеет большую протяженность, заключалась в том, что строки (*versetti*) распевались поочередно то в стиле григорианского пения, то в стиле фобурдона (одной из полифонических техник, основанной на повторении «вертикальных» созвучий в свободном ритме, своего рода аккордовой речитации), а затем соединялись в конце каждого полустипа. Подобная практика, простейшая в гармоническом смысле, однородная и основанная на повторении, была чужда новому стилю, который, напротив, базировался на разработке и варьировании исходных муз. идей, на игре в эхо между голосами, на вокальных и инструментальных диалогах. Т. о., расцвет псалмов *concertati* по сравнению с расцветом мотета пришелся на более позднее время именно потому, что протяженность словесного текста подсказывала композиторам более взвешенные и традиц. композиционные решения.

III. Монтеверди и его «Вечерня Святой Девы Марии» (1610). Монтеверди был непревзойденным мастером во всех наиболее значимых муз. жанрах XVII в. — от мадригала до оперы и церковной музыки, работая последовательно в Кремонне, Мантуе и Венеции, где в 1613 г. стал

руководителем капеллы Сан-Марко. Три главных сборника церковной музыки Монтеверди — «Вечерня Святой Девы Марии» (*Vespro della Beata Vergine*. 1610), «Роща нравственная и духовная» (*Selva morale e spirituale*. 1640–1641), «Месса и псалмы» (*Messa e salmi*; опубл. посмертно в 1650) — демонстрируют стремление выйти за рамки исключительно функционального аспекта и использовать разнообразие стилей, составов, композиционных техник своего времени.

«Вечерня Святой Девы Марии» — это оригинальный компендиум муз. стилей: от полифонии, основанной на фобурдоне, до композиции на *cantus firmus* (на основе григорианской мелодии), от *concertato* до строгого стиля, от инструментального ригурнеля до мадригального по происхождению письма.

Помимо величественных песнопений вечерни этот сборник содержит Мессу «*In illo tempore*» в старинном стиле (*stile antico*); в число песнопений вечерни включены: распев стиха (*versicolo*) и респонсория «*Deus in adiutorium — Domine ad adiuvandum*» (Боже, в помощь — Господи, помощи (Пс 69. 2); для него Монтеверди



«Kyrie» из Мессы «*In illo tempore*»
в сб. «Вечерня Св. Девы Марии»
К. Монтеверди (Венеция, 1610)

частично переработал вступительную токкату из своей оперы «Орфей», поставленной в 1607), 5 псалмов, 4 мотета, по-видимому не имеющие определенного богослужебного назначения (*Nigra sum* (Я смугла — Песн 1. 5); *Pulchra es* (Ты прекрасна — Песн 1. 14); *Duo Seraphim* (Два серафима); *Audi coelum* (Внемли, небо)), соната на напев «*Sancta Maria*» (*Sonata sopra Sancta Maria*),

гимн «Ave maris stella» (Радуйся, звезда морей) и 2 версии песнопения «Magnificat» (для 6 и 7 голосов).

Особый интерес представляет спор, развернувшийся вокруг 4 мотетов из сб. «Вечерня Святой Девы Марии», позднее идентифицированных как пьесы, замещающие антифоны, которые в свою очередь связаны с соответствующими псалмами. Предназначение этих мотетов, написанных по заказу, вероятно, между 1607 и нач. 1610 г., остается предметом дискуссий. В качестве возможного первого исполнения по крайней мере неких из этих произведений называют торжественную вечерню в базилике Сант-Андреа в Мантуе 25 мая 1605 г., однако этот вопрос до сих пор остается открытым из-за отсутствия архивных данных.

IV. 2-я пол. XVII в. После перерыва, вызванного экономическим кризисом 1619–1622 гг. и чумой 1630 г., И. утратила первенство в сфере церковной музыки (за исключением жанра оратории). Несмотря на то что число композиторов, работавших в этой области, не сократилось, творчество самых известных авторов, Кариссими и Франческо Кавалли (1602–1676), затмило деятельность др. современников. Однако неоспоримыми являются 2 фактора: первый — по окончании Тридцатилетней войны (1648) протестант. мир заметно усилил влияние благодаря более стабильным социально-экономическим условиям и возрождавшейся в обществе потребности в духовности (что сильно контрастировало с реалиями католич. Церкви в И.); второй — опера как художественный феномен и по сути настоящий бизнес пользовалась все большим успехом. Если в 1-й пол. XVII в. лишь немногие композиторы, активные в церковной области, решались на эксперименты в сфере муз. языка оперы, то ок. 1650 г. появилось много публичных оперных театров, горожане стали соприккасаться со значительными явлениями муз. жизни не только на мессах в дни больших праздников, но и во время новых оперных спектаклей, финансово доступных для разных слоев населения. Потому не случайно, что самые значительные композиторы сер. и 2-й пол. XVII в. — это прежде всего плодотворные авторы опер и/или музыканты из городов с богатой театральной жизнью: среди них помимо

Монтеверди и его ученика Джованни Роветты (1595/97–1668) — Кавалли, Каццати и Джованни Легренци (1626–1690).

Уровень профессионализма и виртуозности исполнителей возрастал, что делало карьеру оперного певца более привлекательной в сравнении со службой в церковных капеллах; церковный репертуар все более менялся из-за приспособления к раз-



Дж. Роветта. Мотеты. Венеция, 1635. Титульный лист

нообразным вокально-инструментальным ансамблям; в крупнейших церквях помимо хоров начали формироваться настоящие оркестры. Такие композиторы, как Арканджело Корелли (1653–1713) (в числе др. — Дж. Габриели, Джакомо Перти (1661–1756) и Джованни Баттиста Витали (1632–1692)), очень скоро стали восприниматься как идеальный образ церковного музыканта, виртуозно владевшего инструментом, автора сонат da chiesa и инструментальных канцон, все чаще заменявших органные пьесы в составе проприя мессы и на вечерне. Спад интереса к церковной музыке среди итал. композиторов отразился на муз. изд-вах, к-рые в годы кризиса были вынуждены перепечатывать муз. сочинения, созданные в первые 2 десятилетия XVII в. Об этом свидетельствуют каталог издания Винченти 1649 г. (в те годы единственной действующей нотопечатной мастерской в Сев. Италии) и возвращение традиции рукописного копирования нот.

В сочинениях, рассчитанных на малые составы, стали заметны черты оперной и инструментальной стилистики; в рим. церковной среде пере-



Дж. Легренци. Портрет. XVIII в. (Международный муз. музей и б-ка, Болонья)

живает новый расцвет старинная практика *cori spezzati*: эта монументальная и пышная полифония получила наиболее яркое воплощение в мессах Кариссими и Орацио Беневолли (1605–1672) для 9, 10, 16 и большего числа голосов.

V. Оратория и духовные жанры. Первенство И. во 2-й пол. XVII в. перемещается из области церковной музыки (к-рая теперь развивалась в протестант. мире) в область оперного и инструментального творчества. Эти изменения отразились на жанрах паралитургической и духовной музыки. Выражение религ. чувства не ограничивалось музыкой, используемой во время богослужения, но охватывало, напр., такие общинные песнопения, как лауды (lodi), записанные в монодической форме в средневек. Лаудариях, а в полифонической — в сборниках с XV в.

Использование полифонической лауды в духовной практике связано прежде всего с общинами ораториан, организованными в течение XVII в. по всей И. Многочисленные публикации между 1563 и 1600 гг. лауд, происходящих из района Рима (среди авторов — Джовенале Анчина (1545–1604), Джованни Анимучча (ок. 1520–1571), Сото де Ланга, Анерио), и популярность др. изданий лауд XVII в. (во Флоренции находилось аналогичное римскому Об-во арх. Рафаила (Compagnia dell'Arcangelo Raffaello)) способствовали распространению репертуара подобного рода, создав предпосылки к рождению нового жанра, названного по месту молитвы и совместного пения ораторией и утвердившегося лишь к кон. XVII в.

Оратория как муз. жанр — своего рода опера на духовный сюжет, сочетающая драматические и повествовательные элементы, но исполняемая без декораций, костюмов и полноценного театрального действия. Первостепенная роль в ней отводится хору, постепенно «вытесняемому» из итал. церковной музыки во 2-й пол. XVII в. Уже к середине века в новом жанре намечилось разделение на 2 большие категории: оратории на латыни и оратории на volgarè (на итал. яз.). К 1-й категории можно отнести оратории «Даниил» Кариссими, «Святой Фома» Марко Мараццоли (ок. 1602/05–1662) и «Святая Екатерина», также приписываемую ему. Как видно из агиографической коннотации, преобладающей в этих названиях, на тексты ораторий оказывали влияние активные действия католич. Церкви по духовной «пропаганде», проявлявшиеся не только в миссионерстве за пределами Европы, но и в попытках возрождения народного благочестия (devozionalità popolare), основанных на экстатическом почитании святых, на зрелищных и впечатляющих действиях (таких как празднования юбилейных лет и канонизации новых святых, в т. ч. самого Филиппа Нери).

Тексты ораторий на итал. языке обычно написаны в стихах и предполагают множество персонажей, сре-

2 частями, из к-рых состоит оратория, произносили проповедь; стили и формы сольных партий (речитатив, ария и ариозо; формы с ритурнелями или без них) заимствованы непосредственно из оперы и светской кантаты; иногда в качестве сопровождения предусмотрен только basso continuo, в др. случаях композитор мог задействовать дополнительные инструменты (напр., скрипки).

Тексты ораторий на латыни прозаические, часто из ВЗ. Наиболее значительный композитор в этом жанре — Кариссими, слава которого достигла Сев. Европы; среди самых масштабных его ораторий следует упомянуть «Иеффай», «Валтасар», «Езекия», «Страшный Суд» (Judicium extremum) и «Соломонов суд» (Judicium Salomonis). Все эти произведения одночастны; композитор широко использует хор, обращаясь также к технике cori spezzati. Среди др. авторов, работавших в этом жанре, следует упомянуть Доменико (1592–1665) и Вирджилио (1597–1646) Мадзокки, Мараццоли и Бонифацио Гратиани (ок. 1604/05–1664).

Изд.: *Monteverdi C. Vespro della Beata Vergine: Urtext / Ed. by J. Roche. L., 1994; Cima G. P. Concerti ecclesiastici: A una, due, tre, quattro voci con doi a cinque, et uno a otto: Messa, e doi Magnificat, et Falsi Bordoni à 4. Et sei sonate, per strumenti à due, tre e quattro (Milano, 1610): Urtext / Ed. by A. Friggi. [Milano: Werner Icking Music Archive, 2004] // http://icking-music-archive.org/scores/cima/ConcEccl/Cima_Urtext.pdf [Электр. ресурс].*

Лит.: *Sartori C. Bibliografia della musica strumentale italiana stampata in Italia fino al 1700. Firenze, 1952–1968. 2 vol. (Bibliot. di bibliogr. italiana; 23, 56); Arnold D. Giovanni Croce and the «Concertato» Style // MQ. 1953. Vol. 39. N 1. P. 37–48; Donà M. La stampa musicale a Milano fino all'anno 1700. Firenze, 1961. (Bibliot. di bibliogr. italiana; 39); Bonta S. Liturgical Problems in Monteverdi's Marian Vespers // JAMS. 1967. Vol. 20. N 1. P. 87–106; idem. The Use of the Sonata da Chiesa // Ibid. 1969. Vol. 22. N 1. P. 54–84; idem. The Use of Instruments in Sacred Music in Italy, 1560–1700 // Early Music. 1990. Vol. 18. N 4. P. 519–525, 527–530, 533–535; Mompellio F. Lodovico Viadana: musicista fra due secoli (XVI–XVII). Firenze, 1967. (Historiae Musicae Cultores; 23); Casali G. La cappella musicale della Cattedrale di Reggio Emilia all'epoca di Aurelio Signoretti (1567–1631) // Rivista italiana di musicologia. 1973. T. 8. P. 181–224; Selfridge-Field E. Venetian Instrumental Music from Gabrieli to Vivaldi. Oxf., 1975, 1994³; Stefani G. Musica e religione nell'Italia barocca. Palermo, 1975; Roche J. Giovanni Antonio Rigatti and the Development of Venetian Church Music in the 1640s // Music and Letters. 1976. Vol. 57. N 3. P. 256–267; idem. North Italian Church Music in the Age of Monteverdi. Oxf., 1984; idem. Alessandro Grandi: A Case Study in the Choice of Texts for Motets // J. of the Royal Musical Association. 1988. Vol. 113. N 2. P. 274–305;*

idem. On the Border Between Motet and Spiritual Madrigal: Early 17th-Cent. Books that Mix Motets and Vernacular Settings // Seicento inesplorato: L'evento musicale tra prassi e stile: un modello di interdipendenza: Atti del III Convegno intern. sulla musica in area lombardo-padana nel sec. XVII (Lenno — Como, 23–25 giugno 1989). Como, 1993. P. 305–317; Smither H. E. A History of the Oratorio: Italy, Vienna, Paris, Chapel Hill (N. Carolina), 1977. (The Oratorio in the Baroque Era; 1); Gallico C. Monteverdi: Poesia musicale, teatro e musica sacra. Torino, 1979; Dixon G. Progressive Tendencies in the Roman Motet during the Early 17th Cent. // Acta Musicologica. Basel, 1981. Vol. 53. N 1. P. 105–119; idem. Carissimi. Oxf., 1986; Kirwan-Mott A. The Small-Scale Sacred Concertato in the Early 17th Cent. Ann Arbor (Mich.), 1981. 2 vol. (British Stud. in Musicology); Padoan M. La musica in S. Maria Maggiore a Bergamo nel periodo di G. Cavaccio (1598–1626). Como, 1983; idem. Sulla struttura degli ultimi mottetti vocali-strumentali di A. Grandi // Rivista intern. di musica sacra. 1985. Vol. 6. N 1. P. 7–66; idem. Un modello esemplare di mediazione nell'Italia del Nord: S. Maria Maggiore a Bergamo negli anni 1630–1657 // Ibid. 1990. Vol. 11. N 2. P. 115–157; Fabbri P. Monteverdi. Torino, 1985; Arnold D., Arnold E. The Oratorio in Venice. L., 1986; La musica sacra in Lombardia nella prima metà del Seicento: Atti del Conv. intern. di studi (Como, 31 maggio — 2 giugno 1985) / A cura di A. Colzani, A. Luppi, M. Padoan. Como, 1987; Bianconi L. Il Seicento. Torino, 1991; Mischiati O. Bibliografia delle opere dei musicisti bresciani pubblicate a stampa dal 1497 al 1740 / A cura di M. Sala, E. Meli. Firenze, 1992. 2 vol. (Bibliot. di bibliogr. italiana; 126); idem. Bibliografia delle opere pubblicate a stampa dai musicisti veronesi nei secoli XVI–XVII. R., 1993. (Bibliot. musicologica; 2); Wolf U. Notation und Aufführungspraxis: Stud. zum Wandel von Notenschrift und Notenbild in italienischen Musikdrucken der Jahre 1571–1630. Kassel, 1992. 2 Bde; Giovanni Legrenzi e la Cappella Ducale di San Marco: Atti dei convegni internazionali di studi (Venezia, 24–26 maggio 1990; Clusone, 14–16 settembre 1990) / A cura di F. Passadore, F. Rossi. Firenze, 1994; Kendrick R. L. Celestial Sirens: Nuns and their Music in Early Modern Milan. Oxf., 1996; idem. The Sounds of Milan, 1585–1650. N. Y.; Oxf., 2002; Assenza C. La canzonetta dal 1570 al 1615. Lucca, 1997; Claudio Monteverdi: Studi e prospettive: Atti del Conv. (Mantova, 21–24 ottobre 1993) / A cura di P. Besutti, T. M. Gialdroni, R. Baroncini. Firenze, 1998; Kurtzman J. The Monteverdi Vespers of 1610: Music, Context and Performance. Oxf., 1999; Barocco padano: Atti del convegno intern. sulla musica sacra nei secoli XVII–XVIII / A cura di A. Colzani, A. Luppi, M. Padoan. Como, 2002. T. 2: Convegno X (Como, 16–18 luglio 1999); 2006. T. 4: Convegno XII (Brescia, 14–16 luglio 2003); 2008. T. 5: Convegno XIII (Brescia, 18–20 luglio 2005). (Antiquae Musicae Italicae Studiosi; 14, 16, 17); Tibaldi R. Gli inizi dello stile concertante a Milano tra Cinque e Seicento: Il «Sacrum opus musicum» (1598) di Giuseppe Gallo, la canzone-mottetto, ed una Messa di Giovanni Francesco Capello // Intorno a Monteverdi / A cura di M. C. Vela, R. Tibaldi. Lucca, 1999. P. 313–349; idem. I mottetti a quattro voci (Milano, 1599) di Giovanni Paolo Cima e lo stile «osservato» nella Milano di fine '500: alcune osservazioni // Polifonie: Storia e teoria d. corallità. Arezzo, 2002. Vol. 2. N 1. P. 7–69; Schnoebelen A. Printed Settings of the Mass Available to North Italian «Cappelle Musicali» in the 17th Cent.



Духовные и нравственные канцонетты
для оратория в Кьявьянне.
Милан, 1657. Титульный лист

ди к-рых — Рассказчик (il «Testo»), от лица к-рого ведется повествование, и хор (подчас состоящий из группы солистов), олицетворяющий коллективных персонажи. Иногда между

// Barocco Padano. 2002. Т. 2: Atti del X Convegno intern. (Como, 1999), P. 107–120; Torelli D. Benedetto Binago e il mottetto a Milano tra Cinque e Seicento. Lucca, 2004.

С. Перукетти

XVIII век завершает эпоху расцвета муз. искусства в католич. Церкви в И. и знаменует начало его упадка. История богослужбной музыки в этот период отмечена противоречием между необходимостью следовать совр. тенденциям и стремлением сохранить идентичность церковного искусства. Литургическая музыка в И. этого периода сохраняет верность «традициям Палестрины» и григорианскому пению, правилам контрапункта, сформулированным в предшествующие столетия. Однако новый расцвет церковной и духовной музыки (последняя представлена гл. обр. жанром оратории) в И. наступил в XVIII в. благодаря вторжению в нее светского оперного стиля. Подобно тому как итал. опера была наиболее популярным жанром в Европе рассматриваемого периода, сочинения итал. композиторов в церковных жанрах служили образцом для музыкантов Австрии, Германии, Англии, Испании и России.

В Риме в 1-е десятилетие XVIII в. оратории на лат. языке исполнялись в оратории Распятая, где работали Алессандро Скарлатти (1660–1725) и Корелли, а также в церквях Сан-Джироламо-делла-Карита и Санта-Мария-ин-Валличелла, в иезуитской Римской семинарии, в коллегии Климента (Collegio Clementino), в зданиях братства Смерти Христовой (Confraternità della Morte) и Сострадания (Confraternità della Pietà dei Fiorentini). Оратории и кантаты Скарлатти, Г. Ф. Генделя и Антонио Кальдары (ок. 1670–1736), написанные на итал. тексты, звучали в домах рим. знати.

В оратории Джироламини в Неаполе работали Франческо Дуранте (1684–1755), Леонардо Лео (1694–1744), Никола Порпора (1686–1768), Никколо Йомелли (1714–1774), Никколо Пиччинни (1728–1800), Доменико Чимароза (1749–1801), Джованни Паизиелло (1740–1816), Паскуале Анфосси (1727–1797) и Никколо Антонио Цингарелли (1752–1837).

В Венеции оратории на латинском языке писали Антонио Лотти (ок. 1666–1740), Франческо Гаспарини (1661–1727), Антонио Вивальди (1678–1741), Фердинандо Бертони (1725–1813), Антонио Саккини



А. Скарлатти.
Гравюра. XVIII в.

(1730–1786), Бальдассаре Галуппи (1706–1785).

В Болонье, бывшей в то время частью Папского гос-ва, центрами развития церковной музыки были собор св. Петрония и академии Унами, Анциани и Клементина. XVIII век стал также временем расцвета болонской Филармонической академии, основанной органистом местного собора Джакомо Марией Предьери (1611–1695). Как композиторы и капельмейстеры известны др. представители рода Предьери: Анджело (1655–1731), Джакомо Чезаре (1671–1753), Лука Антонио (1688–1767) и Джованни Баттиста



Н. Порпора.
Гравюра. XVIII в.

(работал в 1730–1755), а также Джакомо Антонио Перти (1661–1756), руководитель Филармонической академии. Учеником Анджело Предьери и Перти был пресв. Джованни Баттиста Мартини (1706–1784), композитор, педагог, теоретик и историк музыки, с 1758 г. фактически возглавивший Филармоническую академию.

Среди миланских композиторов выделяются Джованни Баттиста Саммартини (1700/01–1775) и Джо-

ванни Франческо Мария Марки († 1740).

Характерно, что ведущие центры итал. церковной музыки XVIII в. — Неаполь и Венеция — были прежде всего «очагами» оперного искусства, из к-рых оно распространялось по всей Европе. Почти все крупные итал. композиторы, работавшие для



А. Вивальди.
Портрет. 1723 г. Худож. Франсуа Каве
(Международный муз. музей и б-ка,
Болонья)

Церкви, писали духовную музыку «по совместительству» с созданием опер. И то и другое сочинялось часто в большой спешке, процветали дух коммерции, практика заимствования муз. материала и перелицовки существующих произведений («пародий» и «автопародий», пастиччо — композиций, составленных из произведений разных авторов). Лишь немногие значительные композиторы И. XVIII в. сосредоточили свои усилия преимущественно в области церковного искусства.

Господство неаполитанской школы в европ. музыке первых двух третей столетия во многом обязано местным т. н. консерваториям — приютам, готовившим профессиональных композиторов; воспитанники консерваторий получали образование как церковные музыканты, прекрасно владели контрапунктической техникой и лишь в посл. обращались к наиболее доходному в те времена ремеслу — сочинению для театра. Среди неаполитанских композиторов, авторов церковной музыки, — Скарлатти, Дуранте, Порпора, Лео. В их творчестве утвердился «кантатный» принцип трактовки традиц. литургических жанров: более или менее протяженные тексты церков-

ных песнопений разбиваются на ряд фрагментов, к-рые положены на музыку в виде разнотипных и часто разноаффектных номеров — хоров, арий, ансамблей солистов.

Наибольшую известность приобрели кантатные мессы неаполитанцев, однако тот же принцип применялся при создании др. песнопений, напр. секвенции «Stabat Mater». Др. особенность неаполитанской традиции — количественное преобладание «краткого» варианта муз. мессы (Missa brevis), состоящего из 2 песнопений — «Kyrie» и «Gloria», над полным (25 из 40 месс Дуранте). В музыке композиторов 1-й пол. XVIII в. более всего выделяются хоровые номера, написанные в сложной контрапунктической технике (в т. ч. в виде двойной фуги): «Amen» в заключении «Gloria» и «Credo»; «Christe eleison» в кратких мессах (в полных особое значение придавалось хорам «Crucifixus»). Однако со временем на первый план начинают выходить сольные номера; возрастает роль инструментальных эпизодов (вплоть до оперных увертюров). При общности трактовки жанров неаполитанские авторы демонстрируют значительную индивидуальность стиля, причем манера письма в области церковной музыки у нек-рых композиторов существенно отличается от оперной: в частности, известные авторы опер Скарлатти и Лео в мессах более последовательно ориентируются на «строгий» хоровой контрапункт, чем Дуранте, почти полностью посвятивший свое творчество церковным жанрам. Экспрессивная манера, присущая музыке последнего, была воспринята его учеником Джованни Баттистой Перголези (1710–1736). В своих предсмертных сочинениях, особенно в секвенции «Stabat Mater» (возможно, скрыто полемизирующей с сочинением Скарлатти на тот же текст), Перголези дает образец «простой» и мелодичной музыки, к-рой присущи прочувствованность и отчасти сентиментальный оттенок. Произведение Перголези, вызвавшее противоречивые отклики, обозначило то Русло, в к-ром преимущественно развивалась итал. церковная музыка 2-й пол. XVIII в.

В истории церковной музыки Венеции в XVIII в. особая роль принадлежит 4 учебным заведениям, созданным, как и в Неаполе, на основе больших детских приютов (ospedali



Памятник Б. Галуппи в Бурано,
Венеция

grandi): Пьета, Мендиканти, Инкурабили и Оспедалетто (или Дерелитти). Настоящей сенсацией для Европы стал тот факт, что всю музыку в этих приютах — как оратории, так и богослужбные произведения для хора, солистов и оркестра — исполняли воспитанницы (figlie del sogo); причем в 2 первых из названных заведений партитуры нотировались для полного состава голосов, в т. ч. для теноров и басов. В качестве учителей музыки в приюты приглашали лучших венецианских композиторов, известных во всем мире своими операми и инструментальными сочинениями (Легренци, Гас-



Пресв. Дж. Мартини.
1775 г. Худож. Анджело Крешимбени
(Международный муз. музей и б-ка,
Болонья)

парини, Вивальди, Галуппи и др.). В их обязанности входило руководство публичным исполнением музыки и создание для этой цели обширного репертуара произведений различных литургических жанров, ко-

личество к-рых, как правило, специально оговаривалось в контракте.

Особенностью музицирования в приютах Венеции по сравнению с неаполитанскими консерваториями и проч. музыкально-учебными заведениями И. было обильное использование муз. инструментов (возможно, отчасти компенсировавших отсутствие муж. голосов в хоре), а также высокий уровень игры исполнителей. Инструментальные составы приютских оркестров были существенно богаче, чем в оперных театрах: так, в Мендиканти можно было услышать ансамбли духовых инструментов, традиционные для собора Сан-Марко, а приют Пьета обладал большой коллекцией, в которую входили и вышедшие к тому времени из широкого употребления инструменты (напр., виола д'амур); ряд сочинений для этого приюта был



Дж. Б. Перголези.
Портрет. XVIII в.

написан с целью продемонстрировать гостям города их звучание. Стараясь поддерживать уровень инструментализма в венецианских приютах, композиторы создавали для воспитанниц специальный репертуар (в частности, мн. инструментальные концерты Вивальди были сочинены для обучения воспитанниц и их музицирования перед публикой во время службы).

Муз. службы в приютах Венеции были задуманы в XVII в. в противовес легкомысленному репертуару муз. театров этого города, в XVIII в. они фактически стали важной составной частью театральной жизни. Перед тем как отправиться в оперу, мн. поклонники совр. пения посещали вечерни в приютах, воспитанницы

к-рых, по многочисленным отзывам, не уступали в виртуозности звездам оперного искусства (при этом совмещать пение в приюте с карьерой в муз. театре было по-прежнему запрещено). Грань между духовным концертом и собственно церковной службой в данном случае оказывалась размытой. По замечанию англ. путешественника и историка музыки Ч. Бёрни, «музыкальные вечера» в приютах можно с большим основанием охарактеризовать как *concerti spirituali*: «Музыка, написанная в театральном стиле высшего качества, хотя и исполнялась в церкви, не смешивалась с церковной службой, и публика сидела на протяжении всего времени, как на концерте». Поскольку аплодисменты были запрещены, присутствующие «кашляли, сморкались и хмыкали», дабы выразить свое восхищение.

Отмеченная тенденция, столь ярко проявившаяся в феномене венецианской «музыкальной вечерни» XVIII в., в целом присуща всей церковной музыке И. данного периода, в к-рой наряду с духовным содержанием ценились эстетические и даже развлекательные свойства. Последние хорошо заметны и в органной музыке этого времени, в к-рую широко проникают бытовые по своему происхождению жанры; в инструменты встраиваются регистры, способные превратить музицирование на органе в своеобразный «аттракцион» для прихожан. В то же время «концертное» музицирование было дорогим удовольствием, позволить себе его могли лишь самые известные соборы; музыка в совр. «театральном» стиле в большинстве церквей И. XVIII в. если и исполнялась, то по праздничным дням. В будни же звучали песнопения простые и в старинном стиле. Тот же Бёрни, отправившись в венецианскую ц. апостолов Иоанна и Павла, был поражен отсутствием в ней шумного оркестра: скромная 4-голосная месса исполнялась с аккомпанементом одного лишь органа.

Феноменом итальянской церковной музыки XVIII в. является популярность произведений в строгом контрапунктическом стиле, «в духе Палестрины»; инструментальное сопровождение таковой ограничивалось партией органа. Основными центрами такого искусства по-прежнему являлись Сикстинская капелла и капелла Юлия в Риме (послу-

шать их пение в период Великого поста в город специально приезжали паломники), однако услышать нечто подобное можно было и во Флоренции, в Венеции и в др. крупных городах И. «Идеологом» архаизирующих тенденций в церковном искусстве выступал Мартини, оппонентом к-рого (как и др. композиторов, работавших в технике строгого контрапункта) был муз. критик Антонио Эхимено (1729–1808).

В нач. XVIII в. в Неаполе складывается традиция сочинять мессы «alla Palestrina» (Скарлатти, Дуранте), что способствовало вызреванию идеи *stile antico* — осознанной композиторами стилизации некоторых черт старинного искусства; к числу таковых можно отнести письмо для полного хора без самостоятельных инструментальных партий (при этом допускались органной аккомпанемент и дублировка партий голосов мелодическими инструментами), широкое использование имитационной полифонической техники, избегание танцевальности, запись партитуры крупными «белыми» длительностями, плавную мелодику, аккуратную, «строго традиционную» трактовку диссонансов. В связи с важнейшей ролью, к-рую продолжал играть в обучении композиторскому ремеслу и в муз. самосознании контрапункт, последний момент имел особое значение. Так, полемика о церковной музыке между Дуранте и Лео, вызвавшая в свое время большой резонанс, в значительной мере развертывалась вокруг сугубо профессиональных вопросов; в муз. историографии принято также считать, что Лео призвал строго разделять «старый» и «новый» стили церковной музыки, трактуя каждый из них максимально последовательно, а Дуранте настаивал на их сближении. Однако на практике различия церковной музыки 2 композиторов не столь велики; решением же их спора в искусстве XVIII в. стало сочетание «разностильных» элементов в рамках крупного произведения (напр., поделенной на номера «кантатной» мессы): хоры в «старинном стиле» чередовались с совр. хорами с самостоятельными инструментальными партиями, а также с ариями и ансамблями в «театральной» манере. В целом же тенденция к «симфонизации» художественной церковной музыки, к преобладанию в ней оркестрового звучания (на фоне к-рого хор и со-

листы часто скорее произносят традиц. литургические тексты и тропы к ним, а не распевают их) и, как следствие, к увеличению количества инструментальных муз. форм является господствующей в итал. музыке XVIII в. Эту тенденцию восприняли мн. европ. композиторы соответствующего периода (в частности, смешение стилей в знаменитой Мессе си минор И. С. Баха явно выдержано в «неаполитанском духе»); одной из вершин развития церковной музыки в данном русле стали произведения венских классиков.

Лит.: Burney Ch. The Present State of Music in France and Italy, or, The Journal of a Tour through Those Countries, undertaken to Collect Materials for a General History of Music. L., 1773²; Camajani G. Hospital Music of 18th-Cent. Italy // Music Journal. N. Y., 1972. Vol. 30. N 9. P. 15, 60; Stefani G. Musica e religione nell'Italia barocca. Palermo, 1975; Kantner L. Stilistische Strömungen in der italienischen Kirchenmusik 1770–1830 // Colloquium «Die stilistische Entwicklung der italienischen Musik zwischen 1770 und 1830» (Rom, 1978): Bericht / Hrsg. F. Lippmann. [Köln], 1982. S. 380–392. (Analecta musicologica; 21); Fellerer K. G. Kirchenmusikalische Reformbestrebungen um 1800 // Ibid. S. 393–408; Krause R. Die Kirchenmusik von L. Leo (1694–1744): Ein Beitr. z. Musikgeschichte Neapels im 18. Jh. Regensburg, 1987; Schacht-Pape U. Das Messenschaffen von A. Scarlatti. Fr./M.; N. Y., 1993; Talbot M. The Sacred Vocal Music of A. Vivaldi. Firenze, 1995. (Studi di musica veneta. Quaderni vivaldiani; 8); Burde I. Die venezianische Kirchenmusik von B. Galuppi. Fr./M., 2008; Панфилова В. В. Духовная музыка Дж. Б. Перголези и неаполитанская традиция: Канд. дис. / РАМ им. Гнесиных. М., 2010; Антоненко Е. Ю. Венецианский мет XVIII в.: поэтика забытого жанра // Науч. вестн. Моск. консерватории. 2011. № 3. С. 40–55.

Р. А. Насонов

XIX в. Итал. церковная музыка этого периода мало изучена. Как и в отношении предшествующих веков, историки музыки интересуются наиболее крупными институтами, напр. муз. капеллами больших соборов, к-рые представляют собой скорее исключение, тогда как в приходских церквях муз. практика была совершенно иной. Только с недавнего времени специалисты стали интересоваться поздними рукописными и печатными источниками по истории григорианского пения, основной церковно-муз. традиции И. Напевы, к-рые на протяжении веков существенно менялись и сокращались, в XIX в. исполнялись с большим количеством знаков альтерации, к-рые сближали их с логикой тонального развития и упрощали органное сопровождение.

Более распространенным по сравнению с григорианским пением было

canto fratto — обширнейший монодийный и полифонический репертуар, переживший столетия и менявшийся вместе со сменой муз. языка и вкусов. С XVI в. на основе canto fratto создавались простые монодийные произведения для хора в новом стиле, более доступном для певцов и слушателей, чем григорианское пение. В рукописных и печатных источниках XIX в. сохранилось огромное количество такой «простой» музыки, часто сочиненной духовными лицами.

Более сложные григорианские песнопения, такие как *градуаль*, исполнялись только в некоторых соборах и лишь по большим праздникам. В приходских церквях песнопения проприя мессы распевались на стандартные мелодические модели, по большей части на простые псалмовые тоны; они также могли быть заменены органными пьесами, или их мог вполголоса произносить священник.

Тем не менее торжественная месса была обычной формой мессы cum populo (с народом). Она начиналась с обряда окропления, во время к-рого прихожан благословляли водой; вслед за этим исполнялось «Кугие», в это время священно- и церковнослужители произносили молитвы у ступеней алтаря. После напевного чтения апостольского послания наступало время пения градуала, к-рый, как правило, опускался или заменялся инструментальной пьесой; после этого пресвитер читал Евангелие. На нек-рые праздники были предусмотрены соответствующие секвенции, мелодии к-рых были широко известны. Вместо оффертория часто звучал полифонический мотет или органная пьеса. «Sanctus» был полифоническим и довольно продолжительным, для того чтобы пресвитер мог вполголоса прочитать канон мессы, вплоть до возношения Св. Даров, когда музыка прекращалась. После возношения Св. Даров исполнялась 2-я часть «Sanctus» — «Benedictus», или мотет. В большинстве церквей, где не исполнялись большие музыкальные композиции, чтение евхаристического канона сопровождалось игрой на органе. Во время чина причащения исполнялось песнопение «Agnus Dei».

В самых известных церквях на протяжении XIX в. на важнейшие праздники к органу продолжали добавлять большую или меньшую

группу инструменталистов. Иногда это были настоящие оркестры, присоединявшиеся к хору и к солистам для исполнения композиций в новом стиле, близком к оперному, хотя и с включением полифонических разделов. Обычно так исполнялся весь ординарий мессы и нек-рые мотеты, в то время как григорианский репертуар исполняли каноники (т. е. клирики, служившие в кафедральном соборе или в коллегиальной церкви).

В менее известных церквях состав вокальной и инструментальной групп был значительно меньше. Иногда это была не постоянная капелла, а профессионалы, приглашенные по случаю большого праздника.

Духовой оркестр, сопровождавший процессии, был обычным явлением в итал. городах еще неск. десятилетий назад, а в некоторых местностях остается им и поныне. Оркестр исполнял религ. марши и сопровождал пение гимнов всем народом; его игра чередовалась с молитвами и песнопениями на латыни, исполняемыми общиной. Самой значительной была процессия на праздник Тела Христова (Corpus Domini), подобные шествия устраивали и на мн. праздники в честь Девы Марии или наиболее почитаемых святых. Процессия Страстной пятницы сопровождалась траурными маршами, такими же, как на похоронах. В небольших городах духовой оркестр помещался в церкви и сопровождал службу, объединяясь с schola cantorum или исполняя нек-рые пьесы религ. характера. И хотя исследования в этой области лишь начинаются, уже известны сотни сочинений, среди к-рых есть полные мессы, все части которых написаны для хора (или солистов) и духового оркестра. К кон. XIX в. подобная практика постепенно исчезла не только по причине появления новых эстетических идей, но также и по политическим мотивам. Это был период серьезного конфликта между гос-вом и Церковью, и последняя не могла допустить, чтобы на религ. процессиях играли духовые оркестры, участвовавшие в прославлении личностей и событий, враждебных папству (напр., на светских похоронах или на праздновании годовщины взятия Рима итал. армией 20 сент. 1870).

В сельских церквях богослужебные напевы исполнялись небольшой группой мужчин, как правило, рабо-

чими фабрик или членами религ. братств; весь народ знал эти напевы и участвовал в их исполнении. Репертуар состоял как из григорианских напевов, так и из простых сочинений на неск. голосов; на практике и те и другие были близки по стилю к народному пению.

Напевы подобного рода, передаваемые изустно, до наст. времени исполняются в нек-рых регионах И., особенно на юге, на островах и в Альпах. Композиции на неск. голосов представляют собой разновидность canto fratto — это элементарная полифония, простая для разучивания. Орган, если он был в церкви, звучал на богослужении только во время важнейших праздников; с сер. XIX в. распространялась фисгармония, заменявшая орган в самых бедных церквях.

В XVIII в. к жанру оратории, испытывавшему влияние оперных форм, обращались мн. композиторы, однако совр. знания об итал. оратории XIX в. весьма ограничены. Новым явлением были (особенно в Неаполе) сценические оратории, к-рые ставились в театрах в период Великого поста. Наиболее известные примеры — «Моисей в Египте» Джоакино Россини (1792–1868) и «Всемирный потоп» Гаэтано Доницетти (1797–1848) на сцене театра «Сан-Карло» в Неаполе соответственно в 1818 и 1830 гг.

В рим. центре ораториан — Доме отцов-филиппиан, утвержденная Филиппо Нери структура (песнопения, проповеди, молитвы) существовала в неизменном виде до 1866–1867 гг., когда там перестали исполнять муз. оратории; проповеди сохранялись до 1872 г., до конфискации Дома итал. правительством, в посл. они произносились лишь в дни праздников. Доменико Алалеона, автор исследования о муз. оратории в И. (Alaleona, 1908), привел в своей книге свидетельство пожилого монаха, посещавшего Дом отцов-филиппиан в последние годы его существования.

В музыковедческих трудах об итал. духовной музыке XIX в. говорится, как правило, совсем немного. Общераспространенная муз. практика была отмечена доминированием стилей и форм, заимствованных из оперы, как в вокальных, так и в органных сочинениях — черта, вероятно особенно характерная для итал. музыки. Пение занимало весьма значительное время в богослужении:

вечерня могла длиться 2,5 ч. Современники, как итальянцы, так и иностранные путешественники, как правило, отмечали низкий уровень исполнителей, особенно хоров и оркестров. Во время поездки папы Пия IX в 1857 г. по папскому гос-ву было решено не сопровождать музыкой обряды, чтобы избежать невысокого уровня исполнения.

Авторами церковно-музыкальных сочинений были великие оперные композиторы и мастера контрапункта, а также мн. менее значимые композиторы. С одной стороны, в духовных сочинениях сохраняется блестящая выразительность и виртуозность светской музыки; с другой — обращение к фугированному изложению и пению *a cappella* является не только данью традиции, но и свидетельством интереса к разнообразному сочетанию голосов; присутствует также немало экспериментальных решений. Месса памяти Россини, задуманная Джузеппе Верди (1813–1901) в сотрудничестве с др. ведущими итальянскими композиторами-современниками, ясно демонстрирует широкое разнообразие стилей, присущих духовной музыке эпохи: оперная и даже народная манера, строгое контрапунктическое развертывание, в т. ч. *a cappella*, аллюзии на григорианское пение, смешение стилей (напр., театральные приемы, нарушающие нормативное течение фугированного раздела в «Аминь» Карло Коччи (1782–1873), что было отмечено Дж. Бадденом — *Budden*. 1988).

Шедевры итал. духовной музыки XIX в. созданы крупнейшими оперными композиторами, ни один из к-рых не был профессиональным капельмейстером. В 1-й пол. XIX в. исключением является творчество Луиджи Керубини (1760–1842), к-рый, будучи автором опер, исполняемых до наст. времени, наиболее значительные сочинения создал в сфере духовной музыки. В его грандиозном «Credo» для 8 голосов на 2 хора, написанном в 1778–1779 гг. и опубликованном в 1806 г. в Париже, появляются мелодии, заимствованные из григорианских источников и развертывающиеся внутри сложной полифонической ткани вплоть до кульминации в завершающей фуге. Мессы Керубини были созданы во Франции между 1806 и 1825 гг.: первая Месса, фа мажор (1808–1809), отмечена равновесием между изящной



Л. Керубини.
Портрет. 1841. Худож. Ж. О. Д. Энгр
(Художественный музей Цинциннати,
США)

мелодичностью и мощным полифоническим развитием, как и Месса до мажор (1816). Др. мессы Керубини больше тяготеют к пышности и церемониальности, как, напр., Месса ля мажор (1825), написанная по случаю коронации франц. кор. Карла X. Самый известный его Реквием — до минор (1816) для 3-голосного муж. хора и оркестра; Реквием ре минор (1836), исполненный в посл. на похоронах самого Керубини, отличается более проникновенным характером, в т. ч. благодаря частому использованию звучания голосов *a cappella*. Небольшие литургические сочинения Керубини отмечены изяществом и простотой.

Джованни Симоне Майр (1763–1845), родившийся в Баварии, а с 1789 г. живший в Бергамо, оставил обширное духовно-муз. наследие. Он был капельмейстером местной базилики Санта-Мария-Маджоре; основал муз. школу, в к-рой в 1806–1815 гг. учился Доницетти. Майр написал свыше 600 церковных сочинений, в к-рых часто присутствуют разделы для группы духовых инструментов в стиле, близком к театральному, но отличающемся большей сдержанностью. Та же особенность характерна и для творчества Доницетти, который периодически обращался к духовной музыке и создал произведения высокого уровня: напр., Заупокойную мессу (*Messa da requiem*) ре минор памяти В. Беллини для солистов, хора и оркестра (1835) или предназначенное для Сикстинской капеллы «*Miserere*» соль минор для 2 теноров, 2 басов, муж. хора, виолончели, контрабаса

и органа (1841, новая версия — 1843 с добавлением жен. голосов) и офферторий «*Ave Maria*» для сопрано, 4-голосного хора и струнного оркестра (1842). Другой Реквием Доницетти, памяти математика аббата Л. Фаццини, был исполнен в Неаполе в 1837 г.: 120 музыкантов (хор и оркестр) были скрыты от публики за черным занавесом, что, несомненно, было новаторским эффектом для той эпохи.

Россини оставил в области духовной музыки помимо произведений юношеского периода и *Messa di Gloria* (1820; так назывались мессы, включавшие лишь 2 первые части ординария — «*Kyrie*» и «*Gloria*») еще 2 выдающихся произведения. В «*Stabat Mater*» (1832) использовано обычное для той эпохи сочетание оперных форм, чередующихся с контрапунктическими эпизодами, и разделов *a cappella* или разделов с пышной оркестровкой. Выверенная и отточенная систематизация фактуры, продуманные инструментовка и архитектура позволяют считать это произведение одним из шедевров итал. церковной музыки 1-й пол. XIX в. Совершенно иное произведение Россини — Маленькая торжественная месса (*Petite messe solennelle*, 1864), созданная после творческого



Г. Доницетти.
Гравюра. 1-я пол. XIX в.

перерыва со времени написания оперы «Вильгельм Телль» (1829); в этот перерыв Россини изучал музыку И. С. Баха (полное собрание сочинений Баха издавалось с 1850 г. в Лейпциге, и Россини получал его по подписке). Состав исполнителей Маленькой торжественной мессы предусматривает «двенадцать певцов трех родов, мужчин, женщин и кастратов, восемь для хора, четырех для сольных партий», 2 фортепиано

и фисгармонию. Реминисценции музыки Палестрины, прозрачность письма, влияние баховского контрапункта, итал. напевность, отзвуки нем. романтизма сочетаются с тембовыми решениями впечатляющей новизны и гармонической смелости. Названная «маленькой» скорее с шутливой скромностью, эта ком-



Дж. Россини.
Фотография. 1865 г.

позиция отличается большим масштабом; к тексту мессы добавлен еucharистический мотет «O salutaris hostia» (О, спасительная Жертва), а перед «Sanctus» помещена «Религиозная прелюдия», к-рую исполняет фортепиано.

Один из самых знаменитых оперных композиторов того времени, Джованни Пачини (1796–1867), создал большое количество духовных произведений, среди к-рых 3 реквиема: 1-й, до минор (1843), посвящен его родине — Сицилии, 2-й (1864) — памяти Микеле Пуччини, отца композитора Джакомо Пуччини (1858–1924), 3-й (1864) — перенесению останков В. Беллини из Парижа в его родной г. Катания. Состав исполнителей варьируется от большого оркестра с солистами и хором до хора и органа или солирующих голосов, как в «Miserege» (1837). Перу Пачини принадлежит также биография Гвидо Аретинского.

Духовно-муз. наследие Винченцо Беллини (1801–1835) сравнительно невелико и малоизвестно: из ок. 40 сохранившихся произведений (4 мессы, 9 «Tantum ergo», 2 «Te Deum», 2 «Salve Regina» и др.) издано только 12.

Саверио Меркаданте (1795–1870) был первым выдающимся музыкантом XIX в., состоявшим на службе



Дж. Пачини.
Гравюра. XIX в.

в церковном учреждении. На пике популярности в качестве оперного композитора в 1833 г. он сменил Пьетро Дженерали в должности капельмейстера кафедрального собора Новары и исполнял свои обязанности до 1840 г. Меркаданте принадлежат свыше 20 полных месс, 23 цикла композиций для вечерни, множество небольших произведений на лат. и итал. языках в сопровождении оркестра — для торжеств и в сопровождении органа — для др. праздников. Особенно ценились его произведения на тексты псалмов «Miserege» и «De profundis», а также простая композиция «Ave Maria» на итальянский стихотворный текст. Оратория «Семь слов Спасителя Господа Нашего на кресте» для 4 голосов, хора, 2 альтов, виолончели и конт-



С. Меркаданте.
Гравюра. 1-я пол. XIX в.

рабаса получила высокую оценку Пуччини, она также упоминается в романе Дж. Джойса «Улисс».

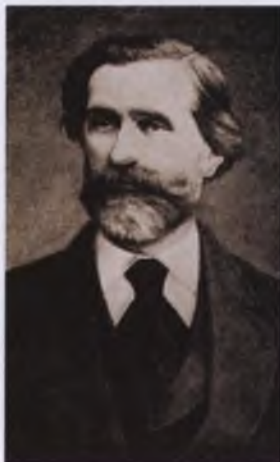
Множество менее крупных композиторов писали музыку для церкви,

почти все они состояли на службе в качестве капельмейстеров. Они не ограничивались перенесением в церковную музыку оперного стиля, но часто создавали сочинения большого масштаба, в которых обнаруживается серьезное знание контрапункта, свобода обращения с голосами. Высокий профессиональный уровень этих композиторов объясняется тем, что большинство из них учились в консерватории Неаполя у наиболее авторитетных контрапунктистов, таких как Николо Дзингарелли (1752–1837), Джованни Фурно (1748–1837), Пьетро Раймонди (1786–1853), Феделе Фенароли (1730–1818), Джакомо Тритто (1733–1824); в Милане также были крупные специалисты по контрапункту, напр. Бонифацио Азиоли (1769–1832).

Из авторов 1-й пол. XIX в. выделяется композитор Франческо Базили (1767–1850), с 1837 г. служивший капельмейстером Капеллы Юлия в базилике св. Петра в Риме. Франческо Морлакки (1784–1841), ученик Дзингарелли и францисканца Станислао Маттеи (1750–1825) в Болонье, написал в Дрездене в 1810–1825 гг. ораторию «Исаак» на текст П. Метастазии (1817), Реквием на смерть Фридриха Августа I, кор. Саксонского (1827), 11 больших месс и Литургию на церковнослав. текст, предназначенную для богослужения вост. обряда, «Miserege» на 16 голосов, пьесы для органа. Кочча стал капельмейстером в соборе Новары после Меркаданте (1840); оставив оперный театр, он посвятил себя исключительно духовной музыке. Аналогичный выбор сделал в 1830 г. Джузеппе Николлини (1762–1842), к-рый создал 40 месс, 100 псалмов, 7 ораторий. Алессандро Нини (1805–1880) служил капельмейстером в Новаре (1843) и Бергамо (с 1847). Луиджи Риччи (1805–1859), известный как оперный композитор, с 1837 г. занимал должность капельмейстера в соборе Сан-Джусто в Триесте: его Заупокойная месса (Messa da requiem) и «Miserege» долгое время исполнялись. Самым знаменитым органистом этого времени был Феличе Моретти, после вступления в орден францисканцев известный как Давид из Бергамо (1791–1863); его чрезвычайно обширное муз. наследие по стилю является подражанием оперной музыке того времени.

Среди композиторов 2-й пол. XIX в. выделяется Руджеро Манна (1808–1869), к-рый был учеником Маттеи, нек-рое время жил и учился в Вене, где написал Реквием и «Stabat Mater»; заняв в 1835 г. пост капельмейстера в соборе Кремоны, он написал 10 торжественных месс и 30 псалмов для 3 и 4 голосов с оркестром, а также большое число отдельных сочинений. Прославившемуся в жанре комической оперы Николе Де Джоза (1819–1885) принадлежат Реквием на смерть Доницетти, большое число месс, величественные произведения на тексты псалмов и «Magnificat», а также 3 «симфонии» на темы из мессы и псалом «Dixit Dominus» (Рече Господь; Пс 109). Заупокойная месса (1888) — самое значительное церковное произведение Антонио Каньони (1828–1896), успешного автора в жанре оперы-буфф; в 1888 г. он сменил в базилике Санта-Мария-Маджоре в Бергамо Амилькаре Понкьелли (1834–1886), занимавшего там должность органиста с 1882 г. Антонио Буццолла (1815–1871) управлял капеллой базилики Сан-Марко в Венеции с 1855 г.; Никола Д'Арвенцо (1842–1915) написал «Stabat Mater» для солистов, хора и струнных — довольно необычного состава для того времени. Духовная музыка Альберто Маццукато (1813–1877) отличается особой композиционной сложностью.

Неоспоримым шедевром той эпохи остается Реквием (Messa di requiem) Верди, сочиненный в 1873–1874 гг. в память о писателе А. Мандзони. В отличие от большинства упомянутых сочинений он предназначен не для богослужения, а для концертного исполнения. Верди трактует богослужебный текст с большой драматической силой, раскрывая в ином свете тему человека перед лицом судьбы и смерти, затрагиваемую в его сочинениях для театра. В этом смысле Реквием не выходит за границы типичного для этой эпохи стиля итал. духовной музыки, для к-рого характерно чередование сольных ариозных и полифонических эпизодов, но одновременно в корне отличается от сочинений современников (напр., в преодолении симметричности фраз). Более аскетичным и проникновенным стилем характеризуются его Четыре духовные пьесы (Quattro pezzi sacri: Laudi alla Vergine Maria, «Ave Maria»,



Дж. Верди.
Фотография. Кон. XIX в.

«Stabat Mater», «Te Deum», 1886–1897), а также «Pater noster» и еще один гимн «Ave Maria» (1880).

Более традиционной по стилю является Месса на 4 голоса с оркестром молодого Пуччини, сочиненная через 6 лет после Реквиема Верди (она также известна под ошибочным заголовком «Messa di Gloria», данным в 1-м печатном издании (1951)). Эта Месса является наиболее значимым сочинением композитора вне театральной области. В этом произведении, впервые исполненном в Лукке в 1880 г., чередуются эпизоды оперного стиля с фрагментами, в к-рых мастерски применены полифонические формы — от канона до фуги. Оркестровая партия прописана самым тщательным образом и отличается необычайной самостоятельностью. Яркие



Дж. Пуччини.
Фотография. Нач. XX в.

черты личности Пуччини соединились с традициями династии капельмейстеров, к к-рой он принадлежал и начало к-рой было положено его тезкой, родившимся в 1712 г.

Отдельного упоминания заслуживают мастера контрапункта XIX в. В Болонье традиции школы Мартини нашли продолжение в 1-й пол. XIX в. в деятельности его ученика Маттеи, сумевшего передать знания большому числу музыкантов, среди к-рых были Россини, Доницетти и



П. Раймонди.
Литография. 1834 г.

Морлакки. Показательной фигурой среди композиторов являлся Раймонди, ученик Тритто, прошедший путь от неопалестринианского стиля до сочинений, близких к музыке кон. XVIII в. (напр., «Stabat Mater», в котором только 2 раздела написаны в мажоре). Пачини называл его самым прославленным контрапунктистом того времени. Раймонди написал 3 оратории: «Потифар», «Иосиф» и «Иаков» т. о., что их можно было исполнять как по отдельности, так и вместе (под общим названием «Иосиф»); в 1-м исполнении сочинения (Рим, 1852) участвовали 3 оркестра и 3 хора общей численностью 400 чел. В том же году Раймонди был приглашен на должность капельмейстера собора св. Петра в Риме. Многоголосное письмо преобладает в его оратории «Страшный Суд» (где в сольных эпизодах партия солиста переплетается с оркестровыми контрапунктами), в 2 реквиемах для 8 и 16 партий, в фугах на 24 голоса. Кроме того, Раймонди положил на музыку все 150 псалмов. Глубоким знанием контрапункта обладал Пьетро Платания (1828–1907), в 1882–1883 гг. служивший капельмейстером миланского собора, одного из немногих мест, где полифоническая традиция никогда не прерывалась.

Среди органистов выделяются Винченцо Петрала (1832–1889), большой мастер импровизации, и Фи-

липпо Капоччи (1840–1911), чьи произведения издавались в основном в Германии и Великобритании. Капоччи принадлежит особое место в истории реформы духовной музыки, осуществленной во 2-й пол. XIX в., когда в церквях продолжал доминировать оперный стиль. О необходимости реформы заговорили уже в первые десятилетия XIX в.: помимо брошюр, написанных духовными лицами, следует упомянуть «Доклад о реформе церковной музыки» (*Rapporto intorno alla Riforma della Musica Sacra*, 1838/39) композитора Гаспаре Спонтини (1774–1851). Для искоренения злоупотреблений в докладе предлагалось ввести значительные штрафы. В тексте приводятся характеристики, которыми должно обладать хорошее церковное сочинение, предлагается создать специализированную муз. библиотеку и особый план обучения малолетних певчих полифонии. Несмотря на поддержку папы, инициатива Спонтини не имела продолжения.

В те же годы засвидетельствована новая волна интереса к полифонической традиции. В Риме, где Сикстинская капелла продолжала петь старинный репертуар, хотя и в спорной манере, подвергавшейся критике мн. современниками, Джузеппе

архивах. Его коллекцией пользовались разные музыканты и музыковеды; вполсл. ее приобрел Мюнстерский архиепископ (в наст. время она находится в Германии). Аббат-кальмадуец Пьетро Альфьери (1801–1863) осуществил издание лучших собраний церковной музыки.

Мирянин Луиджи Фердинандо Казамората (1807–1881) опубликовал в муз. журналах статьи, посвященные проблеме соответствия церковной музыки требованиям богослужения в пику музыкантам, которые «вместо того чтобы положить на музыку священный текст, используют священный текст для создания музыки».

Пресв. Джованни Баттиста Кандотти (1809–1876), открыв для себя ренессансную полифонию, отказался от общераспространенного театрального стиля и писал композиции в новом стиле, опираясь на ренессансные традиции.

Миланский пресв. Гуэррино Амелли (1848–1933; вполсл. монах-бенедиктинец Амброджо Мария) основал в 1877 г. ж. «Церковная музыка» (*Musica sacra*), а в 1880 г. организовал в Милане Общеитальянскую ассоциацию св. Цецилии (*Generale associazione italiana di Santa Cecilia*) по образцу Всеобщего немецкого союза св. Цецилии, основанного в Германии в 1868 г. Ф. К. Виттом. Ассоциация проводила конференции, на к-рых впервые прозвучали высказывания против изданий григорианского пения, осуществленных Медичи. Опубликованная в 1613–1614 гг. типографией Медичи в Риме, эта редакция григорианского репертуара представляла собой версию, «исправленную» согласно стилю эпохи: мелизмы, считавшиеся средневек. вставками, сокращались, *амбитус* напевов был сужен в соответствии с теоретическими ограничениями, было полностью пересмотрено соотношение музыки и текста. Сильно измененное т. о. григорианское пение стало восприниматься как неприемлемое в свете новых исследований монахов франц. аббатства Солям, специализировавшихся на возрождении древних источников. Тем не менее в 1870 г. регенсбургский издатель Ф. Пустет сумел получить эксклюзивную лицензию на публикацию григорианского пения в течение 30 лет; этот же документ придал книгам Медичи статус офиц. церковных изданий. Цецилианское дви-

жение в Германии, имевшее представительство в Регенсбурге и бывшее в дружественных отношениях с Пустетом, поддерживало его издание. Этот факт вызвал ожесточенную полемику, но по истечении срока папская лицензия не была продлена.

В Милане, в одном из центров реформы, получил образование и сформировался как композитор пресв. Лоренцо Перози (1872–1956), один из главных авторов церковной музыки нач. XX в.

Споры цецилианцев касались не только пения, но и музыки для органа. Оригинальные композиции по стилю чаще всего напоминали оперы; еще более были распространены транскрипции и аранжировки фрагментов из опер-серии и комических опер. С первых десятилетий XIX в. итал. и иностранные музыканты обратили внимание на снижение статуса органной музыки по сравнению с музыкой для театра. Такое положение дел с органной музыкой объясняется двумя причинами. С одной стороны, итал. органные мастера закрепили модель инструмента с одним мануалом и коротким pedalным механизмом, на котором невозможно было исполнять обширный нем., франц. и англ. репертуар. Эта модель хорошо подходила для популярной музыки, в к-рой, напр., использовалась только левая педаль для выделения аккордов и ритма. С др. стороны, почти ни в одной консерватории не было органианных классов: один из первых был открыт в Милане в 1846 г., в то время как почти во всех др. больших городах они появились в 80–90-х гг. XIX в.; для игры на первых больших органах, изготовленных в И. иностранными фирмами, необходимо было приглашать музыкантов из-за рубежа, поскольку в И. не было соответствующих исполнителей.

Франко-германский орган закрепляется в И. с 1880 г. Большой орган Триче в ц. Непорочного зачатия в Генуе был возрожден в 1890 г. После этого события цецилианская реформа окончательно стала связываться с постройкой новых инструментов. Орган и наиболее значительная литература для него снова оказались в центре внимания муз. сообщества, хотя И. это стоило мн. старинных инструментов. Наиболее выдающимся органиантом и композитором на рубеже XIX и XX вв. был Марко Энрико Босси (1861–1925).



Г. Спонтини.
Гравюра. XIX в.

Баини (1775–1844), композитор и администратор (*camerlengo*) коллегии папских певцов, занимался изданием полного собрания сочинений Палестрины, способствовал исполнению его сочинений и опубликовал его биографию. Аббат Фортунато Сантини (1778–1862) сделал транскрипции в виде совр. партитуры мн. сочинений, хранившихся в рим.

Лит.: *Alaleona D.* Studi su la storia dell'oratorio musicale in Italia. Torino, 1908; *Idem* [изм. загл.: Storia dell'oratorio musicale in Italia]. Mil., 1945²; *Respighi C.* La musica sacra in Italia mezzo secolo fa: Ricordi del viaggio di Pio IX (1857). R., 1911; *Moretti C.* L'organo italiano. Cuneo, 1955; *Lunelli R.* Orgelbau in Italien in seinen Meisterwerken vom 14. Jh. bis zum Gegenwart. Mainz, 1956; *Terenzio V.* La musica italiana nell'Ottocento. 2 vol. Busto Arsizio, 1976; *Donella V. V.* Musica d'organo e organisti in Italia dalla decadenza alla riforma // Rivista intern. di musica sacra. 1982. Vol. 3. P. 27–88; *idem.* La musica in chiesa nei secoli XVII–XVIII–XIX: Perdita e ricupero di una identità. Bergamo, 1995; *Sganazza P., Rosina G.* La Cappella musicale della basilica di S. Gaudenzio di Novara. Novara, 1984; *Gambassi O.* La Cappella musicale di S. Petronio: maestri, organisti, cantori e strumentisti dal 1436 al 1920. Firenze, 1987; *Budden J.* Il linguaggio musicale della «Messa per Rossini» // Messa per Rossini: la storia, il testo, la musica / Ed. M. Girardi, P. Petrobelli. Parma; Mil., 1988. P. 101–110; *Pozzi R.* L'immagine ottocentesca del Palestrina nel rapporto tra F. Liszt e il movimento ceciliano. Palestrina, 1991; *Migliavacca L.* La Cappella musicale del Duomo di Milano. Mil., 1992; *Rainoldi F.* Sentieri della musica sacra: dall'Ottocento al Concilio Vaticano II: Documentazione su ideologie e prassi. R., 1996; Storia della Cappella musicale pontificia. R., 1998. T. 6: La Cappella musicale pontificia nell'Ottocento / L. M. Kantner, A. Pachovsky; *Casadei Turrioni Monti M.* L'attività ceciliana di Amelli a Milano (1874–1885) dal suo epistolario presso la Badia di S. Maria del Monte di Cesena // Benedictina. R., 1999. Vol. 46. P. 89–103; *Baggiani F.* La riforma ceciliana nella Cappella musicale della Basilica di San Marco a Venezia. Pisa, 2008; *Candotti, Tomadini, De Santi e la riforma della musica sacra: [Relazioni presentate ai convegni tenuti: Venezia, 2008; Passariano e Cividale del Friuli, 2009] / A cura di F. Colussi, L. Boscolo.* Udine, 2011.

А. Рускони

XX в. Нач. XX в. отмечено motu proprio папы Пия X «Tra le sollecitudini» (Между заботами), обнародованным в 1903 г. В этом документе католич. Церковь признала идеи реформы церковной музыки, к-рые отстаивало цецилианское движение.

Получение папской поддержки ускорило усвоение церковными музыкантами цецилианских принципов: отказ от музыки светского характера (в условиях того времени прежде всего от оперной музыки или от музыки в оперном стиле); возвращение к старинной полифонии и григорианским мелодиям в реконструкции, осуществленной монахами монастыря Содем; создание новой музыки, вдохновленной древними образцами; строительство органов, приспособленных для исполнения старинного и нового международного репертуара. Фактически motu proprio 1903 г. превратило эти тезисы в определенный канон церковной музы-

ки: эстетический и стилистический идеал был в итоге сведен к академизму, только в определенных рамках совместимому с развитием совр. муз. языка.

Были предприняты важные меры в области муз. образования: благодаря стараниям одного из главных деятелей реформы, пресв. Анджело Де Санти, в 1910 г. папа Пий X основал в Риме Высшую школу церковной музыки, в 1931 г. переименованную в Папский ин-т церковной музыки; в 1931 г. кард. Ильдефонс Шустер, восстановивший амвросианское пение, создал в Милане Высшую школу церковной музыки, в посл. получившую название Папского Амвросианского ин-та церковной музыки (см. также ст. *Институты и факультеты папские*). В гос. консерваториях стали регулярно организовывать классы органа.

Самым сложным было восстановить муз. практику в капеллах главных церквей и затем широко распространить новые начинания. Филиппо Капоччи, органист и капельмейстер рим. базилики Сан-Джованни-ин-Латерано, и его преемник на посту капельмейстера пресв. Рафаэле Казимири (1880–1943), музыковед, организатор издания полного собрания сочинений Палестрины, сделали эту базилику центром распространения цецилианского движения. В Сикстинскую капеллу, где еще можно было услышать последних певцов-кастратов, в 1898 г. был назначен капельмейсте-



Пресв. Л. Перози с мальчиками-певчими Сикстинской капеллы. Фотография. Ок. 1905 г.

ром пресв. Лоренцо Перози, до 1902 г. деливший эту должность с кастратом Доменико Мустафой. Ранее Перози возглавлял капеллу собора Сан-Марко в Венеции, куда он был назначен патриархом кард. Джузеппе Сарто (в посл. папа Пий X). До Перози этой капеллой управлял Джованни Тебальдини (1864–1952), также сторонник цецилианского движения и автор мн. музыковед-



Дж. Тебальдини. Фотография. 1-я пол. XX в.

ческих исследований. В Милане, помимо Амелли, движение было представлено Джузеппе Галлиньяни (1851–1923), композитором и капельмейстером местного собора в 1884–1891 гг.; видными деятелями движения также были Оресте Раванелло (1871–1938) в Падуе и Агостино Донини (1874–1937) в Бергамо.

Десятки композиторов посвятили себя обновлению церковной музыки в соответствии с идеями цецилианского движения. Они создали большое количество произведений, которые публиковались издателями, специализировавшимися в этой области. Помимо хоровых сочинений Перози, из к-рых в совр. репертуаре находятся 2 папские мессы и некоторые мотеты, лишь немногие произведения композиторов-цецилианцев оказались жизнеспособными. Итал.

литургическая музыка оставалась во многом чуждой обновления, ожиданием к-рого был охвачен западноевроп. музыкальный мир

в нач. XX в. Наибольшие результаты были достигнуты в органичных сочинениях и особенно в жанре оратории.

Еще в 1864 г. Якопо Томадини (1820–1883) сочинил ораторию «Воскресение Христа» для 4 голосов, хора и оркестра, в к-рой, хотя и пользовался муз. языком XIX в., обращался к моделям музыки И. С. Баха

и Г. Ф. Генделя. Во 2-й пол. XIX в. оратории продолжали создавать др., менее значимые итал. композиторы. Новый импульс развития итал. оратория получила в творчестве Перози. Его первой работой была оратория «Страсти», исполненная в Милане в 1897 г. В 1898 г. были поставлены оратории «Преображение» (Венеция), «Воскресение Христа» (Рим, ц. св. Апостолов; считается лучшим произведением Перози) и «Воскресение Лазаря» (Венеция, театр «Феникс»), позднее — «Рождество Искупителя» (Комо, 1899), «Вход Христа в Иерусалим» и «Избиение младенцев» (обе Милан, 1900).

Новизна текстов ораторий Перози в том, что они не являются специально написанными «либретто» (подобно др. произведениям того времени), а взяты непосредственно из лат. текста Евангелия; в центре произведения неизменно находится фигура Христа, принимающего на себя и примиряющего в себе драму существования человека. Как и в старинных итал. ораториях, повествовательные моменты и тексты-связки излагаются Историком (Storico), партия к-рого поручена не одному голосу (как, напр., партия Евангелиста в «Страстях» Баха), а переходит от одного к неск. сольным голосам и к хору (как в ораториях Кариссими). В ораториях Перози сольные разделы имеют лирическую окраску, напоминающую итал. оперный мелос, но более сдержанного и проникновенного характера. У нем. композиторов, гл. обр. у Р. Вагнера, Перози заимствовал принцип сквозного развития (к-рое выражено в лейтмотивах, иногда встречающихся в неск. ораториях), хотя хроматизм введен в сложную, преимущественно диатоническую структуру; нет недостатка в цитатах из григорианского и даже из амвросианского пения (напр., в оратории «Рождество Искупителя»). Оркестр в произведениях Перози выполняет разнообразные функции, как и хор, чередующий гоморитмические, контрапунктические или фугированные разделы в весьма свободной трактовке.

Др. произведения Перози этого периода ближе к жанру кантаты: «Моисей» (1901; по определению автора — вокально-симфоническая поэма), «Страшный Суд» (1904), «Transitus animae» (Переход души; 1905, 1-е исполнение — 1907). Со

временем у композитора проявились симптомы личного и творческого кризиса, в посл. приведшие его к тяжелой депрессии. Знакомство с опытами новой европ. музыки вызвало у него ощущение своей полной неадекватности: он считал свою музыку устаревшей и надолго прекратил службу в Сикстинской капелле. Позднее он вернулся к творчеству и создал произведения в новой манере: напр., оратории «Истолкованный сон» (1929) и «Назарянин» (1950) написаны вне тактовой ритмической системы. Перози принадлежит большое число месс и мотетов на лат. и итал. языках: это произведения небольшого и среднего размера для хора с органом или а саррелла, предназначенные для приходских хоров. Среди них есть такие, в которых естественным образом оживает итал. полифоническая традиция: благодаря прозрачному сплетению голосов, нежной певучести, убедительной выразительности многие из этих сочинений стали, вероятно, наиболее жизнеспособной частью наследия композитора.

Большой успех произведений Перози открыл путь для многочисленных подражаний в первые десятилетия XX в. Светские и церковные музыканты писали оратории, кантаты, сценические оперы на христ. темы. Единственной значительной фигурой среди этих композиторов был пресв. Личинио Рефиче (1883–1954), автор ораторий «Хананеянка» и «Самаритянка», вокально-симфонических поэм и 2 известных опер на агиографические темы — «Цецилия» (преьера: Рим, Оперный театр, 1934) и «Маргарита Кортонская» (преьера: Милан, театр «Ла Скала», 1938). По мнению некоторых критиков, заслуживает также внимания оратория «Царица Пиренеев» (Лурд, Франция, 1913) пресв. Пьетро Магри (1873–1937). В лирическом театре кроме опер Рефиче значительный успех имела опера «Креститель» (1906) пресв. Джокондо Фино (1867–1950).

Интерес к духовной музыке в 1-й пол. XX в. связан также с открытиями в области старинных, прежде всего средневековых, музыки и текстов. Напр., мн. авторы писали концертные произведения, вдохновляясь фигурой католич. св. Франциска Ассизского и текстами, относящимися к францисканскому движению (Ма-

рио Кастельнуово-Тедеско (1895–1968), Фердинандо Льюцци (1884–1940), Лодовико Рокка (1895–1986), Бонавентура Сомма (1893–1960) и др.), или текстами, восходящими к старинной народной традиции («Страсти» для хора а саррелла Эрманно Вольф-Феррари (1876–1948)). Джан Франческо Малипьеро (1882–1973) сочинил оперу «Святой Франциск Ассизский», вдохновляясь фресками Джотто; григорианское пение использовано композитором как модель муз. языка, простого и необычайно гибкого при соединении со словесным текстом. Др. комплекс приемов в работе с текстом Малипьеро заимствовал у Монтеверди (чье собрание сочинений он издавал), что нашло отражение в свободной декламации «Действа о Тайной вечере и Страстях» (Rappresentazione della Cena e Passione), написанного на текст поэта рубежа XV и XVI вв. Кастеллано да Кастеллани (2 части созданы соответственно в 1927 и 1936).

Во 2-й пол. XX в. особый интерес представляют «Три лауды» для голосов и камерного оркестра Луиджи Даллапикколы (1904–1975). Тональная область этого произведения расширена с помощью новых парадигм в области гармонии, не совпадающих полностью с системой додекафонии. Самым известным духовным произведением Даллапикколы является литургическое действо (sacra rappresentazione) «Иов» (1950) — медитация на тему человека, обуреваемого сомнениями, к-рый задается вопросами о смысле жизни и загробном мире. Повествование Историка здесь основано на ритмизованной речитации, поддерживаемой оркестром; муз. язык гл. обр. додекафонический.

Глубиной замысла и оригинальной структурой отличаются произведения Марко Энрико Босси: библейская кантата «Песнь Песней» (Canticum santicorum) для сопрано, баритона, хора и оркестра (преьера: Лейпциг, 1900) — масштабное муз. полотно, в котором григорианская мелодия секвенции «Lauda Sion» (Хвали, Сион) периодически повторяется в качестве объединяющего элемента; вокально-симфоническая поэма «Потерянный рай» для солистов, хора и оркестра (преьера: Аугсбург, 1903) на текст поэмы Дж. Мильтона в итал. переводе Луиджи Альберто Вилланиса; мистерия

«Жанна д'Арк» (Giovanna d'Arco) на текст Луиджи Орсини (премьера: Кёльн, 1914). Босси соединил приемы развития, свойственные немецкому симфонизму, с глубокой контрапунктической разработкой материала, особенно в хоровых частях, не пренебрегая и типично итал. выразительностью. Со временем его музыкальный язык становится более легким и свободным.

Подобная эволюция происходила и в органной музыке, самым выдающимся представителем к-рой в то время был Босси. В молодости он участвовал в цецилианском движении и написал много литургических произведений, среди к-рых заупокойная месса (Missa pro defunctis) на 4 голоса в строгом стиле (ор. 83, 1893). В период между кон. XIX в. и первой мировой войной им были написаны виртуозные концертные инструментальные произведения; более поздние сочинения пронизаны мистической атмосферой, отчасти присутствовавшей в предыдущий период, но теперь связанной с полным обновлением выразительных средств.

Цецилианская реформа, как было сказано выше, коснулась и строительства органов, что дало как положительные, так и отрицательные результаты: итал. традиция производства органов была полностью отвергнута. Кроме того, ручная работа была заменена промышленным, серийным производством. Это было типичным явлением: нем. инструменты понесли еще большие потери. Именно в Германии в 20-х гг. XX в. возникло т. н. Органное движение (Orgelbewegung), целью к-рого было сохранение исторических инструментов и поощрение историко-филологических изысканий, необходимых для реставрации. В И. это движение развивалось в 50-х гг. благодаря таким муз. деятелям, как музыковед, органист и композитор Ренато Лунелли (1895–1967), органист, клавесинист и музыковед Луиджи Фердинандо Тальявини (род. в 1929) и позднее музыковед Оскар Мискьяти (род. в 1936). Закон об охране культурно-исторических ценностей, вступивший в силу в 1939 г., позволил вовремя уменьшить потери. В наст. время мн. органные мастера вернулись к приемам старинного итал. ремесла не только в реставрации, но и в строительстве новых органов.

Господство цецилианского академизма как модели церковной музыки не способствовало росту интереса к литургическому творчеству у ведущих композиторов. Несмотря на то что в своих произведениях, в т. ч. светских, они часто прибегали к муз. языку григорианского пения и церковной полифонии (самый очевидный пример — творчество Отторино Респиги (1879–1936)), лишь иногда они создавали произведения, предназначенные для богослужения. Так, Джорджо Федерико Гедини (1892–1965) кроме оратории «Месса Страстной пятницы» для солистов, хора и оркестра (1929) и «Песни о Солнце» (Cantico del Sole; на знаменитый гимн Франциска Ассизского на итал. языке) для голоса и струнных (1932) сочинил Респонсории для 4 голосов (1930), Мессу для 4 муж. голосов и органа (1930) и Одноголосную мессу (Missa monodica) для хора и органа или фисгармонии (1932) — пример «скромной» музыки (musica «rovera»), доступной для хоров небольших приходов.

Заупокойная месса (Missa da requiem) для хоров из 4 и 5 голосов а cappella (1922) Ильдебрандо Пиццетти (1880–1968) отражает настроение тихого созерцания; в части «Sanctus» голоса делятся на 3 хора, к-рые звучат поочередно и вместе; секвенция «Dies irae» пронизана григорианской мелодикой. Похожая атмосфера наполняет его соч. «De profundis» (1937). Из памятника XVI в. взят текст для «Действа о святой Оливии» (Rappresentazione di Santa Uliva), поставленного в 1937 г. на фестивале «Флорентийский музыкальный май». В 1944 г., среди бедствий второй мировой войны, Альфредо Казелла (1883–1947) написал последнее свое произведение — Торжественную мессу о мире (Missa solemnis pro pace) для сопрано, баритона, хора и оркестра, в к-рой полифоническая традиция соединяется с классическими формами, а серийная техника — с тональным контекстом.

У Гоффредо Петрасси (1904–2003), одного из крупнейших итал. композиторов XX в., в соч. «Псалом 9» для хора, струнного оркестра, медных духовых, ударных и 2 фортепиано (1934–1936) оригинальным образом соединяются полифония на 2 голоса в стиле ранних образцов, имитационный контрапункт, гибкие речитативы в григорианском стиле и барочные мадригализмы. В «Magni-

ficat» для лирического сопрано, хора и оркестра (1939–1940) диатонизм оживляется сильными диссонансными сочетаниями. В не предназна-



Дж. Ф. Гедини.
Фотография. Сер. XX в.

ченных для богослужения «Laudes creaturarum» (Хвалы творений), написанных Петрасси на текст «Песни творений» Франциска Ассизского (1982), текст ритмически декламируется солистом в сопровождении 3 кларнетов, 2 тромбон и виолончели.

Впечатляющий Реквием для солистов, хора и оркестра (1946) Бруно Мадерны (1920–1973), никогда не исполнявшийся и считавшийся утраченным, в 2006 г. был обнару-



И. Пиццетти.
Фотография. 1942 г.

жен в США; в 2009 г. состоялась его мировая премьера в театре «Феникс» в Венеции. Партитура этого произведения рассчитана на 4 солистов, 2 хора, двойной оркестр без деревянных духовых и 3 фортепиано. Мадерна, еще не являвшийся тогда приверженцем додекафонии, показал искусное владение контра-



А. Казелла.
Фотография. 1938 г.

пунктом, переработав венецианскую многохорную традицию в свете творчества И. Ф. Стравинского и П. Хиндемита.

Среди менее значимых итал. композиторов этого периода следует упомянуть ученика Ф. Б. Бузони Гвидо Гуэррини (1890–1965), автора Заупокойной мессы (Missa pro defunctis) для солистов, хора и оркестра, написанной в 1938–1939 гг. в память об изобретателе радио Г. Маркони, и Б. Сомму, прославленного хорового дирижера и органиста, сочинившего «Псалмы» для солистов, хора и оркестра и Заупокойную мессу (Missa da requiem) для 8 голосов соло (1914).

Во 2-й пол. XX в. историко-политический и культурно-муз. контекст



Г. Петрасси.
Фотография. 2-я пол. XX в.

ты (в т. ч. распространение новых техник муз. письма) способствовали ослаблению интереса композиторов к церковной музыке. Среди выдающихся образцов — сочинения Бруно

Беттинелли (1913–2004): неск. кантат для голосов и оркестра (напр., Лауды на Рождество и Пасху (1947), Кантата на Рождество Христово (1982)), произведения а cappella (Messa da requiem (1942–1943), «Ave verum» (1974), Три новых мотета (1985–1986)) и Missa brevis (1997). Большое число сочинений в сфере духовной музыки принадлежит Лучано Шайи (1920–2002), из которых выделяется Missa Papae Pauli для



Л. Берно.
Фотография. Кон. XX в.

хора на 6 голосов и оркестра, посвященная папе Павлу VI (1966). Флавио Тести (род. в 1923) — автор «Stabat Mater» для сопрано, хора и инструментального ансамбля (1957) и Страстей по Марку (Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Marcum) для солистов и оркестра (1969).

Ученик Гедини Лучано Берно (1925–2003) написал в 1949 г. «Magnificat» для 2 сопрано, хора, 2 фортепиано и 13 духовых инструментов, в котором заметно влияние творчества его учителя, а также «Свадебки» и «Симфонии псалмов» Стравинского. В том же году Камилло Тоньи (1922–1993) сочинил «Псалом 127» для солистов и струнного трио. Он был одним из первых итальянцев, обратившихся к додекафонии. Менее известны, но достойны внимания хоровые произведения Джачинто Шельси (1905–1988): Три духовных песнопения для 8 голосов (1958), Три латинских молитвы (1970), Антифон (1970) и др. Реквием (1989) Сандро Горли (род. в 1948) сочинен им на собственный стихотворный текст.

На протяжении XX в. пропасть между новой музыкой и рядовой публикой в концертных залах становилась все больше. Цецилианское

движение в Церкви предвосхитило этот процесс, проведя четкую границу между общепринятым стилем богослужебной музыки и различными направлениями развития совр. муз. языка. Однако церковная музыка должна была испытать внутренний кризис после литургической реформы II Ватиканского Собора. В конституции «Sacrosanctum Concilium», опубликованной в 1963 г., в главе о церковной музыке подтверждены примат григорианского пения и органа, а также законное место полифонии; параллельно с этим допускается введение др. муз. жанров и инструментов. В последующие годы произошла реформа обряда, кульминацией к-рой стало издание нового Римского Миссала (1970). Переход от древнего обряда к новому и от лат. языка к итальянскому, произошедший слишком быстро, и на последнем еще не существовало совр. муз. репертуара соответствующего качества. В результате стала появляться церковная музыка по большей части низкого художественного уровня, к тому же, написанная в стиле, не подходящем для пения общины.

Одной из причин трудностей послевоенного периода была ошибочная интерпретация принципа «активного участия» мирян в богослужении. Этот принцип уже содержался в motu proprio Пия X (1903), но он определил возможность для народа исполнять григорианские или постгригорианские мелодии ordinaria мессы и основные песнопения тех последований, которые предполагают общинное пение. На II Ватиканском Соборе было предложено расширить возможности церковного пения за счет нового репертуара и песнопений на национальных языках; но когда в 60–70-х гг. XX в. концепция «участия» стала политическим слоганом, доминирующим в т. ч. в церковных кругах, на практике утвердилась идея, что «все должны петь всё». В этот период казалось, что реформы должны начаться с нуля; прошлое и традиция были целиком отвергнуты; утверждалось, что «буква» соборных документов не важна и необходимо руководствоваться лишь «духом Собора». Двойственная формулировка некоторых нормативных текстов способствовала возникновению злоупотреблений.

В наст. время фаза анархического экспериментаторства частично преодолена, однако вслед. утраты

традиции она сменилась распространением музыки невысокого качества. Продолжающаяся дискуссия о богослужении и интерес к древнему обряду, особенно среди молодежи, открыли третий путь: обсуждается возможность «реформы реформы», к-рая затронет и муз. аспект.

Среди основных сторонников преемственности муз. традиции католич. Церкви следует упомянуть кард. Доменико Бартолуччи (род. в 1917). После смерти Перози в 1956 г. он был назначен постоянным директором Сикстинской капеллы, но в 1997 г. смещен с этой должности, что вызвало большие споры. Музыка Бартолуччи обращена к традиции григорианского пения и полифонии



Кард. Доменико Бартолуччи.
Фотография. Нач. XXI в.

эпохи Возрождения, типичной для Сикстинской капеллы, переосмысленной в свете муз. языка XX в.

Лит.: *Rinaldi M.* Dall'oratorio di Carissimi all'oratorio di Perosi. Firenze, 1975; *Zanetti R.* La musica italiana nel Novecento. Busto Arsizio, 1985. 3 vol.; *Donella V.* La musica sacro-liturgica negli insegnamenti di Paolo VI e di Giovanni Paolo II // Rivista intern. di musica sacra. 1991. Vol. 12. P. 42–62; *idem.* Dal pruno al melarancio: Musica in Chiesa dal 1903 al 1963. Bergamo, 1999; *Rainoldi F.* Sentieri della musica sacra: dall'Ottocento al Concilio Vaticano II: Documentazione su ideologie e prassi. R., 1996; *Novelli A. M.* Giovanni Tebaldini nella musica sacra // Rivista intern. di musica sacra. N. S. 2002. Vol. 23. N 2. P. 133–144; *Baggiani F.* San Pio X, L. Perosi e l'Associazione italiana Santa Cecilia: artefici della riforma della musica sacra in Italia agli inizi del sec. XX. Pisa, 2003; *idem.* Labate Ambrogio Amelli (1848–1933): Aspetti della riforma della musica sacra in Italia dal carteggio A. Amelli — A. De Santi. Montecassino, 2008; *idem.* Luigi Bottazzo, A. De Santi e la riforma della musica sacra in Italia attraverso il loro carteggio (1886–1922). Pisa, 2010; *idem.* Angelo De Santi S. J. e la fondazione della Pontificia scuola superiore di musica sacra in Roma. Pisa, 2011; Licinio Refice e la musica sacra del primo Novecento: Atti di Conv. intern. di studi Reficiani, 2005 / A cura di A. Conti, M. Marino. Patrica, 2006; Esumazione di un Requiem: Edizione anastatica della partitura e note informative sul ritrovamento del giovanile Requiem

di B. Maderna / A cura di V. Rizzardi. Firenze, 2007; *Pane R.* Liturgia creativa: Considerazioni irrituali su alcune presunte applicazioni della riforma liturgica. Bologna, 2010; *Scuderi C.* Il movimento ceciliano di area friulana nel primo Novecento. Padova, 2011.

А. Русconi

«ИТАЛЬЯНСКАЯ ЛЕГЕНДА»

[лат. *Legenda italica*], название, к-рое исследователи дали рассказу о равноапостольных *Константине (Кирилле)* и *Мефодии*, об обретении ими в Херсонесе останков Римского еп. (папы) сщмч. *Климента I* и о перенесении святыни в Рим. Этот рассказ представляет собой часть повествования о сщмч. Клименте I, созданного автором нач. XII в. Львом, еп. Остийским (*Vita cum translatione S. Clementis*). Источником для Льва Остийского послужило аналогичное повествование, написанное Гаудерихом, еп. Веллетри, и поднесенное им папе Римскому *Иоанну VIII* († 882). Начальная часть повествования Гаудериха сохранилась, и сравнение текстов показало, что Лев Остийский точно следовал за своим источником, подвергая его лишь стилистической обработке.

Повествование Льва Остийского о святых Кирилле и Мефодии известно в 2 списках: Vat. lat. N 9668, XII в.; Прага. Б-ка митрополии. № 23, XIV в. (к списку XII в. восходят 2 копии текста XVII в. и издание (под 9 марта) в 2-м т. «*Acta Sanctorum*» (1668)). В списке XIV в. сохранился пролог (воспроизводящий, судя по всему, пролог Гаудериха), где говорится, что автор почерпнул сведения о Кирилле и Мефодии из сочинения, написанного «славянскими письменами» (*ex slavonicis litteris*). Исследователи полагают, что этим источником было слав. Житие равноап. Кирилла, к-рое Мефодий привез в Рим в 880 г. Скорее всего Житие Кирилла в том виде, в каком оно было доступно Гаудериху, отличалось от известного нам слав. текста Жития. Так, в нем содержался ряд известий о равноап. Мефодии, которых нет в Пространном житии Кирилла, но они читаются в Житии Мефодия. По-видимому, эти сведения были удалены из Жития Кирилла, когда после смерти Мефодия его ученики стали писать жизнеописание своего наставника.

Др. источником «И. л.» стало сочинение равноап. Кирилла об обретении им останков Климента Римского, к-рое по просьбе Гаудериха

перевел для него с греческого *Анастасий Библиотекарь* (об этом говорится в послании Анастасия Гаудериху). Сочинение Константина сохранилось в славянском переводе под названием «Слово на перенесение мощей преславного Климента».

Сравнение «И. л.» с Пространным житием Константина и «Словом на перенесение мощей преславного Климента» показывает, что Гаудерих значительно сократил имевшиеся в его распоряжении источники в соответствии со стоявшей перед ним задачей. В частности, он не уделил никакого внимания созданию слав. письменности. В его сочинении упоминается лишь перевод Евангелия на слав. язык. «И. л.», совпадая по основному содержанию с Пространным житием Кирилла и «Словом на перенесение мощей преславного Климента», в ряде деталей с ними расходится, отражая, вероятно, первоначальную редакцию этих памятников. Так, в «И. л.» читается, что Кирилл и Мефодий повезли с собой в Рим учеников, достойных епископского сана. Очевидно, ученики должны были возглавить Моравскую Церковь, а братья предполагали вернуться в К-поль. При последующем редактировании Пространного жития Кирилла это место было удалено, т. к. посвящение учеников не состоялось, а Мефодий вернулся в Моравию продолжать дело духовного просвещения ее жителей.

К сер. XIII в. в доминиканском ордене была создана сокращенная для литургического употребления редакция «И. л.» (для изучения деятельности Кирилла и Мефодия эта версия интереса не представляет). Между 1260 и 1267 гг. *Иаков из Варраце* включил данную редакцию в агиографический сб. «*Legenda aurea*» (Золотая легенда), в составе к-рого «И. л.» получила широкое распространение в католич. мире.

Изд.: MMFH. 1967. Т. 2. S. 122–132.
Лит.: *Georgiev E.* «Die italienische Legende». Sofia, 1939. (Studia hist.-philol. Serdicensia. Suppl. 4); *Vašica J.* «Slovo na perenesenie mostem prslavnago Klimenta», neboli Legenda chersonska // Acta Academiae Velehradensis. Olomouc, 1948. Kn. 19. S. 38–80; *Meyvaert P., Devos P.* Trois énigmes cyrillo-méthodiennes de la «Légende italique», résolues grâce à un document inédit // AnBoll. 1955. T. 73. P. 375–461; *idem.* Autour de Léon d'Ostie et de sa «Translatio s. Clementis»: («Légende italique» de ss. Cyrille et Methode) // Ibid. 1956. T. 74. P. 189–241; *idem.* La date de la première rédaction de la «Légende italique» // Cyrillo-Methodiana: Zur Frühgeschichte des Christentums bei den Slaven: 863–1963. Köln; Graz, 1964. S. 57–71; *Кодов X.* Гаудерих // КМЕ.

Т. 1. С. 473; *Берлиева С.* За кратката редакция на Италианска легенда и за един неин неизвестен препис // КМС. 1988. Кн. 5. С. 156–162; *она же.* Италианска легенда // КМЕ. Т. 3. С. 140–146; *она же.* Лъв Остийски // Там же. С. 562–564.

Б. Н. Флоря

ИТАМАР [лат. Ithamar, Itamar; древнеангл. Iðamar] († между 655 и 664), св. (пам. зап. 10 июня), еп. г. Дуробривы (Хрофес-Кестер, ныне Рочестер, Англия). Единственный источник сведений об И.—соч. *Беды Достопочтенного* «Церковная история народа англвов» (ок. 731). По данным Беды, И. был выходцем из обл. Кент, но «по учености и святости не уступал своим предшественникам», т. е. епископам *Иусту* и *Гонорию*, происходившим из Италии. Вероятно, И. получил образование в школе, организованной миссионерами для обучения клириков из местного населения. И. был возведен на кафедру после кончины еп. *Павлина* († 644) и стал 1-м англосаксом, рукоположенным во епископа в Британии. В 655 г. он рукоположил на архиепископскую кафедру Дурроверн (Кентербери) англосакса *Деуседита*. Об этом событии упоминается также в «Англосаксонской хронике» (рпк. Е), составители к-рой, по-видимому, использовали сочинение Беды Достопочтенного. И. упомянут среди свидетелей в грамоте, фиксирующей дарения кор. Вульфхере (659–675) мон-рю Питерборо (древнеангл. перевод грамоты под 656 г. включен в «Англосаксонскую хронику» (также рпк. Е)). Однако, по мнению исследователей, документ является подделкой XI в. Дата смерти И. неизвестна. Беда Достопочтенный сообщает, что архиеп. Деуседит († 664) после кончины И. рукоположил на Дуробривскую кафедру Дамиана, из чего можно заключить, что И. умер между 655 и 664 гг.

Имя Итамар (в синодальном переводе Свящ. Писания Ифамар) заимствовано из ВЗ — это имя младшего сына первосвящ. *Аарона*. Ни в Римской Церкви, ни у англосаксов не было принято при рукоположении брать ветхозаветные имена (как правило, давались имена христ. святых, в т. ч. апостолов и Римских пап), однако этот обычай засвидетельствован среди бриттского (валлийского) духовенства. Возможно, И. был знаком с бриттской традицией, хотя сведения о сотрудничестве между рим. миссионерами и бриттскими клириками отсутствуют.

По преданию, И. был похоронен в Дуробривах (его предшественник Павлин был погребен в кафедральном соборе св. Андрея). Свидетельств его почитания в англосакс. период нет; имя И. не встречается ни в раннесредневек. церковных календарях, ни в составленном в XI в. «Перечне мест упокоения английских святых». Единственное донормандское упоминание об И. содержится в обитуарии (*Liber Vitae*) мон-ря Нью-Минстер в Уинчестере (сер. XI в.; Lond. Brit. Lib. Stowe 944. Fol. 15v). Почитание И. стало распространяться с кон. XI в. и получило офиц. статус при Рочестерском еп. Иоанне (1125–1137). Сведения о почитании И. содержатся в «Чудесах св. Итамара» (*Miracula S. Ithamari*), составленных ок. 1140 г. Сочинение сохранилось в единственной рукописи кон. XII в. (*Cantabr. Corp. Christ.* 161). В состав «Чудес...» входит описание 19 случаев исцелений по молитве к святому, самое раннее из к-рых относится к 80-м гг. XI в., когда во время перестройки кафедрального собора в Рочестере при еп. Гундульфe (1076/77–1108) мощи И. были извлечены из гробницы и помещены в реликварий. После исцеления слепого монаха епископ велел установить реликварий в хоре собора. Согласно «Чудесам...», почитание И. вновь получило распространение после исцеления Рочестерского еп. Иоанна от глазной болезни. Ок. 1130 г. мощи святого были торжественно помещены в драгоценную раку, по распоряжению епископа были составлены гимн и литания святому, установлен день его памяти. Под 10 июня память И. указана в календаре августинского аббатства Леснес, находившегося на территории Рочестерского еп-ства (календарь датируется первыми десятилетиями XIII в.). Составитель «Чудес св. Итамара» сообщает, что при работе над сочинением не располагал никакими свидетельствами о жизни святого, однако в книжном каталоге (1202) б-ки кафедрального собора в Рочестере упоминалось о Житии И. (текст Жития до наст. времени не сохр.). Почитание И. не получило широкого распространения в Англии, хотя «Чудеса...» в сокращении были включены в сб. «Новая легенда Англии» (*Nova Legenda Angliae*) Дж. Капгрейва (XV в.; в основу сборника легла компиляция Иоанна из Тайнмута, XIV в.). В Англикан-

ской Церкви И. почитается как 1-й англичанин, ставший епископом. Ист.: *Beda. Hist. eccl.* III 14, 20; *The Miracles of St. Ithamar* / Ed. D. Bethell // *AnBoll.* 1971. Т. 89. P. 421–437; *Nova Legenda Anglie* / Ed. C. Horstman. Oxf. 1901. Vol. 2. P. 83–85. Лит.: *Boyle L. Itamaro* // *BiblSS.* Vol. 7. Col. 988–989; *Sharpe R. The Naming of Bishop Ithamar* // *EHR.* 2002. Vol. 117. N 473. P. 889–894; *Yarrow S. Saints and their Communities: Miracle Stories in 12th-Cent. England.* Oxf.; N. Y., 2006. P. 100–121.

З. Ю. Метлицкая

ИТИНЕРАРИЙ [лат. *itinerarium*, от лат. *iter* — путь, поездка, дорога], описание маршрутов (как правило, сухопутных) между различными пунктами с указанием промежуточных стоянок и часто расстояния между ними. В лат. христ. литературе И. называют путеводители по местам паломничества (Палестина, Рим, Сантьяго-де-Компостела и др.), а также путевые записки пилигримов. В Византии заметки паломников и описания св. мест получили название *проскинитариев*, в русской традиции к подобным сочинениям были близки хождения.

В древности. Тексты, сходные по форме с И., были известны на Ближ. Востоке (в Вавилонии, Ассирии, Хеттском гос-ве) уже в кон. III тыс. до Р. Х. (*Edzard.* 1980). Наиболее подробный из них (сохр. в 3 версиях) датируется нач. II тыс. до Р. Х.; в нем описано путешествие (возможно, военный поход) из Юж. Месопотамии в г. Эмар на верхнем Евфрате (ныне Талль-Маскана, близ г. Хaleb, Сирия) с указанием промежуточных пунктов и времени, потраченного на переход между ними (*Hallo W. W. The Road to Emar* // *J. of Cuneiform Studies.* Camb. (Mass.), 1964. Vol. 18. N 3. P. 57–88). К вавилонским И. типологически близко описание скитаний Израиля по пустыне в ВЗ (Числ 33. 1–49; см.: *Davies.* 1979).

В Др. Греции были широко распространены периплы (греч. *περίπλους* — плавание вокруг), в к-рых описаны морские маршруты и плавания с указанием стоянок и расстояния между ними, но сухопутные И. практически не известны. Имеются лишь косвенные сведения о существовании подобных текстов. Так, в войске царя *Александра Великого* (336–323 гг. до Р. Х.) специальным «счетчикам шагов» (*ἰσμετροῦται*) было поручено измерять расстояние между стоянками, а также описывать местность (рельеф, флору, фауну и т. д.). Записки «счетчиков

шагов» не сохранились, но известны по сообщениям позднейших античных географов (*Пьянков И. В.* Средняя Азия в античной географической традиции. М., 1997. С. 43–44). Для возникшего в эллинистическую эпоху жанра географического описания периегезы (περιήγησις — букв. «обведение вокруг») были характерны большая детализация, наличие исторических и мифологических экскурсов (напр., «Описание Эллады» Павсания и др.). Периегетические сочинения повлияли на записки средневековых паломников. Единственный известный сухопутный И. эпохи эллинизма — «Парфянские стоянки» (Σταθμοὶ Παρθικῶν) Исидора Харакского (I в. до Р. Х. — I в. по Р. Х.). В этом небольшом трактате (возможно, он был частью более обширного географического сочинения, написанного по заказу рим. имп. *Августа Октавиана* в связи с предполагаемым походом на Парфию его внука Гая Цезаря в 1 г. до Р. Х.) описаны главные дороги Парфянского гос-ва от Месопотамии до Арахосии (территория совр. Афганистана и Пакистана). Вероятно, Исидор пользовался парфянскими офиц. документами, т. к. он указывает расстояния в ближневост. схойнах (ок. 5,5–6 км), а не в греч. стадиях.

Поскольку в Др. Риме строительству дорог придавалось большое значение, уже в эпоху республики существовала практика описания путей и расстояний между пунктами. Эту задачу облегчали особые камни или колонны — милиарии; их устанавливали на дорогах через каждую тысячу шагов (рим. миля = ок. 1,5 км). В надписи из Поллы (Кампания, Италия; кон. II в. до Р. Х.), прославляется претор, построивший дорогу от Капуи до Региа (ныне Реджо-ди-Калабрия), и обозначены расстояния между ее основными пунктами (CIL. T. 1. Pt. 2. N 638). В период принципата в связи с увеличением территории Римского гос-ва, ростом бюрократического аппарата и учреждением гос. курьерской службы (cursus publicus) возросла необходимость упорядочить географические знания об империи. Имп. Август Октавиан поручил зятю Марку Випсанию Агриппе описать владения Римской империи. Результаты этой работы были выставлены в портике Випсании в Риме в виде эпитафических надписей (commentarii)



Милиарий
из г. Санкт-Маргаретен,
Австрия. 201 г. по Р. Х.

и, возможно, карты мира (*Sakway.* 2001. P. 28–29; аргументы против существования т. н. карты Агриппы см.: *Brodersen.* 1995. S. 275–278). В заметках Агриппы приведены сведения о размерах рим. провинций, протяженности побережья, крупнейших реках, горных системах, городах, однако об описании дорог данных нет.

К I–IV вв. относятся неск. эпиграфических И., находившихся чаще всего на дорожных указателях. В термальных источниках Викарелло на берегу оз. Браччано близ Рима (в древности источники были известны как Аполлоновы воды (Aquaе Apollinares)) были найдены 4 серебряных кубка цилиндрической формы (высотой от 9,5 до 15,3 см; в наст. время хранятся в Национальном музее в Риме), к-рые, вероятно, бросали в воду с вотивными целями. На

кубках представлен (с незначительными вариациями) маршрут от Гадеса (ныне Кадис, Испания) до Рима с указанием более 100 промежуточных пунктов и расстояний между ними (в рим. милях) (CIL. T. 11. N 3281–3284). Перечни названий на всех кубках записаны в 4 столбца и отделены друг от друга изображением коринфских пилястр. Оформление и форма кубков дали основание предположить, что надписи были скопированы с несохранившегося дорожного указателя, стоявшего в Гадее, к-рый в античности считался крайней зап. точкой ойкумены. Предлагались различные варианты датировки кубков — от I в. до Р. Х. до IV в. по Р. Х., наиболее убедительной считается датировка временем правления имп. Августа или имп. *Домитиана* (*Sakway.* 2001. P. 54–55). В надписях на кубках встречается самый ранний из известных случаев употребления слова «итинерарий» (на 3 кубках из 4, в формах itinerarium и itinerare). Известно также о нескольких более кратких И. на фрагментах дорожных указателей, обнаруженных в Валенсии (Испания) (CIL. T. 2. N 6239; утрачен), в Отёне (Франция) (CIL. T. 13. N 2681a, b, c), в Тонгерене (Нидерланды) (CIL. T. 13. N 9158) и в окрестностях Юнглинстера (Люксембург) (CIL. T. 13. N 4085). На территории Вост. Римской империи аналогичный памятник был обнаружен в 1993 г. на месте древнего г. Патара (юж. побережье иля Анталья, Турция). На основании 53 найденных фрагментов реконструирован прямоугольный каменный монумент (2,35×1,6×5,5 м), на 3 плоскостях к-рого имелись надписи на греч. языке (SEG. T. 44. N 1205): на фронтальной стороне — прославленные рим. имп. *Клавдия*, на боковых — сообщение о том, как имп. Клавдий

поручил Квинту Веранию, 1-му наместнику Ликии, провести ревизию дорог в провинции; ее результаты представлены в виде

Прорись текста на кубке
из Викарелло

3 маршрутов, начинавшихся в Патаре. Расстояния между пунктами указаны не в рим. милях, а в греч. стадиях. Вероятно,



этот памятник был поставлен в честь образования рим. пров. Ликия в 45 г. по Р. Х., и изначально его венчала конная статуя имп. Клавдия (*Salway*. 2001. P. 56–58).

И. мог быть выполнен не только в виде перечня названий, но и как графическая схема (*itineraria picta*). Так, на куске обнаруженного в 1922 г. при раскопках в *Дура-Европос* пергамента (сер. III в. по Р. Х.), к-рый, возможно, использовался как деталь щита рим. легионера, схематично изображен маршрут вокруг Понта Эвксинского (Чёрного м.) с сопроводительными надписями на греч. языке (предположительно сохр. лишь часть намного более масштабного плана — *Brodersen*. 2001. P. 15–16; *Подосинов*. 2002. С. 77–99).

К IV в. относятся первые упоминания об И. в письменных источниках. Так, рим. военный теоретик Вегетий в трактате «Краткое изложение военного дела» (кон. IV в.) отмечал, что полководец должен располагать планами (*itineraria*) тех местностей, где идут военные действия (*Flavii Vegeti Renati*. *Epitoma rei militaris*. III 6 / Ed. C. Laug. Lipsiae, 1885². P. 75–80). Свт. *Амвросий*, еп. Медиолана (ныне Милан), в «Изъяснении 118-го псалма» (ок. 389) использует для толкования стиха «Укажи мне, Господи, путь уставов Твоих, и я буду держаться его до конца» (Пс 118. 33) образ воина, получающего от военачальника указания, куда идти (*itinerarium ab imperatore accipit* — *Ambros. Mediol.* In Ps. 118. V 2). В жизнеописании рим. имп. Александра Севера (222–235) в составе сб. «Писатели истории Августов» (IV в.) утверждается, что император перед началом военной кампании издавал эдикт с указанием времени ее начала (*itinerarium dies*), предполагаемым маршрутом и перечислением стоянок (*Scr. hist.* Aug. Alex. Sever. XLV 2). Однако неясно, является ли этот фрагмент описанием реально существовавшей практики (*Salway*. 2001. P. 36–38).

В эпоху поздней Римской империи в связи с децентрализацией управления и возникновением новых важных адм. центров (Медиолан, Равенна, Никомидия, К-поль) необходимость в дорожных справочниках стала особенно острой. По-видимому, на рубеже III и IV вв. был составлен обширный «Итинерарий провинций императора Антонина» (*Imperatoris Itinerarium provinciarum*

Antonini Augusti). Он сохранился в 25 рукописях VII–XVII вв., чаще всего вместе с дополняющим его периплом — «Морским итинерарием императора Антонина» (*Imperatoris Antonini Augusti itinerarium maritimum*) (*Löhberg*. 2006). В «Итинерарии провинций императора Антонина» представлены более 220 маршрутов в 17 региональных разделах (некоторые из них озаглавлены, напр. «*Iter Britannicum*»), к-рые охватывают почти всю территорию Римской империи того времени, при этом материал по зап. части империи представлен более подробно, чем по восточной (*Salway*. 2001. P. 39–43). Информация ограничивается перечислением пунктов каждого маршрута и расстоянием между пунктами. Согласно последним исследованиям, в основе сборника, созданного ок. 300 г., лежит много разнородных источников, в т. ч. более ранние дорожные описания и отчеты чиновников, совершавших поездки по официальным делам (*Arnaud P.* *L'itinéraire d'Antonin: Un témoin de la littérature itinéraire du Bas-Empire // Geographia Antiqua*. Firenze, 1993. Vol. 2. P. 33–50). Уникальный пример подобного отчета сохранился в составе папирусного архива юриста Феофана из г. Гермополь Великий (ныне Эль-Ашмунейн) в Ср. Египте (*Manchester. John Rylands Library*. P 627–628) — это описание поездки ок. 320 г. в Антиохию и обратно. Отчет написан на греч. языке, но расстояния между пунктами даются в рим. милях (во мн. случаях они совпадают с данными «Итинерария провинций императора Антонина»).

С традицией позднерим. И. тесно связана Певтингерова карта (*Tabula Peutingeriana*) — пергаменный свиток, который состоит из 11 сшитых вместе фрагментов (12-й фрагмент, изображавший Пиренейский п-ов и Британские о-ва, по-видимому, утерян) длиной ок. 6,75 м и шириной 34 см. На карте изображено более 500 городов и ок. 3,5 тыс. др. пунктов, расположенных гл. обр. вдоль рим. дорог, речных путей и морских побережий. На территории Римской империи между отдельными дорожными станциями в большинстве случаев указано расстояние в рим. милях. Сохранившийся экземпляр карты датируется XIII в., скорее всего это копия с позднеантичного образца (*Levi A. C., Levi M. A.* 1967; *Подосинов*. 2002. С. 287–378; согласно

др. гипотезе, оригинал карты был составлен в каролингскую эпоху на основе древнеримских источников — *Albu E.* *Imperial Geography and the Medieval Peutinger Map // Imago Mundi: The intern. J. for the History of Cartography*. L., 2005. Vol. 57. N 2. P. 136–148). Сходный по содержанию сборник И. (или созданная на его основе карта), вероятно, был использован и в «Космографии» Равеннского Анонима (VII–VIII вв.), однако там географические названия приведены без упоминания соединявших их путей и расстояния между ними (*Itineraria Romana*. 1990; см. также: *Dillemann L.* *La Cosmographie du Ravennate*. Brux., 1997; *Подосинов*. 2002. С. 161–286).

В поздней античности термин «итинерарий» мог использоваться и применительно к лит. сочинениям. Напр., «Итинерарий Александра» (*Itinerarium Alexandri*), рассказ о завоеваниях Александра Великого, был написан анонимным автором ок. 340 г. и посвящен имп. *Констанцию II*, к-рый готовил поход против персов. Основными источниками для «Итинерария Александра» послужили, по-видимому, «Анабасис» Арриана и «Роман об Александре» Псевдо-Каллисфена (*Tabacco R.* *Itinerarium Alexandri: Testo, apparato crit., introd., trad. e comment.* Firenze, 2000). Вероятно, в позднеантичную эпоху бытовали и др. тексты, описывавшие вост. поход Александра в форме И. (не сохр.). Один из них в 1-й пол. IV в. был использован в греч. географическом трактате, известном в лат. переводе VI в. — «Описание всего мира и народов» (*Expositio totius mundi et gentium / Introd., texte crit., trad., not. et comment.* J. Rougé. P. 1966. (SC; 124) (рус. пер.: Анонимный географический трактат «Полное описание вселенной и народов» / Пер., примеч. и указ.: С. В. Полякова, И. В. Феленковская // ВВ. 1956. Т. 8. С. 277–305)). Др. версия того же И. после некоего сокращения и редактирования с т. зр. христ. веры — краткий «Дорожник от райского Эдема до страны ромеев» (*Ὀδοποιία ἀπὸ Ἐδέμ τοῦ παραδείσου ἄχρι τῶν Ῥωμαίων*), известный по 4 греч. спискам кон. XII–XVII вв. и груз. переводу. В «Дорожнике...» перечислены страны и города от земного рая, к-рый составил поместил на крайний восток мира, до Рима и далее до Галлии (или Гадеса). Расстояния указаны

в «перегонах» (δοῦσι), равных, по утверждению автора, 60 рим. милям.

Христианские И. по Св. земле. IV–IX вв. С распространением христианства возникла практика паломничества в Палестину. Так, Евсевий Кесарийский в «Церковной истории» упоминает поездку свт. Мелитона Сардийского (II в.) в те места, «где Писание было проповедано и исполнено» (Euseb. Hist. eccl. IV 26. 13). О посещении Палестины говорил в защитительной речи сщмч. Плуний (сер. III в.; Μαρτύριον τοῦ ἁγίου Πλουίου. 4. 18 // Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. R. Knopf, G. Krüger. Tüb., 1965⁴. S. 47). В IV в., после прекращения гонений на христиан в Римской империи, когда имп. равноап. Константином I Великим и св. равноап. Еленой была осуществлена обширная программа по восстановлению и благоустройству мест, связанных с земной жизнью Спасителя и Его спутников (см. ст. Иерусалим), паломничества на Св. землю принимают массовый характер.

Самым ранним примером описания паломнической поездки на Св. землю, к-рая состоялась, по-видимому, в 333 г., является Бурдигальский итинерарий (Itinerarium Burdigalense). В этом небольшом трактате композиционно выделяются 3 раздела: в 1-м описан путь из г. Бурдигала (ныне Бордо) в К-поль и далее в Иерусалим (фактически это 2 отдельных И.); во 2-м разделе дано описание Св. земли; в 3-м рассказывается об обратном пути из Иерусалима до Кесарии и затем от Ираклии Понтийской (ныне Эрегли, Турция) до Медиолана. Первый и 3-й разделы Бурдигальского итинерария, автор к-рого, вероятно, также пользовался данными гос. курьерской службы (cursus publicus), по форме близки к «Итинерарию провинций императора Антонина» и запискам Феофана из Гермополя Великого. Это обстоятельство, а также тот факт, что посещение Иерусалима не было приурочено к Пасхе или к иному празднику, позволили англ. исследователю Б. Солуэю предположить, что автор Бурдигальского итинерария поехал в К-поль по гос. делу и лишь позднее решил воспользоваться случаем и посетить Палестину (Salway. 2001. P. 35–36). Первый и 3-й разделы Бурдигальского итинерария представляют собой перечень географических пунктов с указанием расстояния между ними (на

территории Галлии в лигах, дальше в рим. милях), в редких случаях внимание обращается на достопримечательности, к-рые были связаны с политической историей (гробницы Ганнибала и Еврипида, места рождения Аполлония Тианского и Александра Великого — Itiner. Burdigal. 572, 604, 578, 606) или с библейскими событиями (Тарс, где род. ап. Павел; Сарепта близ Сидона, где прор. Илия укрывался у вдовы — Ibid. 579, 585). В центральном разделе Бурдигальского итинерария, в к-ром описывается Св. земля — Иерусалим с окрестностями, Иерихон, долина р. Иордан и Мёртвое м., Вифлеем, Хеврон и др. (Ibid. 585–599), нет указаний на почтовые станции (mansio, mutatio), т. е. паломник, вероятно, путешествовал по Палестине самостоятельно. В этом разделе рассказ становится более подробным, заметны нек-рые стилистические параллели с «Ономастиком» Евсевия Кесарийского (ок. 326–331), однако прямое заимствование маловероятно, т. к. этот трактат был переведен на латынь блж. Иеронимом Стридонским ок. 390 г., а свидетельство того, что паломник из Бурдигалы знал греч. язык, нет (Elsner. 2000).

Более богатый материал по исторической топографии Св. земли, истории христ. богослужения и раннего монашества содержится в сочинении Эгерии, путешествовавшей по Ближ. Востоку в кон. IV в. (наиболее вероятная дата — 383). «Итинерарий Эгерии» (Itinerarium Egeriae) написан в форме писем, вероятно, к сестрам по религ. общине (Eger. Itiner. 3. 8; 26. 4; 46. 1). Текст «Итинерария Эгерии» сохранился не полностью, однако содержание утраченных частей известно в пересказе средневеков. авторов Валерия Бергиденского (2-я пол. VII в.) и Петра Диакона из Монте-Кассино (1-я пол. XII в.). Родину Эгерии можно определить лишь приблизительно — это или Юж. Галлия, или Галлеция (ныне Галисия, Сев.-Зап. Испания). Нет единого мнения и относительно происхождения Эгерии: по мнению нек-рых исследователей, она принадлежала к аристократическому роду, возможно, приходилась родственницей имп. Феодосию I Великому (379–395), уроженцу Испании. Более вероятно, однако, что паломница была незнатного происхождения: она путешествовала не в экипаже, а верхом на осле или пешком,

не снимала жиле, а пользовалась гостеприимством монахов и т. д. (Dietz. 2005. P. 46–52). Кроме того, латынь Эгерии близка к разговорной речи, в сочинении встречаются ошибки, приводятся греч. и сир. слова в лат. транслитерации. Паломничество Эгерии было весьма продолжительным (вероятно, она провела на Ближ. Востоке 3 года), путешественница посетила не только Палестину, но и Египет (Александрию, Фиваиду, Пелусий), Синайский п-ов, Идумею, гору Нево, Эдессу и Харран в Сев. Месопотамии, Антиохию, Тарс, К-поль. Особый интерес в «Итинерарии Эгерии» представляет подробное описание богослужений и религиозных церемоний в Иерусалиме, в т. ч. во время Страстной седмицы и Пасхи (Eger. Itiner. 24–49).

По форме была близка к И. написанная в кон. IV в. анонимная «История монахов» — рассказ о поездке по местам аскетических подвигов егип. христ. подвижников. С IV–V вв. создавались своеобразные справочники по Св. земле, служившие и путеводителями для паломников, и пособиями по экзегетике Свящ. Писания. Примером сочинения такого рода стал «Ономастикон» (или «О географических названиях в Божественном писании» — Ὀνομαστικόν, или Περὶ τῶν τοῦ κῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θεῖᾳ γραφῇ; CPG, N 3466) Евсевия Кесарийского и его лат. перевод «Книга о расположении и названиях еврейских местностей» (Liber de situ et nominibus locorum Hebraicorum), сделанный в кон. IV в. блж. Иеронимом Стридонским. В этих произведениях географические названия были даны по алфавиту и по порядку упоминания в Библии, приводилась нек-рая топографическая информация, указывалось расстояние между пунктами. Существовали также описания св. мест, где информация была организована по географическому признаку, напр., «Письмо епископа Евхерия пресвитеру Фавсту о расположении Иерусалима» (Ps.-Eucherii De situ Hierusolimae // Itineraria et alia geographica. 1965. Vol. 1. P. 236–243; CPL, N 2326), известное по 3 рукописям VIII–XIII вв. Традиционно автора отождествляли со свт. Евхерием, еп. Лугдунским († ок. 450). В кон. XIX в. эта атрибуция была поставлена под сомнение, но в нек-рых новейших исследованиях представлены аргументы в пользу датировки «Письма...» сер. V в.

и авторства Евхерия Лугдунского (O'Loughlin. 2007. P. 216–222). В этом случае адресата «Письма...» возможно отождествить со свт. Фавстом, еп. Рейским (Регийским). Автор «Письма...» лично не бывал в Палестине (на это указывает большое число ошибок и сбивчивость изложения) и использовал информацию из письменных источников, гл. обр. из «Книги о расположении и названиях еврейских местностей» блж. Иеронима Стридонского и трактата «Об уничтожении города Иерусалима» Псевдо-Егесиппа (кон. IV в.). Помимо достаточно подробного описания Иерусалима и окрестностей в «Письме...» приведены краткие сведения о Вифлееме, Иерихоне, долине Иордана и Хевроне.

В 1-й пол. VI в. (возможно ок. 530) был создан «Бревиарий об Иерусалиме» (Breviarium de Hierosolyma // Itineraria et alia geographica. 1965. Vol. 1. P. 107–112; CPL, N 2327). В этом кратком тексте, составленном в форме путеводителя для паломника, описаны Иерусалим и его ближайшие окрестности: базилика Константина, Голгофа, Сион, Гефсимания, Елеонская гора, долина потока Кедрон и др. Большой интерес представляет перечисление реликвий, хранившихся в храмах Иерусалима. Трактат «О расположении Святой земли» (Theodosii De situ Terrae sanctae // Itineraria et alia geographica. 1965. Vol. 1. P. 114–125; CPL, N 2328) (1-я пол. VI в.) по форме был ближе к путеводителю, чем к запискам паломника, однако, без сомнения, автор (в нек-рых рукописях им назван архидиакон (или диакон) Феодосий (неизвестное по др. источникам лицо), вероятно, уроженец Сев. Африки, т. к. всех ариан он называл вандалами) лично посещал многие, если не все описанные им места. Он пользовался и письменными источниками, в т. ч. несохранившимися И. и описаниями св. мест (возможно, также картой Св. земли, близкой к сохранившейся мозаичной карте из Мадабы — Tsafir Y. The Maps used by Theodosius: On the Pilgrim Maps of the Holy Land and Jerusalem in the 6th Cent. C. E. // DOP. 1986. Vol. 40. P. 129–145). В трактате Феодосия дается описание 5 маршрутов из Иерусалима в разные части Палестины: в Иерихон и долину Иордана; в Самарию и к Галилейскому м.; на юго-запад — к Аскалону, Газе и Ветилуе; в Назарет на г. Фавор;

на юг — к Мамврийскому дубу и Хеврону (расстояние между пунктами указано в рим. милях), рассказывает об Иерусалиме и его окрестностях (также указаны расстояния между памятниками). В заключительной части трактата приведены описания нескольких не связанных друг с другом маршрутов по Ближ. Востоку (по Финикии, М. Азии, Месопотамии и др.), основные, вероятно, на путешествиях Феодосия или на сведениях из известных ему письменных источников. Ок. 570 г. на Св. земле вместе со спутниками побывал анонимный паломник из Плаценции (совр. Пьяченца), написавший после путешествия И. по Св. земле (ранее автора ошибочно называли Антонином из Плаценции, т. к. в начале сочинения он обращался с молитвой к мч. Антонию, — Anon. Placent. Itinerarium) (см. Пьяченцы Паломник). И. известен в 2 редакциях — краткой и пространной, обе редакции сохранили следы позднейшей, неавторской правки. Аноним и его спутники из К-поля (более ранние этапы пути не описаны) морем через Кипр и Сирию прибыли в Палестину. Осмотрев св. места Галилеи, долину Иордана, Иерусалим с окрестностями, Вифлеем и Хеврон, они отправились на Синайский п-ов и в Египет (посетили Александрию и Мемфис). Затем автор, по-видимому, вернулся в Иерусалим, откуда поехал на север: в Сирию (Дамаск, Антиохию) и Сев. Месопотамию (Харран). Обратный путь не описан, однако известно, что И. был составлен им уже по возвращении в Плаценцию (вероятно, на основе дневниковых записей). Сочинение отличается богатством деталей. Паломник живо интересовался не только местами, связанными с библейской историей, христ. реликвиями, особенностями богослужения в тех странах, к-рые он посетил, но и природными достопримечательностями, обычаями чужеземных народов, экзотическими флорой и фауной.

В кон. VII в. св. Адамнан (Адомнан), 9-й аббат ирл. мон-ря Иона (679–704), написал трактат в 3 книгах «О святых местах» (Adamn. De locis sanctis; CPL, N 2332). По словам Адамнана, в основе его повествования лежали рассказы некоего галльского еп. Аркульфа, к-рый совершил паломничество в Св. землю (ок. 680), а затем, возвращаясь домой, потер-

пел кораблекрушение у сев.-зап. берегов Британии. Адамнан описывает, как Аркульф посетил Иерусалим (где прожил 9 месяцев), др. святыни Палестины (Вифлеем, Хеврон, Иерихон, Галилейское м.), затем Дамаск, Тир, Александрию, о-в Крит, К-поль, о-в Сицилия и Рим. При работе над сочинением автор пользовался и письменными источниками: «Книгой о расположении и названиях еврейских местностей» блж. Иеронима Стридонского, «Письмом епископа Евхерия пресвитеру Фавсту о расположении Иерусалима», трактатом «Об уничтожении города Иерусалима» Псевдо-Егесиппа, а также Свящ. Писанием и творениями отцов Церкви. Более того, во мн. случаях Адамнан приводит, ссылаясь на рассказ Аркульфа, сведения из «Письма епископа Евхерия...». Учитывая ряд противоречий в описании путешествия Аркульфа и отсутствие упоминаний о нем в независимых от Адамнана источниках (неизвестна даже кафедра, к-рую занимал Аркульф), нек-рые исследователи поставили под сомнение сам факт существования этого епископа (O'Loughlin. 2007. P. 50–63). Но даже в этом случае очевидно, что аббат мон-ря Иона располагал какими-то сравнительно новыми источниками, т. к. в своем сочинении он приводит интересные, хотя и не вполне достоверные сведения о ситуации в Палестине в первые десятилетия после араб. завоевания. Впервые в текст описания паломничества были включены планы неск. храмов: комплекса храма Гроба Господня, базилики Св. Сиона, храма Вознесения на Елеонской горе и церкви в Сихеме у колодца Иакова. Свой труд Адамнан задумывал прежде всего как пособие для толкования Свящ. Писания и разрешения «загадок» библейского текста. Ок. 702–703 гг. на основе сочинения Адамнана (оно было известно в англосакс. среде, поскольку ок. 698 автор приподнес его в дар кор. Нортумбрии Альдфриту) Беда Достопочтенный создал свою версию трактата «О святых местах» (Baedae et Petri Diaconi De locis sanctis // Itineraria et alia geographica. 1965. Vol. 1. P. 247–280; CPL, N 2333). Беда Достопочтенный существенно сократил сочинение Адамнана и привлек дополнительный материал из творений блж. Иеронима Стридонского, Псевдо-Егесиппа, а также из «Письма епископа Евхерия...».

Позднее фрагменты трактата были включены в «Церковную историю англо-в» (*Beda. Hist. Angl. V 16–17*). Как и Адамнан, Беда Достопочтенный писал, вероятно, прежде всего пособие для правильного понимания и толкования Библии.

В 723 г. св. *Виллибальд* с 2 спутниками отправился из Рима в Палестину через Юж. Италию, Сицилию, М. Азию, Кипр и Сирию. На Св. земле Виллибальд провел ок. 3 лет (724–727). На обратном пути он посетил К-поль, где прожил почти 2 года (727–729). На основе рассказов Виллибальда мон. Хугебурка (или Хунеберка; соотечественница и, возможно, родственница святого) из мон-ря Хайденхайм в 778 г. составила *Житие святого*, известное также как «*Hodoerogon*» (греч. — путевые заметки; [*Hugeburc (Huneberc) von Heidenheim*]. *Vita Wynnealdi Abbatis Heidenheimensis* / Ed. O. Holder-Egger // *MGH. SS. T. 15. Pt. 1. P. 106–117*; *BHL, N 8931*), где содержатся интересные сведения о топографии Палестины и положении христиан после араб. завоевания. Очевидно, что в раннем средневековье существовало значительно больше описаний Св. земли, чем известно в наст. время. Так, сохранился лишь небольшой фрагмент (1 лист из испан. ркп. X в.) от «*Описания Святой земли*» (*Descriptio Terrae Sanctae*; *CPL, N 2331*) некоего пресв. Иакинфа (Гиацинта), о к-ром больше ничего не известно. Сохранившийся фрагмент посвящен Вифлеему и храму Гроба Господня и, судя по всему, написан в сер. VIII в. (*Garcia Villada Z. Descripción desconocidas de Tierra Santa en códices Españoles. 2: Descripción des presbitero Jacinto // Estudios Eclesiásticos. Madrid, 1925. T. 4. N 15. P. 322–324*).

Ок. 870 г. паломничество на Ближ. Восток совершил франк. монах *Бернард* с 2 спутниками, по возвращении на родину он написал «*Итинерарий*» (*Itinerarium Bernardi Monachi Franci* // *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terra Sanctae bellis sacris anterior. 1879. Vol. 1. P. 309–320*). Сведений о Бернарде сохранилось мало, на основании того, что в заключительной части своего сочинения он упоминает о бретонцах, предполагают, что он жил на западе Франции. Бернарду был известен трактат «*О святых местах*» *Беды Достопочтенного*, однако в «*Итинерарии*» он основывался гл. обр. на

собственных впечатлениях, а также на рассказах встречавшихся ему людей. Из Рима *Бернард* и его спутники проследовали по Юж. Италии до Таранто (начало путешествия не описано), а оттуда морем — в Александрию (*Бернард* одним из первых упомянул о краже венецианскими купцами мошей ап. *Марка* из Александрии). Затем через Вавилон Египетский, Пелусий и Газу паломники прибыли в Иерусалим. В Палестине помимо Иерусалима и его окрестностей *Бернард* и его спутники посетили Вифлеем и долину р. Иордан. Описания св. мест в «*Итинерарии*» мон. *Бернарда* краткие, но содержат ряд примечательных деталей (напр., одно из наиболее ранних упоминаний о сошествии благодатного огня). Интерес представляют также рассказы о таможене в Египте, практике обмена денег и т. д.

Кон. XI–XIII в. После 1-го крестового похода (1096–1099) и образования *Иерусалимского королевства* паломничества на Св. землю стали более частыми. Составленные в этот период путеводители по св. местам отразили изменившуюся военно-политическую и церковную обстановку на Ближ. Востоке. Сложно датировать анонимный трактат «*О том, как расположен град Иерусалимский*» (*Qualiter sita est civitas Hierosolymitana* // *Ibid. P. 347–349*). Ранее считалось, что трактат был написан в кон. X в., но упоминание о муж. бенедиктинском монастыре с ц. св. Марии Латинской к югу от храма Гроба Господня (строительство ц. св. Марии Латинской связывается с правлением халифа аль-Мустансира (1036–1094)) свидетельствует в пользу более поздней датировки (ок. 1095–1105). По-видимому, при работе над трактатом автор не использовал никаких письменных источников, опираясь только на личные наблюдения. Сочинение сохранилось в рукописи XII в. Ок. 1137 г. *Петр* Диакон, библиотекарь мон-ря Монте-Кассино, написал трактат «*О святых местах*» (*Petr. Diac. De loc. sanct.*). Автор не бывал в Палестине и, рассказывая о св. местах, основывался на письменных источниках, прежде всего на одноименном трактате *Беды Достопочтенного* и «*Итинерарии Эгерии*». Последнее обстоятельство особенно важно, т. к. *Петр* Диакон, по-видимому, располагал полным списком сочинения Эгерии, часть которого впосл. была утрачена.

В средневек. Зап. Европе особой популярностью пользовался трактат, написанный в сер. XII в. *Рорго Фретеллом*, каноником (возможно, архидиаконом) ц. Пресв. Богородицы в Назарете. Трактат сохранился в 2 редакциях (вероятно, обе авторские): 1-я редакция, озаглавленная «*Описание святых мест*» (*Descriptio de locis sanctis*; ок. 1137), имеет посвящение *Генриху* (*Йиндржиху*) *Здику*, еп. Оломоуца (1126–1150), к-рый посетил Св. землю в 1123 и 1137–1138 гг.; 2-я редакция — «*О святых местах земли Иерусалимской*» (*De locis sanctis Terre Jerusalem*; ок. 1148) посвящена «*графу Р.*», вероятно *Раймунду V*, гр. Тулузскому (1148–1194). В 60-х гг. XIV в. 2-я редакция трактата *Рорго Фретелла* подверглась переработке в Римской курии и под заглавием «*Книга святых мест земли Иерусалимской*» (*Fretellus Archidiaconus. Liber Locorum Sanctorum Terre Jerusalem* // *Itinera Hierosolymitana cruce-signatorum. 1978–1984. Vol. 2. P. 122–152*) стала офиц. папским И. по Св. земле. Известно более 110 списков сочинения *Фретелла*, созданных между XII и XVII вв. Помимо личных впечатлений *Фретелл* изложил в трактате сведения, почерпнутые им из Свящ. Писания, «*Книги о расположении и названиях еврейских местностей*» блж. *Иеронима Стридонского*, а также, вероятно, из небольшого трактата «*О расстоянии между местами Святой земли*» (*Eugesippi Tractatus de distantii locorum Terrae Sanctae* // *PG. 133. Col. 991–1004*), автором к-рого в одной из рукописей назван некий *Евгесипп* (неизвестное лицо, вероятно, вымышленное; датировка трактата затруднительна, скорее всего он был написан до эпохи крестовых походов — *Boeren. 1980*).

Описания святых Иерусалима или всей Палестины нередко включали в исторические сочинения. Напр., в 2 наиболее древних списках хроник 1-го крестового похода «*Деяния франков и прочих паломников в Иерусалим*» в конце приложено краткое анонимное описание Иерусалима, основанное отчасти на сочинении *Беды Достопочтенного*, отчасти, вероятно, на личном опыте автора (*Gesta Francorum et aliorum Hierosolimitanorum* / Ed. R. Hill. *Oxf. 1962. P. 98–101*). Хотя во мн. сочинениях, посвященных крестовым походам, присутствуют элементы И.

обычно это название к таким сочинениям не применялось. Исключением был «*Итинерарий паломников и деяния короля Ричарда*» (*Itinera-gium peregrinorum et Gesta Regis Ricardi* / Ed. W. Stubbs. L., 1864. (*Chronicles and Memorials of the Reign of Richard I*; 1)) — описание 3-го крестового похода, составленное между 1216 и 1222 гг. *Ричардом*, каноником приората августинских регулярных каноников в Лондоне.

Сохранилось значительное число записей паломников, побывавших на Св. земле в XII–XIII вв. Так, в 1102–1103 гг. Палестину посетил англосакс *Сеульф* (*Зевульф*), чье «*Правдивое известие о расположении Иерусалима*» (*Saewulfus. Certa relatio de situ Ierusalem* // *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum. 1978–1984. Vol. 2. P. 1–33* (рус. пер.: Путешествие *Зевульфа* в Св. Землю, 1102–1103 гг. // ППС. 1885. Т. 3. Вып. 3(9). Прил. 5)) сохранилось в рукописи XII в. *Сеульф* не сообщил о себе никаких сведений, но его традиционно отождествляли с упомянутым в «*Деяниях английских епископов*» *Уильяма* из *Малмбери* англосакс. купцом, который на склоне лет стал монахом (*William of Malmesbury. Gesta pontificum Anglorum* / Ed. R. M. Thomson, M. Winterbottom. *Oxf.*, 2007. Vol. 1. P. 434–436). Краткий рассказ *Сеульфа* интересен тем, что основан исключительно на личных впечатлениях автора и на услышанных им рассказах. Отплыв из *Бари*, *Сеульф* побывал на островах *Эгейского м.*, на о-ве *Кипр* и прибыл в *Яффу*. На Св. земле, несмотря на то, что там пребывание, он посетил Иерусалим и его окрестности, *Вифлеем* и, возможно, *Хеврон*, *Назарет*, гору *Фавор* и *Галилейское м.* Паломник интересовался не только христ. святынями (напр., он первым упомянул о столе, за к-рым проходила *Тайная вечеря* и к-рый якобы хранился на *Сионе*), но и памятниками, связанными с античной историей (напр., сообщил о некогда стоявшем на о-ве *Родос* колоссе). На обратном пути *Сеульф*, вероятно, посетил *К-поль* (его рассказ об обратном пути завершается прибытием в *Ираклию Фракийскую*).

Между 1149 и 1153 гг. паломничество на Св. землю совершил исландец *Никюлас* († 1159). После того как он вернулся на родину и стал аббатом исл. мон-ря *Тверу*, или *Мун-*

катверу (основан в 1155), его рассказ о путешествии был записан на исл. языке под его диктовку, по-видимому, кем-то из монахов (*Nicolaus Saemundarson abbas Islandicus. Iter ad loca Sancta* // *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum. 1978–1984. Vol. 2. P. 210–224* (рус. пер.: Древнескандинавские итинерарии. 2001. С. 369–415)). И., составленный для паломников, к-рые направлялись в Рим или на Св. землю, демонстрирует широкий круг интересов исл. путешественника. *Никюлас* счел нужным описать весь свой путь — от *Норвегии* до *Палестины* и обратно (с указанием продолжительности переходов), в неск. случаях он сообщил о др. возможных маршрутах. В своем путеводителе исл. аббат рассказал о христ. памятниках и святынях и о др. рода достопримечательностях, к-рые могли представлять интерес для исландцев и были известны им из легенд: в *Германии* — о предполагаемом месторасположении *Гни-тахейда*, где *Сигурд* убил дракона *Фафнира*, на территории совр. *Швейцарии* — о городе, разрушенном сыновьями викинга *Рагнара Кожаные Штаны*, описывал чужеземные языки и обычаи, природные явления (напр., упомянул о вулканах *Сицилии*, сравнив их с исландскими). *Никюлас* дал подробное описание христ. храмов и др. памятников в *Риме*, а его рассказ о Св. земле, напротив, лаконичен, хотя и содержит интересные подробности: об обретении мощей *Иоанна Предтечи* в *Самарии*, к-рую паломник назвал «*замок св. Иоанна*», об отпечатках крови *Иисуса Христа* на камнях *Голгофы*, о часовне на берегу *Иордана*, где *Христос*, по преданию, раздевался перед *Крещением*. В XII–XIII вв. в *Скандинавии* были созданы еще неск. И. с описанием паломнических маршрутов на Св. землю (см.: Древнескандинавские итинерарии. 2001. С. 416–436), но все они по объему и количеству деталей уступают сочинению исл. аббата.

Краткое «*Описание Святой земли*», сохранившееся в рукописи XII в., составил посетивший Св. землю до 1165 г. итал. монах *Белард Асколийский* (*Belardus de Esculo. Descriptio Terrae Sanctae* // *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum. 1978–1984. Vol. 2. P. 43–49*). В большинстве случаев автор ограничился перечислением географических пунктов и

важнейших христ. святынь, однако его И. помогает уточнить некоторые детали архитектурной истории *Палестины* в эпоху крестовых походов. В 60-х гг. XII в. с паломническими целями побывал в *Палестине* нем. пресв. *Иоанн Вюрцбургский*. По возвращении домой (ок. 1165) он составил «*Описание Святой земли*» (*Iohannes Wirzburgensis. Descriptio Terrae Sanctae* // *Ibid. P. 228–293*). Паломнические маршруты *Иоанна Вюрцбургского* проходили от *Галилеи* до *Синайского п-ова*, путешественник обращал внимание как на христ. памятники и реликвии, так и на политическую ситуацию на *Ближ. Востоке*, культуру и обычаи др. народов. В сочинении он сообщил важные сведения по топографии *Иерусалима* в период между 2-м и 3-м крестовыми походами, привел ряд эпиграфических надписей. В «*Описании Святой земли*» *Иоанна Вюрцбургского* сохранились свидетельства увеличения межэтнических противоречий в *Иерусалимском королевстве*: автор критикует французов за стремление приписать себе основные заслуги в освобождении *Иерусалима* и превозносит подвиги немецких рыцарей (*Francones*). Паломник посвятил «*Описание Святой земли*» своему другу *Дитрику*, которого, вероятно, можно идентифицировать с *Теодориком*, автором небольшого соч. «*О святых местах*» (*Theodoricus. De locis sanctis* // *Ibid. P. 314–385*), сохранившегося в 2 рукописях XV в. *Теодорик* более всего уроженец *Рейнской обл.* (встречающиеся в лит-ре утверждения, что он был монахом в *Хиршау* (*Бавария*), ошибочны), побывал в *Палестине* в 1169 или 1172 г. Помимо собственных впечатлений *Теодорик* использовал и письменные источники, в частности сочинения *Рорго Фретелла* и *Иоанна Вюрцбургского*.

В отличие от предыдущих авторов *страсбургский фогт* (*vice-dominus*) *Бурхард* отправился в 1175 г. на *Ближ. Восток* не как паломник, а как посол имп. *Фридриха I Барбароссы* (1155–1190) к султану *Салах-ад-Дину* (в европ. традиции *Саладин*). *Бурхард* посетил в *Египте* *Александрию* и *Каир*, а затем через пустыню достиг *Дамаска*, откуда через *Палестину* вернулся в *Египет*. Написанный им отчет о путешествии сохранился в составе хроник *Арнольда Любекского* (*Arnoldi abbatis*

Lubecensis Chronica slavorum. VII 8 // MGH. SS. T. 21. P. 235–241). Большая часть сочинения Бурхарда (*Burchardus Argentoratensis*. De statu Egypti vel Babylonie // *Itinera Hierosolymitana Crucesignatorum*. 1978–1984. Vol. 2. P. 395–414) посвящена описанию Египта, причем основное внимание автор уделил природным диковинам, экзотическим флоре и фауне, а также нравам и обычаям местных жителей. Он первым из средневек. зап. авторов упомянул о христ. гос-ве в Нубии (на территории совр. Сев. Судана и Юж. Египта). Большой интерес представляет описание Бурхардом ислама, в отличие от мн. др. средневек. авторов он правильно отметил, что мусульмане не язычники, а монотеисты. Первым из европейцев он упомянул об ассасинах (см. ст. *Исмаилиты*). О христ. святынях Бурхард написал мало, о посещении Иерусалима упомянул вскользь, однако подробно и первым среди западноевроп. авторов рассказал о *Сайднайском мон-ре* близ Дамаска с чудотворной мироточивой иконой Божией Матери.

После захвата Иерусалима мусульманами (1187) поток христ. паломников в Палестину уменьшился, но не прекратился. Не сохранилось описаний паломничеств на рубеже XII и XIII вв., но путешественники по св. местам, причем не только на латыни, но и на старофранцузском языке, пользовались популярностью (напр., анонимное соч. «Расположение города Иерусалима» (*Anonymus Gallicus*. L'Etat de la cite de Iherusalem: (Extrait de l'Estoire d'outremer et de la naissance Salehadin) // *Ibid*. P. 417–420).

В XIII в. описание странствий по Св. земле оставил Вильбранд Ольденбургский († 1233), сын гр. Генриха II Вильдесхаузена, каноник собора в Хильдесхайме и в посл. епископ Падерборна (1225–1227) и Утрехта (1227–1233). По поручению имп. *Оттона IV* (1209–1215) и герц. Австрии Леопольда VI (1198–1230), готовивших крестовый поход для освобождения Иерусалима, он совершил поездку в Палестину. Кроме того, Вильбранд должен был доставить правителю Киликийской Армении Левону II (1198–1219) корону, к-рую ему отправил папа Римский *Иннокентий III*. В авг. 1211 г. Вильбранд прибыл в Акру (Сен-Жанд'Акр), откуда по суше через Антиохию отправился в Сис, столицу Ки-

ликий. Затем он отплыл на Кипр, где перезимовал, а весной совершил паломничество в Иерусалим, в ходе которого посетил также Иерихон и долину Иордана. Его «Итинерарий Святой земли» (*Wilbrand von Oldenburg*. *Itinerarium Terrae Sanctae* // *Ibid*. Vol. 3. P. 197–250) отличается обилием подробностей о рельефе местности, климате, городских и замковых укреплениях. Вместе с тем Вильбранд описывал встретившиеся ему христианские святыни и достопримечательности, связанные с античной историей и мифологией. В сочинении Вильбрanda Ольденбургского присутствуют сведения этнографического характера, в частности, он благожелательно характеризует армян, которых называет «наилучшими христианами» (*optimi Christiani*). Большой интерес представляет описание политической и экономической обстановки в Палестине в первые десятилетия после восстановления мусульм. владычества.

О магистре Титмаре (Дитмаре), посетившем Ближ. Восток в 1217–1218 гг. (*Magister Tetmarus*. *Iter ad Terram Sanctam* // *Ibid*. P. 254–295); сохр. в разных списках под разными заголовками), известно мало. По всей видимости, он был уроженцем Рейнской обл. и, возможно, мирянином, а не клириком. Титмар отправился на Восток, «приняв крест», однако он ничего не сообщил об участии в 5-м крестовом походе (1217–1221). Прибыв в Акру, он осмотрел св. места Галилеи, а затем вопреки обычному маршруту паломников поехал не в Иерусалим, а в Дамаск, потом, вероятно, в Багдад (возможно, впрочем, что Титмар так и не посетил столицу халифата, а описал ее по рассказам). Вернувшись в Акру, он отправился на юг, осмотрел Иерусалим, Иерихон, долину р. Иордан, а также Синай, Каир и Александрию. В основном он описал не Палестину, о святынях к-рой, по его словам, уже достаточно известно из др. источников, а др. регионы Ближ. Востока — Дамаск, Багдад, Синай, города Египта. В сочинении магистра Титмара содержится немало ярких подробностей его странствий, в т. ч. малоизвестных. В нек-рых случаях он явно рассказывал о собственных путевых впечатлениях (напр., первым из европейцев описал развалины Петры, древней столицы Набатеянского царства), в др. разделах замет-

но использование популярных путешественников по Палестине. Рассказ о Св. земле, ее природе, жителях и христ. святынях включен в 1-ю кн. «Истории Востока, или Иерусалима» (*Historia Orientalis seu Hierosolymitana*) *Жака де Витри*, еп. Акры (1216–1240). Сочинение построено по тематическому, а не по географическому принципу, который характерен для И. Наряду с собственными впечатлениями (*Жак де Витри* принял участие в 5-м крестовом походе; присутствовал при осаде и взятии крестоносцами порта Дамietta (ныне Думьят, Египет) (1218–1219), тогда же он, вероятно, познакомился с католич. св. *Франциском Ассизским*) автор включил в свой труд материалы из др. описаний Св. земли, в т. ч. из сочинений лат. хрониста архиеп. Вильгельма Тирского († ок. 1186).

Со 2-й пол. XIII в. среди европ. путешественников на Восток увеличилось количество монахов ниществующих орденов — *доминиканцев* и *францисканцев*. Так, норвежский францисканец Мауриций (Маврикий) составил И., где описал плавание из Скандинавии в Палестину вокруг Зап. Европы; от этого сочинения сохранилось лишь 2 фрагмента (*Frater Mauritius*. *Itinerarium in Terram Sanctam* // *Ibid*. Vol. 4. P. 88–94; *Monumenta Historica Norvegiae* / Ed. G. Storm. Kristiania, 1880. S. 165–168 (рус. пер.: Древнескандинавские итинерарии. 2001. С. 433–436)). Францисканец, вероятно, сопровождал норвеж. барона Андерса Николассона, к-рый в 1270 г. отправился в Палестину, чтобы принять участие в 8-м крестовом походе. Мауриций описал маршрут, по которому двигалась экспедиция, в редких случаях указывал расстояние между отдельными пунктами или пересказывал предания, связанные с достопримечательностями (напр., о том, как Карл Великий бросил в море копье, дойдя до Гибралтарского прол., а также о часовне в Тарсе, якобы построенной собственноручно ап. Петром).

Самое подробное описание Св. земли в средние века составил нем. доминиканец Бурхард Сионский. О нем почти не сохранилось достоверных сведений, имеются лишь нек-рые указания, что он был уроженцем г. Барби близ Магдебурга (по одной из версий, происходил из рода графов Барби). Бурхард совер-

шил паломничество в Палестину в 1283–1285 гг., возможно, в составе посольства, отправленного герм. кор. Рудольфом I Габсбургом (1273–1291) к егип. султану. Первый вариант «Описания Святой земли» Бурхард составил еще в Палестине и отправил на родину вместе с планом Св. земли (не сохр.). Более подробно он описал свое путешествие, вероятно, уже по возвращении в Европу (*Burchardi de Monte Sion Descriptio Terrae Sanctae // Peregrinatores Medii Aevi Quattuor*. 1864. P. 19–100). Впервые была сделана попытка дать полное и систематическое описание Св. земли по 12 «секторам», сходящимся у Акры. Описание каждого «сектора» — фактически отдельный И., в котором Бурхард указал важнейшие христианские святыни, а также все места, упомянутые в Свящ. Писании. В отдельный раздел выделено подробное описание Иерусалима, где автор провел достаточно продолжительное время (вероятно, в мон-ре францисканцев на Сионе, возникшем в сер. XIII в., отсюда прозвище Бурхарда). Он рассказал о Палестине и соседних с ней областях Сирии и М. Азии и ничего не написал о Синае и Египте. Доминиканец пользовался письменными источниками (в частности, книгой Жака де Витри), однако в основе большинства описаний — его собственные впечатления и сведения, полученные им от местных жителей. Опираясь на собственный опыт, порой он оспаривал недостоверные, по его мнению, предания. Бурхард интересовался древними памятниками — он достаточно подробно описал руины Самарии и финик. г. Амрит, попытался представить топографию Иерусалима в историческом ключе, отметил как изменялся облик города с течением времени. В качестве приложения в сочинении Бурхарда есть сведения о флоре и фауне Палестины, а также рассказ о живущих там народах и об их верованиях. Описание обрядов и быта вост. христиан, сохранившееся в «Описании Святой земли» Бурхарда Сионского, — одно из наиболее точных и подробных в средние века. Доминиканец отметил, что на Ближ. Востоке сосуществовало много групп христиан, различавшихся в вероучительном и церковно-адм. отношении: сиро-яковиты, несториане, армяне, греки и др. Подробно Бурхард описал Армянскую Церковь (автор



в «Книге паломничеств» впервые приводится маршрут Via Dolorosa. Рикольдо

Рикольдо да Монтекроче проповедует сиро-яковитам. Миниатюра из рукописи «Liber peregrinationis». 1410–1412 гг. (Paris. Fr. 2810. Fol. 284)

прожил при дворе арм. католикоса 2 недели). Примечательно, что Бурхард, хотя и называл вост. христиан, прежде всего греков, «еретиками» или «схизматиками» (кроме тех, кто приняли Лионскую унию 1274 г.), весьма высоко отзывался об их моральном облике и, напротив, сурово критиковал проживавших на Св. земле «латинян», к-рые, по его словам, «хуже всех прочих» (*peiores omnibus — Ibid.* P. 88). В средние века и раннее Новое время сочинение Бурхарда Сионского снискало заслуженную популярность: известно более 90 рукописных копий «Описания Святой земли» (во мн. манускриптах оно дано в сокращенном виде), многократно издавалось (1-е изд. — в Любеке в 1475).

Др. доминиканец, флорентиец Рикольдо да Монтекроче (1243–1320), отправился на Восток в 1288 г., чтобы проповедовать сиро-яковитам и несторианам и склонить их к унии с Римско-католической Церковью. Совершив паломничество по Св. земле, он проехал через Сирию, Киликию, Армению, посетил Тебриз и Мосул и в 1291 г. прибыл в Багдад (в то время — в составе гос-ва Хулагуидов), где, по-видимому, прожил довольно долгое время (возможно неск. лет). Известие о падении крепости Сен-Жан-д'Акр, последнего оплота крестоносцев на Востоке (1291), произвело на Рикольдо сильное впечатление, он посвятил этому событию 5 горестных писем, в к-рых обращался ко Господу Богу, Пресв. Богородице и разным святым. В Багдаде Рикольдо написал и «Книгу паломничеств» (*Ricoldi de Monte Crucis Liber preregrinationis // Ibid.* P. 105–141). Палестина описана довольно кратко, хотя он успел посетить все главные святыни — Галилею, Иерусалим, долину Иордана, Вифлеем, Иерихон. Автор не упустил важных топографических деталей; так,

до подробно описал быт и религ. обряды вост. народов: турок, монголов, арабов, а также особенности богослужения сиро-яковитов, несториан-халдеев, маронитов; первым из европейцев он упомянул о секте мандеев. В Багададе итал. доминиканец смог получить разрешение посещать крупнейшие мусульм. медресе Низамия и Мустансирия, несторианские храмы. Рикольдо начал переводить Коран, но был ли текст завершен, неизвестно. К 1301 г. Рикольдо вернулся во Флоренцию. На основе собранных материалов он составил ряд полемических трактатов против мусульман и иудеев, в т. ч. «Против сарацинского закона» (*Contra Legem Sarracenoꝝ*), к-рый ок. 1360 г. был переведен на греч. язык Димитрием Кидонисом. В XV в. частичный слав. перевод текста Кидониса вошел в Великие Четыри-Минеи митр. свт. Макария под 31 июля («Сказание о сарацинской вере»).

Особое место среди европ. средне-век. И. по Св. земле занимает созданная в сер. XIII в. англ. монахом аббатства Сент-Олбанс Матвеем Парижским серия графических планов, изображавших путешествие из Лондона в Палестину. В законченной форме этот И. сохранился как своеобразное предисловие в «Большой хронике» (*Chronica majora — Cantabr. Corp. Christ.* 26; ок. 1250) и в «Истории англо-романов» (*Historia anglorum — Lond. Brit. Lib. Royal.* 14 С. VII; 2-я пол. XIII в.; согласно одной из гипотез, эта рукопись была сделана уже после смерти Матвея Парижского и предназначалась в подарок англ. кор. Генриху III — *Connolly D. K. Copying Maps by Matthew Paris: Itineraries Fit for a King // The «Book» of Travels.* 2009. P. 159–203). В И. представлены основные города и монастыри, расположенные на пути из Англии в Рим и далее в Юж. Италию, а также схематичные очертания береговой линии, крупнейшие реки, горы и т. д. Расстояния между



разрешений. Постепенно сложилась инфраструктура по организации па-

Графический план гос-ва крестоносцев на Св. земле из «Большой хроники» Матвея Парижского. Ок. 1250 г. (Cantabr. Corp. Christ. 26. Fol. III V^o–IV)

отдельными пунктами указаны в днях пути (jurnee). Между некоторыми городами отмечены 2 или 3 альтернативных маршрута. Все географические объекты снабжены достаточно подробным пояснительным текстом на англо-нормандском диалекте старофранц. языка. Источники, на основе которых был составлен этот И., точно не установлены. Возможно, использовались рассказы или записки участников военной экспедиции в Палестину, совершенной в 1240–1242 гг. герцогом Корнуоллским, младшим братом короля Генриха III. Неясным представляется и назначение этих графических схем. По одной из гипотез, они должны были иллюстрировать «Большую хронику» Матвея Парижского (*Lewis S. The Art of Matthew Paris in the «Chronica Majora»*. Berkeley, 1987. P. 321–376). Однако в последнее время в результате подробного исследования кодикологии рукописей и общего интеллектуального контекста монашеской культуры XIII в. ряд исследователей предположили, что эти И. были своего рода подручными инструментами в особом духовном упражнении — мысленном паломничестве к Небесному Иерусалиму, символом которого было изображение земного града Иерусалима (*Connolly. 1999; Gaudio. 2000*). Термин «итинерарий» использован как метафора в написанном практически в это же время мистико-созерцательном трактате *Бонавентуры* «Путеводитель души к Богу» (*Itinerarium mentis in Deum*; 1259).

XIV–XV вв. Несмотря на утрату крестоносцами в кон. XIII в. последних владений на Св. земле, число паломников в Палестину не уменьшилось. Мамлюкские султаны, с 1260 г. владевшие Иерусалимом, как правило, не препятствовали посещению св. мест, получая прибыль от продажи пилигримам специальных

ломничеств, к-рая контролировалась гл. обр. венецианцами. Если в предшествующий период паломники отправлялись на Св. землю чаще всего из портов Юж. Италии (Бари, Бриндизи), то с XIV в. обычным стал маршрут из Венеции через Адриатическое и Ионическое моря. От XIV–XV вв. сохранилось гораздо больше И., чем от раннего средневековья и эпохи крестовых походов, возможно благодаря более широкому распространению грамотности и письменной культуры среди различных социальных групп. По подсчетам исследователей, И., составленных в XIV в., сохранилось более 50, в XV в. — ок. 140 (*Ganz-Blättler. 2000. S. 40*). Среди авторов И. этого времени все чаще встречаются миряне — представители высшей знати, рыцари, купцы. Вместе с тем среди путешественников на Восток по-прежнему было много монахов нищенствующих орденов. Итал. доминиканец Франческо Пипино из Болоньи († после 1328) в 1320 г. совершил паломничество в Палестину и посетил также К-поль. Свое путешествие он описал в небольшом «Трактате о

(*Manzoni L. Di frate Francesco Pipini da Bologna de' pp. Predicatori, storico, geografo, viaggiatore. Bologna, 1896*). Франц. доминиканец Гумберт Дижонский побывал на Св. земле ок. 1330 г. Вероятно, он входил в состав посольства во главе с лат. патриархом Иерусалима Пьером де ла Палю (1329–1342), направленного папой Римским *Иоанном XXII* к мамлюкскому султану Малику ан-Насиру Мухаммаду. Получив в Египте разрешение на паломничество, Гумберт морем отправился в Акко (Акра, Сен-Жан-д'Акр) и через Палестину вернулся в Египет. Свое путешествие он описал в «Книге о местах и положении Святой земли и Гроба [Господня]» (*Liber de locis et conditionibus Terrae Sanctae et Sepulcro* (изд.: *Kaeppli, Benoit. 1955*)).

Ок. 1323 г. ирл. францисканец Симон Симеонис (Саймон Фицсимонс) вместе с др. францисканцем, Гуго, совершил путешествие из Ирландии на Св. землю и по возвращении на родину, скорее всего на основе путевых заметок, составил И., который сохранился в единственном неполном списке XIV в. (текст обрывается на середине описания Иерусалима) (*Itinerarium Symonis Semeonis. 1960*). В отличие от др. авторов Симон достаточно подробно описал весь свой маршрут, а не только путешествие по Ближ. Востоку. Заметки о паломничестве на Св. землю оставили францисканцы Антонио ди Рибольди из Кремоны (был в Палестине в 1327–1330) и Никколо да Поджибонси из Флоренции (путешествовал на Ближ. Востоке в 1345–1350). «Заморская книга» Никколо да Поджибонси (*Libro d'oltremare di Fra Niccolò da Pogibonsi. 1881*) была напи-



Венеция. Гравюра из кн. Б. фон Брейденбаха «Peregrinatio in terram sanctam...». Mainz, 1486. Худож. Э. ван Ревейк

местах Святой земли» (*Tractatus de Locis Terrae Sanctae*). Однако большую известность Франческо Пипино принес др. труд — лат. перевод «Книги» Марко Поло (ок. 1302)

сана не на латыни, а на народном итальянском языке. Во время паломничества францисканец посетил не только главные святыни Палестины, но и Сирию, Египет, возможно Персию. В 1335–1336 гг. на Св. земле побывал итал. августинец-еремит Якопо да Верона. Он описал свое путеше-



Карта Синая
из рукописи «Liber peregrinationis»
Якопо да Верона. 1424 г.
(Minneapolis, University of Minnesota,
Wilson Library, James Ford Bell Library.
Bell 1424 Co. T. 2. Fol. 130v)

ствие в «Книге паломничества» (*Liber peregrinationis* (изд.: Röhricht. 1895)), хотя и заимствовал значительную часть изложенных им сведений из др. произведений (особенно из «Описания Святой земли» Бурхарда Сионского).

Автором сочинения, близкого по форме И., был Вильгельм фон Больдензеле (ок. 1285–1339), урожденный Отто фон Нойенхаузен, сын министра на службе епископа Минденского. В молодости Отто вступил в доминиканский конвент св. Павла в Миндене, но в 1330 г. самовольно оставил его, сменил имя на Вильгельм и взял фамилию матери Больдензеле. Прибыв в Авиньон, он смог испросить у папы Иоанна XXII прощение и, возможно в качестве епитимии, отправился на Св. землю. В 1332–1334 гг. он посетил Сирию, Палестину, Синай и Египет. По возвращении в Европу он познакомился в 1337 г. в Авиньоне с кардиналом Эли Талейраном де Перигор, по просьбе которого написал «Книгу о некоторых заморских странах и в особенности о Святой земле» (*Wilhelms von Boldensele. Liber de quibusdam ultramarinis partibus et praecipue de terra sancta // Zweier deutscher Ordensleute Pilgerfahrten nach Jerusalem. 1895. S. 5–46*). Это сочинение быстро стало популярным как в лат. оригинале (известно

ок. 30 рукописей), так и в переводах на старофранц. язык (ок. 1350 г.) и рипуарский диалект средненижне-нем. языка (кон. XIV в.). Сочинение Вильгельма фон Больдензеле стало одним из основных источников широко известного в средние века псевдогеографического произведения «Путешествия сэра Джона Мандевилья» (Джон Мандевиль — вымышленное лицо). Сочинение Вильгельма фон Больдензеле активно использовал и его младший современник, возможно лично знакомый с ним, Лудольф из Зюдхайма, пресвитер из Вестфалии, путешествовавший по Ближ. Востоку в 1336–1341 гг. в качестве капеллана одного нем. рыцаря. Написанная Лудольфом «Книга о путешествии на Святую землю» (*Liber de terrae sanctae itinere*) известна в 2 редакциях. Ранняя (изд.: *Ludolphus de Sudheim. 1884*) посвящена еп. Готфриду Оснабрюкскому (1321–1349), более подробная (изд.: *Ludolphi rectoris... in Suchem. 1851*), — еп. Балдуину Падерборнскому (1340–1361). По жанру произведение Лудольфа ближе к путеводителю для паломников, чем к путевым запискам, однако наряду со сведениями, к-рые автор позаимствовал из др. сочинений, в «Книге о путешествии на Святую землю» встречаются и ценные самостоятельные наблюдения. Сохранилось более 40 списков лат. оригинала и неск. ранних нем. переводов книги Лудольфа из Зюдхайма.

После поездки на Ближ. Восток в 1384–1385 гг. группы флорентийских паломников Леонардо Фрескобальди, Симоне Сиголи и Джорджо Гуччи написали И. (*Viaggi in Terra Santa di Lionardo Frescobaldi e d'altri del sec. XIV. 1862* (рус. пер.: Путевые записки итал. путешественников XIV в. 1988)). Отплыв из Венеции, паломники прибыли в Египет и далее, путешествуя по суше, посетили Александрию, Каир, палестинские святыни, Дамаск. Все 3 автора были мирянами и, по-видимому, принадлежали к городскому патрициату. В их сочинениях, написанных по-итальянски, уделено внимание практической стороне путешествия — путевым издержкам, ценам, транспортной инфраструктуре и т. д.

Ценным историческим источником являются записки Жильбера де Ланнуа (1386–1462), камергера бургундского герц. Филиппа Доброго. В 1420–1423 гг. Ланнуа, который

ок. 1401 г. уже посещал Св. землю в свите совершавшего паломничество барона из графства Геннегау (Эно, на территории совр. Бельгии). По поручению герцога и с одобрения королей Англии и Франции Жильбер де Ланнуа отправился на Восток, чтобы собрать сведения для планировавшегося крестового похода в Иерусалим. Отказавшись от обычного паломнического маршрута, Ланнуа через Центр. Европу и рус. земли прибыл в Крым, а затем, отплыв из Кафы (ныне Феодосия, Крым) в К-поль, через Крит и Кипр добрался до Александрии, совершил неск. поездок по Египту (в т. ч. на Синай и в *Антония Великого мон-ря*) и морем вернулся в Венецию. По описанию путешествия и точности наблюдений «Паломничества в Сирию и Египет» принадлежат к числу лучших позднесредневеков. И. (*Ghillebert de Lannoy. Les Pelerinages de Surye et de Egipte // Œuvres de Ghillebert de Lannoy. 1878. P. 1–178*). Др. придворный бургундского герц. Филиппа Доброго, Бертрандон де ла Брокьер (ок. 1400–1459), в 1432–1433 гг. отправился на Ближ. Восток как паломник. Приплыв из Венеции в Яффу, он посетил Иерусалим, а затем совершил неск. поездок от Синай до Сайднайского мон-ря близ Дамаска. Обратившись к Бертрандону де ла Брокьер по суше добрался до К-поля, описание которого он сделал. Вернувшись на родину, он по просьбе герцога написал воспоминания о странствиях «Путешествие за моря» (*Le Voyage d'Outremer de Bertrand de la Broquière. 1892*). Сын и преемник Филиппа Доброго герц. Карл Смелый в 1470 г. направил на Ближ. Восток также с целью подготовки крестового похода богатого купца из Брюгге, сына генуэзского иммигранта Ансельма Адорно (1424–1483). За неполный год Адорно посетил Тунис, Египет, Палестину, Сирию, Кипр, Родос и Пелопоннес. Свой И., написанный на латыни, он посвятил шотландскому кор. Якову III (1460–1488), на службу к к-рому перешел после смерти герц. Карла Смелого (*L'itinéraire d'Anselme Adorno en Terre Sainte. 1978*).

Более традиционно по форме «Описание Святой земли» Иоанна Полонера (изд.: *Descriptiones Terrae Sanctae. 1874. S. 225–281*). Иоанн Полонер был немцем или поляком и посетил Св. землю в 1421–1422 гг., др. сведений о нем нет. Значительная

часть его сочинения — это пересказ или прямые заимствования из предшествующих И., гл. обр. из «Описания Святой земли» Бурхарда Сионского. Вероятно, к сочинению Иоанна Полонера прилагалась несохранившаяся карта Св. земли, составленная автором. Примером описания типичного для позднего средневековья паломничества служат путевые записки богатого нюрнбергского горожанина Ханса Тухера (1428–1491), который был на Св. земле в 1479–1480 гг. Он со своими спутниками отплыл из Венеции в Яффу, посетил Иерусалим и св. места Палестины, затем через Синай отправился в Египет, откуда вернулся на родину (*Das Reisebuch des Hans Tucher*. 1978). Широкую популярность получила опубликованная одновременно на латыни и нем. языке книга пребендаря майнцского собора Бернхарда фон *Брейденбаха*, к-рый совершил паломничество в Палестину и на Синай в 1483–1484 гг. (*Breydenbach B., von. Peregrinatio in terram sanctam = Die heyligen reysen gen Jherusalem*. Mainz, 1486). Паломника сопровождал голл. художник и гравер Э. ван Ревейк из Утрехта, выполнивший для книги гравюры с панорамными видами различных городов и местностей. Книга фон Брейденбаха стала первым иллюстрированным печатным И. Своеобразным итогом развития средневеков. традиции составления И. по Св. земле можно считать монументальный «Эвагаторий по Св. земле, Аравии и Египту» нем. доминиканца Феликса Фабри († 1502) (*Fabri*. 1843–1849). Сын богатого цюрихского горожанина, Фабри в 1452 г. вступил в доминиканский мон-рь в Базеле, а с 1468 г. состоял в мон-ре г. Ульм. В 1480 и 1483–1484 гг. он совершал паломничества на Восток как капеллан нем. дворян. В 1484–1488 гг. на основе собственных впечатлений и обширной лит-ры он подготовил подробные описания христ. святынь (в полной версии — ок. 1,5 тыс. страниц) и систематизировал сведения по религ. ситуации, географии, этнографии, рассказал о природе, животном и растительном мире Палестины и Египта. Фабри выполнил также сокращенный нем. перевод своего сочинения (опубликован в 1556). Несмотря на то что лат. текст «Эвагатория...» был впервые напечатан лишь в XIX в., произведение пользовалось определенной известностью,



отдельном папирусном листе были перечислены имена всех этих святынь с местами их упокоения, гл. обр. пригородные рим.

Храм Гроба Господня в Иерусалиме. Гравюра из кн. Б. фон Брейденбаха «Peregrinatio in terram sanctam...». Mainz, 1486. Худож. Э. ван Ревейк

маририи, за исключением ц. во имя мучеников Иоанна и Павла на холме Целий (*Valentini, Zucchetti*. 1940–1953. Vol. 2. P. 36–

сведения из него заимствовали составители других И. (напр., фон Брейденбах).

В период Реформации в Европе и в связи с захватом Св. земли турками-османами (1516) число паломников к святыням уменьшилось. Тем не менее сохранилось значительное число описаний паломничеств на Св. землю, составленных в XVI–XVIII вв., напр. Мартина фон Баумгартена (1507–1508), Николая Христофора Радзивилла Сиротки (1582–1584), Жана Буше (1615), Джорджа Сандиса (1615), Генри Мондрела (1697) и мн. др. По своей форме они ближе не к средневеков. И., а к запискам путешественников и географическим трактатам Нового времени.

Римские И. Первые сведения о христ. паломничествах в Рим относятся к кон. II — нач. III в. (равноап. *Аверкий* Иерапольский, *Ориген*), но широкое распространение они получили в IV–V вв. в связи с почитанием св. рим. мучеников. Первые упоминания о христ. памятниках Рима встречаются в кратком компеидуме Полемиа Сильвия «Что есть в Риме» (*Quae sint Romae*) (ок. 449) и у *Захарии Ритора* в Бривиарии (1-я пол. VI в.; составлен на основе несохранившегося лат. оригинала). С VI–VII вв. появляются тексты, посвященные христ. святыням Рима и окрестностей. При папе свт. *Григории I Великом* (590–604) некий Иоанн привез из Рима в дар лангобардской кор. Теоделинде (589–626) 14 пузырьков с «елеем от святых» (*olea de sanctorum*; вероятно, это было масло из лампад, горевших у гробниц мучеников). К каждому пузырьку прилагалась пояснительная записка (*pittacium*), кроме того, на

47; CPL, N 2334) (в наст. время пузырьки, пояснительные записки и каталог хранятся в музее собора св. Иоанна Предтечи в г. Монца, Сев. Италия). В форме И. был выполнен «Перечень церквей города Рима» (*Notitia ecclesiarum urbis Romae // Valentini, Zucchetti*. 1940–1953. Vol. 2. P. 72–99; CPL, N 2336) (между 625 и 649). В нем описан маршрут по Риму, начиная от ц. во имя мучеников Иоанна и Павла на север к Фламиниевым воротам и далее к пригородным маририям с востока на запад. Маршрут заканчивался у базилики св. Петра на Ватиканском холме. Сходный маршрут, начиная от базилики св. Петра возле Корнилевых ворот и далее с востока на запад до ц. св. Панкратия у Аврелиевых ворот, представлен в И., к-рый, вероятно, был составлен между 648 и 682 гг., но сохранился лишь в написанных в XII в. «Деяниях английских королей» Уильяма из Малмсбери (*Guilielmo di Malmesbury. Gesta regum Anglorum. IV 352 // Valentini, Zucchetti*. 1940–1953. Vol. 2. P. 141–153; CPL, N 2337; отсюда его название Малмсберийский итинерарий (*Itinerarium Malmesburiense*)). Почти аналогичный маршрут, но в противоположном направлении, описан в составленном ок. 635–645 гг. трактате «О местах [упокоения] святых мучеников» (*De locis sanctis martyrum // Valentini, Zucchetti*. 1940–1953. Vol. 2. P. 106–131; CPL, N 2339). Маршрут начинается с базилики св. Петра, затем через пригородные маририи, проходит по Риму с запада на восток и оканчивается на Фламиниевой дороге у ц. мч. Валентина. Далее следует перечисление 21 рим. храма (не по географическому принципу). Во 2-й пол. VIII в. или

в 1-й пол. IX в. был составлен т. н. Айнзидельский итинерарий (*Itinerarium Einsidlense // Valentini, Zucchetti. 1940–1953. Vol. 2. P. 170–207; CPL, N 2338; назван по месту хранения единственной рукописи — мон-рю Айнзидельн в Швейцарии*), включающий 12 паломнических маршрутов по Риму с указанием святынь. По мнению исследователей, эти описания маршрутов по Риму были созданы в результате реальных паломничеств.

Первое сохранившееся описание путешествия в Рим, составленное в форме И., датируется кон. X в., когда новоизбранный архиеп. Кентерберийский Сигерик прибыл в Рим за паллием (990). Этот И. (*Memorials of St. Dunstan, archbishop of Canterbury / Ed. W. Stubbs. L., 1874. P. 391–395*) состоит из 2 частей: в 1-й перечислены храмы (без описаний), к-рые архиепископ посетил в Риме, во 2-й части дан список 79 остановок на пути путешественников от Рима до побережья Ла-Манша (без указания расстояний). Несмотря на краткость, И. архиеп. Сигерика является ценным историческим источником, т. к. в нем впервые описан традиц. путь паломников и др. путешественников в Рим из стран Зап. Европы — т. н. *Via Francigena*.

На рубеже XII и XIII вв. Рим трижды посещал *Гиральд Камбрийский*, к-рый обращался с апелляциями к Папскому престолу в тяжбе за епископскую кафедру Сент-Дейвидса. Эти поездки он описал в сочинениях «О нападках» (*Giraldi Cambrensis De invectionibus // Opera / Ed. J. F. Dimock et al. L., 1861. Vol. 1. P. 125–196*) и «Зерцало Церкви» (*Idem. Speculum Ecclesiae // Ibid. 1873. Vol. 4. P. 268–290*). Подробное описание пути из г. Штаде (Сев. Германия) до Рима с указанием более 100 промежуточных пунктов и расстояний между ними в милях приведено под 1152 г. в «Штаденских анналах» Альберта († ок. 1264), аббата бенедиктинского мон-ря Пресв. Девы Марии в Штаде. Необычна форма этого И. — диалог между 2 клириками, один из которых собиравался отправиться в паломничество в Рим, а другой давал ему советы. Составляя И., Альберт, вероятно, основывался на собственном опыте (известно, что он посещал Рим в 1236). Описание Рима не приведено (*Alberti Annales Stadenses // MGH. SS. T. 16. P. 335–340; см. также: Springer. 1950*).

В XII в. в связи с ростом общественного интереса к античной истории и культуре путешественники чаще стали описывать рим. памятники, не связанные с церковной историей. В средневек. Европе широко распространились трактаты, созданные в жанре «диковин города Рима» (*mirabilia urbis Romae*). Наиболее ранний из них был написан ок. 1143 г. неизвестным автором (возможно, Бенедиктом, каноником базилики св. Петра) и впосл. дополнялся и редактировался др. авторами (*Miedema. 1996*). Этот трактат включает общий обзор города (перечисление ворот, холмов, триумфальных арок, бань, катакомб, мартириев и т. д.), пересказ преданий (часто легендарного характера), связанных с нек-рыми памятниками, а также более подробный путеводитель с указанием примечательных зданий. Сходный по содержанию, но, очевидно, самостоятельный «Рассказ о диковинах города Рима» (*Narracio de mirabilibus urbis Romae*) был написан в XII или XIII в. неким магистром Григорием, возможно, англичанином по происхождению (*Gregorius Magister. 1970*).

Широкий характер практика паломничества в Рим приобрела после введения «юбилейных годов» (см. «*Annus Sanctus*»). Сохранились описания паломничества во время 1-го «юбилейного года» (1300) итал. горожанина Гульельмо Вентуры (*Ventura G. Chronicon Astense // Rerum Italicarum Scriptorum / Ed. L. A. Muratorius. Mediolani, 1727. T. 11. Col. 192*) и франц. монаха-бенедиктинца Жюлье де Мюизи (*D'Haenens A. Gilles li Muisis, pèlerin de la première Année Sainte (1300) // Bull. de l'Institut Historique Belge de Rome. Brux., 1957. Vol. 30. P. 31–48*).

С кон. XIV в. в Зап. Европе начинают распространение «Книги индульгенций» (*Libri indulgentiarum*), в которых перечисляются *индульгенции*, полагающиеся за посещение различных рим. святынь. Часто к таким книгам прилагались описания «диковин Рима» и маршрутов в Рим из разных частей Европы. «Книги индульгенций» составлялись не только на латыни, но и на национальных языках, напр., среднеангл. текст «*Stacyons of Rome*» (*Hulbert. 1923*).

Другие И. Устойчивая традиция составления И. сложилась в Сантьяго-де-Компостела. Древнейший и наиболее авторитетный путеводитель для паломников в Сантьяго-де-

Компостела — это заключительная 5-я книга в составе «Книги св. Иакова» (сер. XII в.), сборника текстов агиографического, литургического и псевдоисторического характера (*Liber S. Jacobi. 1944*). В этом И. перечислены не только основные маршруты в Сантьяго-де-Компостела, но и удобные гостиницы, источники пресной воды, указаны предполагаемые дорожные издержки. Приведена информация о др. христ. святынях, встречающихся по дороге, дано подробное описание кафедрального собора с гробницей ап. Иакова Зеведеева. Большинство сохранившихся до наст. времени описаний паломничества в Сантьяго-де-Компостела датируется кон. XIV–XVIII в. Наиболее интересные тексты принадлежат гасконскому дворянину Номпару II, сеньору де Комону (1417), англ. ученому и клирику Уильяму Уэю (1456), нем. монаху-сервиту Герману Кёнигу (1495) (*The Pilgrimage to Compostela. 2000*).

Мн. европейцы, посещавшие в средние века К-поль в составе дипломатических миссий, по торговым делам или проездом на Св. землю, оставили описания визант. столицы и ее христ. святынь. *Лиутпранд Кремонский* дважды был в К-поле в качестве посла кор. Италии Беренгара II (в 949–950) и имп. *Оттона I* (в 968–969). Лиутпранд описал 1-е посольство в хронике «*Антаподосис*», 2-му посольству посвятил небольшой трактат «Отчет о посольстве в Константинополь» (*Relatio de Legatione Constantinopolitana*), который является ценным историческим источником, содержащим сведения по визант. истории и культуре.

В XI–XII вв. в связи с активизацией паломничества на Св. землю возрос интерес и к святыням К-поля. Так, англ. мон. Иосиф Кентерберийский в поисках реликвий ап. Андрея Первозванного (в его честь был освящен кафедральный собор в г. Рочестер) посетил Иерусалим и К-поль (ок. 1090). Сохранился лишь фрагмент составленного им И. — часть описания К-поля, рассказ об Иерусалиме утрачен полностью (*Haskins. 1910*). Во 2-й пол. XI в. (вероятно, до 1099) неизвестный англ. автор перевел с греч. языка на латынь описание храмов и мон-рей К-поля, хранившихся в них святынь и нек-рых связанных с ними чудес (*Ciggaar. 1976*).

Достаточно подробно описан Константинополь авторами — хронистами

крестовых походов: Фульхерием Шартрским (*Fulcheri Carnotensis Historia Hierosolymitana* (1095–1127) / Ed. H. Hagenmeyer. Hdlb., 1913), Одоном Дэйским (*Odo of Deuil. De profectioe Ludovici VII in Orientem* / Ed., transl. V. Berry. N. Y., 1948) и др. Важные сведения содержатся в сочинениях, посвященных 4-му крестовому походу (1204), к-рый завершился захватом К-поля и образованием Латинской империи: «Завоевание Константинополя» Роберта де Клари (*Robert de Clari. La con-*



Начало 5-й кн. «Liber peregrinationis» в составе «Liber S. Jacobi». Сер. XII в. (Santiago de Compostela. Archivo de lo cathedral. Codex Calixtinus. Fol. 192)

quête de Constantinople / Ed., transl. P. S. Noble. Edinb., 2005 (рус. пер.: *Роберт де Клари. Завоевание Константинополя* / Пер.: М. А. Заборов. М., 1983)), «Завоевание Константинополя» Жоффруа де Виллардуэна (*Geoffroy de Villehardouin. La conquête de Constantinople* / Ed. J. Dufournet. P., 1969 (рус. пер.: *Жоффруа де Виллардуэн. Завоевание Константинополя* / Пер.: М. А. Заборов. М., 1993)), «Константинопольская история» Гюнтера из Перисса (*The Capture of Constantinople: The «Hystoria Constantinopolitana» of Gunther of Paris* / Ed. A. J. Andrea. Phil., 1997) и др.

Неск. описаний К-поля были составлены путешественниками 1-й пол. XV в. В 1403 г. столицу Византии посетил Руй Гонсалес де Клавихо, посол кор. Кастилии Энрике III ко двору эмира Тимура. Флорентиец Кристофоро Буондельмонти между 1414 и 1430 гг. путешествовал по ос-



Карта К-поля из кн. К. Буондельмонти «Liber insularum archipelagi». Ок. сер. XV в. (Düsseldorf, Universitäts- und Landesbibliothek. G. 13)

тровам Эгейского м. и по крайней мере дважды был в К-поле. В «Книге островов архипелага» (*Buondelmonti. Liber insularum archipelagi*. 2007) он приводит не только подробное описание города, но и один из первых его графических планов. Заслуживает упоминания описание К-поля в «Путешествии за моря» бургундца Бертрандона де ла Брокьера, к-рый, однако, больше внимания уделяя не описанию архитектурных и религ. памятников, а заметкам этнографического характера.

Термин «итинерарий» иногда используется применительно к средневек. сочинениям, в к-рых описываются путешествия, не связанные с паломничеством. Так, Гиральд Камбрийский назвал «Итинерарием по Уэльсу» рассказ о поездке по Уэльсу в 1188 г. в свите архиеп. Кентерберийского Балдуина, проповедовавшего в поддержку 3-го крестового похода (*Giraldi Cambrensis Itinerarium Cambriae* // Opera. L., 1868. Vol. 6. P. 3–152). По форме близки И. произведения Джованни дель *Плано Карпини*, Гильома де *Рубрука* (он назвал свою книгу «Итинерарий»), Марко Поло, *Одорики из Порденоне* и др.

Практика паломничества евреев в Иерусалим возникла, вероятно, еще во времена вавилонского пленения и сохранялась после разрушения Второго храма, хотя первые описания подобных поездок датируются лишь XII в. Средневек. поэт и философ Иегуда *Галеви* рассказал в стихах о своем плавании из Испании в Египет

(1140). Обширный фактический материал содержится в «Книге странствий» испан. раввина Вениамина Тудельского, к-рый более 10 лет (ок. 1160–1173) путешествовал по торговым делам по Испании, Юж. Франции, Италии, Балканам, М. Азии, Сирии, Палестине, Египту, Аравии и Месопотамии (рус. пер.: *Вениамин Тудельский. Книга странствий* // Три еврейских путешественника / Пер., примеч.: П. В. Марголин. М.; Иерусалим, 2004. С. 65–196). В сер. 70-х – сер. 80-х гг. XII в. Палестину посетил Петахия Регенсбургский, побывавший также на Руси, в Крыму, Закавказье, Сирии и Месопотамии (рус. пер.: *Кругосветное странствие рабби Петахии Регенсбургского* // Там же. С. 263–318). Практика поездок в Палестину сохранялась вплоть до Нового времени (см.: *Путешествия в Эрец-Израэль* // Краткая евр. энциклопедия. М., 1996⁹. Т. 6. Стб. 895–900). С XIII в. складывается традиция деперсонализированных путеводителей по почитаемым иудеям местам, гл. обр. по местам погребения ветхозаветных героев и почитаемых мудрецов талмудической эпохи (*Roth C. Itineraries of Erez Israel* // EncJud. Vol. 10. P. 817–818). Изд.: *Fabri F. Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem* / Hrsg. C. D. Hassler. Stuttg., 1843–1849. 3 Bde; *Ludolphi rectoris... in Suchem De Itinere Terrae Sanctae Liber* / Ed. F. Deycks. Stuttg., 1851; Idem: *Ludolphus de Sudheim. De Itinere Terre Sanctae* / Ed. G. A. Neumann // Archives de l'Orient latin. P., 1884. T. 2. Documents. P. 305–377; *Magistri Thietmari Peregrinatio* / Ed. J. C. M. Laurent. Hamburg, 1857; *Viaggi in Terra Santa di Lionardo Frescobaldi e d'altri del sec. XIV* / A cura di C. Gargioli. Firenze, 1862; *Peregrinatores Medii Aevi Quatuor* / Ed. J. C. M. Laurent. Lpz., 1864; *Descriptiones Terrae Sanctae ex saeculo VIII. IX. XII. et XV* / Ed. T. Tobler. Lpz., 1874; *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terra Sanctae bellis sacris anteriora* / Ed. A. Molinier, T. Tobler. Gen., 1879–1885. 2 vol.; *Riant P. E. Exuviae sacrae Constantinopolitanae*. Gen., 1877–1878. 2 t.; *Œuvres de Ghillebert de Lannoy, voyageur, diplomate et moraliste* / Ed. C. Potvin. Louvain, 1878; *Libro d'ultramare di Fra Niccolò da Poggibonsi* / Publ. A. Bacchi della Lega. Bologna, 1881. 2 vol.; *Le Voyage d'Outremer de Bertrandon de la Broquière premier écuyer tranchant et conseiller de Philippe le Bon, duc de Bourgogne (1432–1433)* / Ed. C. Schefer. P., 1892; *Röhricht R. Le pèlerinage du moine augustinien Jacques de Vêrone (1335)* // Revue de l'Orient latin. P., 1895. Vol. 3. P. 155–302; *Zweier deutscher Ordensleute Pilgerfahrten nach Jerusalem in den Jahren 1333 und 1346* / Hrsg. F. Khull. Graz, 1895; *Haskins C. H. A Canterbury Monk at Constantinople, c. 1090* // EHR. 1910. Vol. 35. P. 293–295; *Sinica Franciscana* / Ed. A. van den Wyngaert. Quaracchi, 1929. Vol. 1: *Itinera et relationes Fratrum Minorum saeculi XIII et XIV*; *Valentini R., Zucchetti G. Codice topografico*

della città di Roma. R., 1940–1953. 4 vol.; Liber S. Jacobi: Codex Calixtinus / Ed. W. M. Whitehill et al. Santiago de Compostela, 1944. 3 vol.; *Kaeppli T., Benoit P.* Un pèlerinage dominicain inédit du XIV^e siècle // RB. 1955. Vol. 62. P. 513–540; *Itinerarium Symonis Semeonis* ab Hybernia ad Terram Sanctam / Ed. M. Esposito. Dublin, 1960; *Itineraria et alia geographica.* Turnhout, 1965. 2 vol. (CCSL; 175–176); *Gregorius Magister.* Narracio de mirabilibus urbis Rome / Ed. R. B. C. Huygens. Leiden, 1970; *Ciggaar K. N.* Une description de Constantinople du XII^e siècle // REB. 1973. Vol. 31. P. 335–354; *eadem.* Une description de Constantinople traduite par un pèlerin anglais // REB. 1976. Vol. 34. P. 211–267; *eadem.* Une description de Constantinople dans le Tarragonensis 55 // REB. 1995. Vol. 53. P. 117–140; *Itinera Hierosolymitana cruce signatorum* (saec. XII–XIII) / Ed. S. De Sandoli. Jerusalem, 1978–1984. 4 vol.; *L'itinéraire d'Anselme Adorno* en Terre Sainte, 1470–1471 / Ed. J. Heers, G. de Groer. P., 1978; *Das Reisebuch des Hans Tucher* / Hrsg. E. Pascher. Klagenfurt, 1978; *Boeren P. C.* Rorgo Fratellus de Nazareth et sa Description de la Terre Sainte: Histoire et édition du texte. Amst.; N. Y., 1980; Путевые записки итал. путешественников XIV в. / Пер.: Н. В. Котрелев // Восток–Запад: Исслед. Пер. Публ. М., 1982. [Вып. 1]. С. 9–112; *Jonсалес Клавихо Р., де.* Дневник путешествия в Самарканд ко двору Тимура (1403–1406) / Пер.: И. С. Мирокова. М., 1990; *Itineraria Romana* / Hrsg. J. Schnez. Stuttg., 1990². Vol. 2: *Ravennatis Anonimi Cosmographia* et *Guidonis Geographia*; Письма паломницы IV века. М., 1994; *Brefeld J.* A Guidebook for the Jerusalem Pilgrimage in the Late Middle Ages. *Hilversum*, 1994; *Tate R., Turville-Petre T.* Two Pilgrim Itineraries of the Later Middle Ages. [Pontevodra], 1995; *Liutprandi Cremonensis Antapodosis*; *Homelia Paschalis*; *Historia Ottonis*; *Relatio de legatione Constantinopolitana* / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. (CCCM; 156) (рус. пер.: *Лиутпранд Кременский.* Антаподосис; Книга об Оттоне; Отчет о посольстве в Константинополь / Пер., коммент.: И. В. Дьяконов. М., 2006); Парфянские стоянки / Пер.: Н. В. Журавлева // Антология источников по истории, культуре и религии Др. Греции. СПб., 2000. С. 308–311; Древнескандинавские итинерарии в Рим, Константинополь и Св. землю / Пер.: Е. А. Мельникова // ДГВЕ, 1999: Вост. и Сев. Европа в средневековье. М., 2001. С. 363–446; *Подосинов А. В.* Вост. Европа в рим. картографической традиции: Тексты, пер., коммент. М., 2002; *Горелов Н. С.* Царствие Небесное: Легенды крестоносцев XII–XIV вв. М., 2006; *Buondelmonti C.* Liber insularum archipelagi: Transkription des Exemplars Universitäts- und Landesbibliothek Düsseldorf Ms. G 13 / Ed. K. Bayer. Wiesbaden, 2007.

Лит.: *Röhricht R.* Bibliotheca geographica Palaestinae: Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des Heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333 bis 1878. В., 1890; *Golubovich G.* Bibliotheca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano. Firenze, 1906–1927. 5 vol.; *Elter A.* Itinerarstudien. Bonn, 1908. 2 Tl.; *Kubitschek W.* Itinerar-Studien. W., 1919; *Hulbert J. R.* Some medieval Advertisements of Rome // Modern Philology. Chicago, 1923. Vol. 20. N 4. P. 403–424; *Leclercq H.* Itinéraire // DACL. 1927. Vol. 7. Col. 1841–1922; *Magoun F. P.* The Rome of Two northern Pilgrims: Archbishop Sigeric of Canterbury and Abbot Nikolas of Munkathverá // HarvTR. 1940. Vol. 33. N 4. P. 267–289; *Bardy G.* Pèlerinages à Rome vers la fin du IV^e siècle // AnBoll. 1949. Vol. 67. P. 224–

235; *Springer O.* Mediaeval Pilgrim Routes from Scandinavia to Rome // Mediaeval Studies. Toronto, 1950. Vol. 12. P. 92–122; *Prescott H. F. M.* Jerusalem Journey: Pilgrimage to the Holy Land in the 15th Cent. L., 1954; *Levi A. C., Levi M. A.* Itineraria picta: Contributo allo studio della Tabula Peutingeriana. R., 1967; *Wilkinson J.* Jerusalem Pilgrims before the Crusades. Warminster, 1977; *idem.* Jerusalem Pilgrimage, 1099–1185. L., 1988; *Davies G. I.* The Way of the Wilderness: A Geographical Study of the Wilderness Itineraries in the Old Testament. Camb.; N. Y., 1979; *Edzard D. O.* Itinerare // Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie / Hrsg. v. E. Ebeling, B. Meissner. B., 1980. Bd. 5. S. 216–220; *Koder J., Weber Th.* Liutprand von Cremona in Konstantinopel: Untersuch. z. griechischen Sprachschatz und zu realienkundlichen Aussagen in seinen Werken. W., 1980; *Vin P. A., van der.* Travellers to Greece and Constantinople. Leiden, 1980. 2 vol.; *Richard J.* Les recits de voyages et de pèlerinages. Turnhout, 1981; *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, A. D. 312–460. Oxf.; N. Y., 1982; *Hill J.* From Rome to Jerusalem: An Icelandic Itinerary of the Mid-Twelfth Cent. // HarvTR. 1983. Vol. 76. N 2. P. 175–203; *Dilke O. A. W.* Itineraries and Geographical Maps in the Early and Late Roman Empires // The History of Cartography / Ed. J. B. Harley, D. Woodward. Chicago, 1987. Vol. 1. P. 234–257; *Reumann J.* The «itinerary» as a Form in classical Literature and the Acts of the Apostles // To touch the Text: Biblical and Related Studies in Honor of F. A. Fitzmeyer. N. Y., 1989. P. 335–357; *Pellegrini Scrittori: Viaggiatori toscani del Trecento in Terrasanta* / A cura di A. Lanza, M. Troncarelli. Firenze, 1990; *Cappelli R., Pesando F.* Gli itinerari romani: Repertorio bibliografico // *Viae publicae romanae: Roma, Castel Sant'Angelo, 11–25 apr. 1991*: [Cat. X Mostra europea del turismo, artigianato e delle tradizioni culturali]. R., 1991. P. 41–44; *Reisen und Reiseliteratur im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* / Hrsg. X. von Ertzdorff, D. Neukirch. Amst.; Atlanta, 1992; *Pilgrimage in the Middle Ages: A Research Guide* / Ed. L. K. Davidson, M. Dunn-Wood. L.; N. Y., 1993; *Reisen in reale und mythische Ferne: Reiseliteratur in Mittelalter und Renaissance* / Hrsg. P. Wunderli. Düsseldorf, 1993; *Brodersen K.* Terra Cognita: Stud. zur römischen Raumerfassung. Hildesheim, 1995; *idem.* The Presentation of Geographical Knowledge for Travel and Transport in the Roman World: Itineraria non tantum adnotata sed etiam picta // *Travel and Geography in the Roman Empire* / Ed. C. P. Adams, R. M. Laurence. L.; N. Y., 2001. P. 7–21; *Ciggaar K. N.* Western Travellers to Constantinople: The West and Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations. Leiden; N. Y., 1996; *Miedema N. R.* Die «Mirabilia Romae»: Untersuch. zu ihrer Überlieferung mit Edition der deutschen und niederländischen Texte. Tüb., 1996; *Birch D. J.* Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change. Woodbridge; Rochester, 1998; *Grabois A.* Le pèlerinage occidental en Terre Sainte au Moyen Age. Brux., 1998; *Kedar B. Z.* The Tractatus de locis et statu sancte terre ierosolimitane // *The Crusades and their Sources: Essays Present.* to B. Hamilton / Ed. J. France, W. G. Zajac. Aldershot; Brookfield, 1998. P. 111–133; *La via Francigena in Lombardia: Storia e cultura di una strada medievale* / A cura di R. Stopani. Firenze, 1998; *Connolly D. K.* Imagined Pilgrimage in the Itinerary Maps of Matthew Paris // *The Art Bull.* N. Y., 1999. Vol. 81. N 4. P. 598–622; *Webb D.* Pilgrims and Pilgrimage in the Medieval West.

L., 1999; *Elsner J.* The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire // JRS. 2000. Vol. 90. P. 181–195; *Ganz-Blättler U.* Andacht und Abenteuer: Berichte europäischer Jerusalem- und Santiago-Pilger. Tüb., 2000³; *Gaudio M.* Matthew Paris and the Cartography of the Margins // Gesta. N. Y., 2000. Vol. 39. N 1. P. 50–57; *The Pilgrimage to Compostela in the Middle Ages* / Ed. M. Dunn, L. K. Davidson. N. Y.; L., 2000²; *Salway B.* Travel, Itineraria and Tabellaria // *Travel and Geography in the Roman Empire.* 2001. P. 22–66; *Dietz M.* Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World. A. D. 300–800. Univ. Park; L., 2005; *Löhberg B.* Das «Itinerarium provinciarum Antonini Augusti»: Ein Strassenverzeichnis des Römischen Reiches. B., 2006. 2 Bde; *O'Loughlin T.* Adomnán and the Holy Places: The Perceptions of an Insular Monk on the Location of the Biblical Drama. L., 2007; *Дубровский И. В.* Из истории вечного (обзор) // СВ. 2009. Вып. 70(4). С. 26–44; *The «Book» of Travels: Genre, Ethnology and Pilgrimage, 1250–1700* / Ed. P. Brummett. Leiden, 2009.

С. Г. Мереминский

ИТО ДЗИНСАЙ (1627–1705), япон. философ и комментатор Конфуция — см. в ст. *Конфуцианство*.

ИТРИА [груз. იტრია], жен. мон-рь в честь Успения Пресв. Богородицы *Русско-Урбниской епархии* Грузинской Православной Церкви. Основан во 2-й пол. XVI в. Находится в Шида-Картли (Внутренней Картли), в ущелье р. Сурамула, в юго-зап. час-



Мон-рь Успения Пресв. Богородицы в с. Итриа. Кон. XVI в.

ти одноименного села близ пос. Сурама (Хашурский р-н). Основан католикосом-патриархом Вост. Грузии (Мцхетским) *Дорофеем III* (1589–1595), который еще до вступления на Патриарший престол приобрел «за большую плату» у царя Картли Георгия IX (1525–1527) расположенное вблизи Сурама с. Итриа вместе с крестьянами и «на развалинах»

ц. в честь Успения Пресв. Богородицы воздвиг «монастырь прекрасный, имени Сиони (Успения Пресв. Богородицы.— *Авт.*), большой и благородный... для себя и дома своего построил для упокоения, для вотчины и для владения» (Древности Грузии. 1910. Т. 3. С. 126; ПГП. 1970. Т. 3. С. 352–357). Церковь неск. раз возобновлялась, была разрушена иран. войсками шаха Тамаза (30–50-е гг. XVI в.). В жалованной грамоте (гуджаре) (1589–1600) католикоса-патриарха Дорофея III, выданной И., говорится, что плененный персами в 1569 г. в битве у Парцхиси царь Картли Симеон I, вернувшись в 1578 г. из неволи, пожертвовал «немного ценностей» на обновление И. Во время продолжавшихся иран. нашествий церковь и село были вновь разорены, католикос-патриарх Дорофей III восстановил И. на собственные средства и пожертвовал мон-рю много земель с крестьянами и церковную утварь; он отмечал особенную помощь царя Кахети Левана (1518/20–1574) и его сыновей (ЦГИАГ. Ф. 1448. Ед. хр. 5008). По ходатайству католикоса-патриарха царь Картли Георгий X (1600–1605), будучи еще царевичем, подарил И. значительное число земельных наделов с крестьянами (ПГП. 1970. Т. 3. С. 355). В XVII в. мон-рь щедро одаривали груз. цари и феодалы: в 1645 г. царь Картли Ростом и царица Мариам передали И. во владение с. Чумателети; в 1666 г. некий Бежан Чхеидзе украсил икону Успения Пресв. Богородицы и пожертвовал И. крестьян; в 1700 г. супруга царя Картли Ираклия I (1688–1703) царица Анна закрепила за И. право владения 2 мостами через р. Сурамула (Древности Грузии. 1910. Т. 3. С. 131–133).

Груз. историк *Вахушти Багратиони* описывает состояние И. в сер. XVIII в.: «Выше него (Сурами.— *Авт.*) есть монастырь Итрия, Пресвятой Богоматери, бескупольный, большой, ныне оставленный на произвол судьбы» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 377). В 1819 г. И. посетил грузинский путешественник Г. Авалишвили, указавший, что значительная часть монастырского комплекса повреждена; сохранившееся здание церкви, выполненной с высоким мастерством, «говорит о былой красоте» (*Авалишвили*. 1967. С. 13). В 1889 г. И. изучал груз. историк прав. *Евфимий Такашвили*; в соч. «Три исторические хроники» он подробно опи-

сал бездействующий мон-рь (*Такашвили*. 1890. С. 21).

В советские годы по церковным праздникам и иногда по воскресеньям в церкви совершалась литургия. В 1969 г. Об-во охраны памятников культуры Грузии под рук. проф. И. Цицишвили провело в И. научно-реставрационные работы. 25 дек. 1997 г. с благословения архиеп. Руисско-Урбнисского Иова (Акиашвили) в И. был восстановлен жен. мон-рь, настоятельница назначена игум. Пелагия (Тварадзе). В 2000 г. выстроили 2-этажное здание, где разместились кельи монахинь, гостиная, трапезная и др. И. владеет неск. окрестными земельными участками, на к-рых выращивают томаты, картофель, фасоль и зелень; в мон-ре имеются скотный и птичий дворы. Монахини занимаются рукоделием (эти изделия передают в детские дома), пекут просфоры для нужд епархии. В марте 2011 г. здесь подвизались 2 схимонахини, 5 монахинь и послушница, в мон-ре воспитывается девочка-сирота.

Архитектурный ансамбль. Кафоликон И. в честь Успения Пресв. Богородицы (XVI в.) представляет собой 3-нефную базилику (19,95×13,3 кв. м) и выстроен из тесаных квадров песчаника и кирпича. Церковь стоит на цоколе. Средний, более высокий неф перекрыт двускатной кровлей. Портал зап. фасада обрамлен широкой аркой, средний неф с 2 сторон выделен лопатками. Вост. фасад по центру украшен рельефно оформленным крестом, ниже располагается орнаментированное окно; в боковых неффах 2 углубленные арки с тайниками на верхнем уровне и окнами на нижнем. В интерьере церкви 2 столпа, в сечении образующие квадрат, с капителями; средний неф перекрыт полукруглым сводом, опирающимся на 3 арки.

По сведениям прав. Евфимия Такашвили, в 1-й пол. XIX в., во время обновления храма, стены полностью расчистили, при этом были уничтожены ценные исторические надписи. В кон. 90-х гг. XX в. в церкви провели ремонтные и восстановительные работы, очищены и оштукатурены стены, обновлено покрытие кровли, двор выложен гранитными плитами. В 1998–2000 гг. Д. Хидашели и М. Чакветадзе осуществили роспись храма. В 2001 г. в юж. нефе был устроен придел во имя Жен-мироносиц.

Колокольня И. была построена в 1656 г. по заказу Бежана Чхеидзе и настоятеля церкви о. Николая. Строение расположено в 20 м от церкви и представляет собой 3-ярусную, сужающуюся кверху башню (6,25×4,95 кв. м), сложенную из грубо тесанных квадров песчаника. В кон. XIX в. колокольня была отреставрирована, с юж. стороны была построена маленькая беседка.

Ограда (40×25 кв. м, высота до 2 м) сооружена также в 1656 г. из квадр известняка; в нач. XIX в. вход на территорию мон-ря был перенесен на юго-вост. сторону, в юж. часть ограды встроена башня. Кельи и др. постройки примыкают к ограде.

Ист.: *Brosset M. F. Rapports sur un voyage archéologique dans la Géorgie et dans l'Arménie, exécuté en 1847–1878. St.-Pb., 1851. Vol. 3. P. 106; Такашвили Е.* Три исторические хроники. Тифлис, 1890. С. 21 (на груз. яз.); *Древности Грузии / Сост.: Е. Такашвили.* Тифлис, 1910. Т. 3. С. 126, 132–133 (на груз. яз.); *Авалишвили Г.* Путешествие из Тбилиси в Иерусалим / Исслед., словарь, указ.: Е. Метревели. Тбилиси, 1967. С. 13 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4. С. 377.

Лит.: *Габашвили Ц.* Порталы в груз. архитектуре. Тбилиси, 1955. С. 74; *Беридзе В.* Древнегрузинская архитектура. Тбилиси, 1974. С. 15–18 (на груз. яз.); Описание ист. и культурных памятников Грузии. Тбилиси, 1990. Т. 5. С. 434–436 (на груз. яз.); *Рчеулишвили Л.* Очерки истории искусства Грузии. Тбилиси, 1994. С. 434–436 (на груз. яз.); *Качаравა Э.* Доротеоз III // Груз. католикосы-патриархи. Тбилиси, 2000. С. 101–102 (на груз. яз.); *Гуния И.* Монастыри Грузии. Тбилиси, 2005. С. 127–128 (на груз. яз.); *Лацибидзе Т.* Итрия: Древнейшие селения Хашурского р-на и их история. Хашури, 2010 (на груз. яз.).

И. Гуния

ИТТИФАК-АЛЬ-МУСЛИМЙН, Союз мусульман России (создан в 1905; с 1906 — политическая партия мусульман России) — см. в ст. *Ислам*.

ИТУРЬЯ [греч. Ἰτουρία], историческая область, охватывавшая долину Бекаа (Массий — *Strabo. Geogr. XVI 2. 18*) и соседние горные массивы Ливан и *Антиливан* (*Ibid. 10*). Основные сведения об И. и о ее жителях содержатся в сочинениях евр., греч. и рим. авторов, прежде всего Иосифа Флавия (*Ios. Flav. De bell. I 20. 4; II 18. 6; Idem. Antiq. XIII–XV, XIX–XX*). Хотя традиционно территорией итуреев считалась именно долина Бекаа с центрами в Халкиде и Гелиополе (*Баальбеке*) (*Strabo. Geogr. XVI 2. 10*), в разные исторические периоды в сфере интересов итуреев оказывались *Дамаск* на вос-

токе (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 16. 3–4), Галилея, гора Хермон (см. *Ермон*), Гавланитида, Авранитида, Батанея и Трахонитида на юге и юго-востоке (*Ibid.* XV 10. 1–3; XX 7. 1), Берит и Библ на западе (*Strabo. Geogr.* XVI 2. 18), Арка (Кесария Ливанская) на севере (*Ios. Flav. De bell.* II 12. 8; VII 5. 1; *Tac. Ann.* XII 23).

Вопрос о границах расселения итуреев не прояснили и археологические исследования. В долине Бекаа частично было исследовано только 3 поселения: Маджаль-Анджар, Камид-эль-Лоз (оба места отождествлялись с Халкидой) и Баальбек, но ни в одном из них не было обнаружено ничего специфически «итурейского», были найдены лишь поселения и культовые сооружения эллинистического и рим. периодов с элементами, присущими семит. культуре в целом (*Myers.* 2010. P. 82–101). Не принесли очевидных результатов и раскопки на севере Израиля (гора Хермон, Сев. Галилея). Археологи обнаружили неск. поселений, идентифицированных как «итурейские» (Хирбет-Земель, Тель-Дан, Тель-Анафа, Хар-Сенаим), даже был выделен особый, «итурейский», тип керамики (*Dar.* 1993; *Hartal.* 2002). Однако в ходе анализа материалов некоторые исследователи пришли к заключению, что предложенные идентификации не имеют основания. Материальная культура этих поселений не подтверждает итурейского присутствия (*Myers.* 2010. P. 81–82). На основании свидетельств античных авторов и совр. археологических данных можно лишь предположить, что эти территории входили в сферу экономических интересов итуреев, но не были местами их расселения.

Традиционно считается, что древнейшее упоминание итуреев — библейская кн. Бытие (Быт 25. 15; 1 Пар 1. 31), где Иетур, гипотетический прародитель итуреев, назван одним из сыновей *Измаила*. Иосиф Флавий относит потомков Иетура к араб. племенам Набатей (*Ios. Flav. Antiq.* I 12. 4). Мн. исследователи считали итуреев одним из араб. племен (*Smith.* 1974. P. 350; *Shahid.* 1984. P. 5; *Hitti.* 1968. P. 246; *Schottroff.* 1982. P. 145) и связывали с ними сафаянтские надписи (*Knauf.* 1992. P. 584). Эти предположения, однако, не учитывали того, что библейские генеалогии часто неисторичны, что территория, считающаяся итурей-

ской, находится гораздо севернее земель, издревле заселенных араб. кочевниками, а также и того, что мн. античные авторы называют арабов и итуреев разными племенами (*Strabo. Geogr.* XVI 2. 18; *Divus Aurelianus.* 11. 3 // *Scr. hist. Aug. Vol.* 2. P. 157; *Lucanus. Pharsalia.* VII 510–520). В последнее десятилетие все большее распространение получает мнение, что итуреев следует считать *арамеями* (*Aliquot.* 1999/2003. P. 190–191). Вместе с тем, учитывая недостаток знаний об итуреях, о древних арамеях и об арабах, ряд авторов вообще воздерживаются от предположений об этнической принадлежности итуреев (*Myers.* 2010. P. 146; *Restö.* 2003. P. 408).

Не помогает уточнить идентичность итуреев и то немногое, что известно об их религ. представлениях. В долине Бекаа обнаружено около сотни культовых мест греко-рим. периода (*Taylor.* 1968), однако раскопки на них практически не проводились, и сделать какие-то выводы о характере совершавшихся здесь культов невозможно. Это относится и к храму рим. периода в Маджаль-Анджаре, к-рый построен в соответствии с семит. традициями храмового строительства (*Myers.* 2010. P. 90–97) и похож на мн. др. храмы, обнаруженные в районе расселения итуреев и на Хермоне (*Aliquot.* 2008. P. 73). В Баальбеке, считающемся главным культовым центром итуреев эллинистического и римского периодов, обнаружены 3 храма, посвященные Юпитеру, Вакху и Венере. Возможно, эти храмы были воздвигнуты на местах древних святилищ, в частности на месте почитания Баал-Хадада (благодаря чему место и получило название Баальбек), идентифицированного с Гелиосом при Александре Великом, благодаря чему возникло 2-е название города — Гелиополь (*Myers.* 2010. P. 97), а в рим. период — либо с Юпитером, либо с Вакхом-Дионисом (*Steiner.* 2009). Итурейский Баальбек мог быть центром почитания т. н. итурейской триады: Хадада (Вакха-Диониса), Атаргатис (Венеры) и Ваала (Юпитера) (*Hajjar.* 1977). Об особом почитании Юпитера Гелиопольского свидетельствуют лат. и греч. надписи, оставленные солдатами-итуреями, к-рые служили в рим. вспомогательных войсках в разных частях империи (*Myers.* 2010. P. 123–124). В 380 г. по Р. X. храм Юпитера

был разрушен по приказу имп. Феодосия, а главный культ переместился в храм Вакха (разрушен в 554). После этого итурей ограничили только домашним богопочитанием; окончательно итурейский культ исчез при имп. Тиберии II, по приказу к-рого язычники Баальбека были истреблены (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* III 27).

Об истории государственности в И. известно только из «Иудейских древностей» Иосифа Флавия, сообщения к-рого отрывочны и охватывают лишь греч. и рим. периоды. Можно предположить, что в персид. период И. была частью сатрапии Карнаим, а при Александре ее жители стали частью смешанного населения империи. Не упоминается И. и в Маккавейских книгах, хотя, если верить Иосифу Флавию, к этому времени итурей уже перестали быть кочевниками, создали собственное гос-во и активно вмешивались в политику сопредельных гос-в. Одно из первых упоминаний об итуреях у Иосифа — рассказ об их обрезании при хасмонейском царе Аристовуле (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 11. 3). Обрезание скорее всего не было насильственным, хотя мнения совр. исследователей по этому вопросу расходятся (*Myers.* 2010. P. 27). Этот акт, видимо, укрепил господство хасмонеев в Галилее и установил итурейскую экспансию на юг, но не лишил итуреев независимости (*Kasher.* 1988. P. 83). Вторым поводом для столкновения с хасмонейцами стали набеги итуреев на Дамаск, для предотвращения к-рых царица Саломея Александра ок. 70 г. до Р. X. отправила Аристовула II в поход против итурейского царя Птолемея Менная. Поход, однако, не имел результатов (*Ios. Flav. Antiq.* XIII 15. 2; 16. 3–4). Эти столкновения не привели к конфронтации итуреев с иудеями. Более того, завоевание Помпея, разорившего И. (*Ibid.* XIV 3. 2) и захватившего Иудею в 63 г. до Р. X., заставило их стать союзниками: после того как сторонники Помпея отравили Аристовула II, его дети, кроме казненного Помпеем Александра, нашли убежище у Птолемея Менная в Халкиде (*Ibid.* 7. 4). Последний даже предпринял попытку вернуть власть в Иудее сыну Аристовула II Маттафии Антигону (*Ibid.* 12. 1). Мирные отношения между итуреями и иудеями сохранились и после смерти Птолемея Менная в 40 г.

до Р. Х., когда власть над И. перешла к его сыну Лисанию (Ibid. 13. 3). Правление Лисания не было долгим. В 36 г. до Р. Х. он был казнен Марком Антонием по настоянию Клеопатры, желавшей получить его земли (Ibid. XV 4. 1). В 30 г. до Р. Х., после смерти Клеопатры, Август Октавиан отдал земли Лисания Зинодору, предположительно сыну Лисания, получившему титул тетрарха и первосвященника, о чем свидетельствуют отчеканенные им монеты. Иосиф Флавий отмечал (Ibid. 10. 1–3; *Idem*. De bell. I 20. 4), что в правление Зинодора в И. появилось множество разбойничьих шаек, терроризировавших не только жителей города, но и прилегающих районов, прежде всего Трахонитиды. Чтобы положить конец грабегам, Август передал земли Зинодора *Ироду Великому*. Но окончательно в состав Иродова царства эти земли вошли только в 20 г. до Р. Х., после смерти Зинодора.

История И. после смерти Ирода неясна (*Schürer*. 1973; *Jones*. 1931). Очевидно, что И. была разделена на неск. частей. Область Зинодора перешла во владение *Ирода Филиппа* (*Ios. Flav. Antiq.* XVII 11. 4), а затем *Агриппы I Ирода* и *Агриппы II Ирода*. Др. часть, *Авилинея*, называемая также тетрархией Лисания, не входила в число территорий, принадлежащих Филиппу, но по указу имп. Гая *Калигулы* перешла Агриппе I (Ibid. XVIII 6. 10), а после его смерти в 40 г. по Р. Х. — под прямое управление рим. прокураторов. В 53 г. по Р. Х. Авилония передана имп. *Клавдием* Агриппе II (Ibid. XX 7. 1), а после его смерти включена в пров. Аравия. Часть сев. территорий И. вместе с Аркой в 38 г. Калигула отдал царю *Соэму*, а после смерти последнего она перешла *Вару* (Ноару), возможно сыну *Соэма* (*Idem*. De bell. II 18. 6). После его смерти в 49 г. все эти земли стали частью пров. Сирия (*Tac. Ann.* XII 23).

Неизвестно, что было после смерти Клеопатры с Халкидонским царством, также принадлежавшим когда-то И. Возможно, эта территория вошла в надел *Ирода Великого*, а затем его сына *Филиппа*. Но, согласно *Иосифу Флавию* (*Ios. Flav. Antiq.* XIX 5. 1), в 41 г. по просьбе Агриппы I они были переданы *Ироду II Халкидонскому* — внуку *Ирода Великого* от казненного им сына *Аристоула*. В 48 г. эти территории вместе

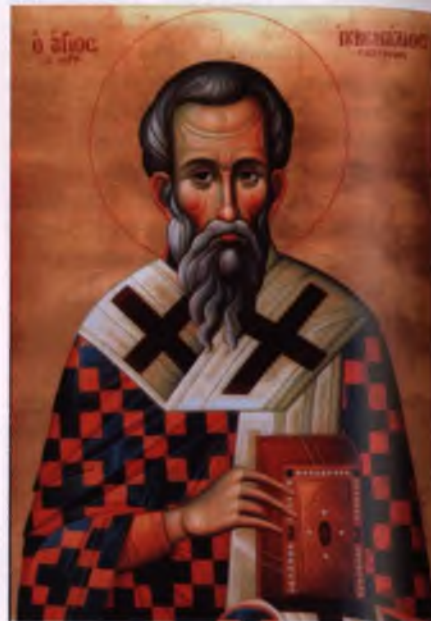
с другими землями были переданы Агриппе II.

После этого источники практически ничего не сообщают об И. Некоторые рим. историки указывали, что итурейские лучники были важной составляющей рим. вспомогательных войск (*Cicero*. Philip. or. II 8. 19; 44. 12; *Divus Aurelianus*. 9. 3 // *Scr. hist. Aug. Vol. 2*. P. 156; *Lucanus*. Pharsalia. VII 510–520; *Vergil*. Georg. 2. 448). Об этом же свидетельствует история итурейских легионов, прослеживаемая по надписям и военным рим. дипломатом (*Myers*. 2010. P. 115–132; *Tentea*. 2004). По-видимому, со времени правления имп. *Диоклетиана* (284–305) И., ставшая частью пров. Аравия, постепенно утратила остатки государственности: крупные города были разрушены, монеты не чеканились, а итуреи превратились в сельский этнос, один из мн. диссимилированных этносов, населявших сначала Византийскую империю, а затем Арабский халифат. Лит.: *Jones A. H. M.* The Urbanisation of the Ituraean Principality // *JRS*. 1931. Vol. 21. P. 265–275; *Lucanus*. Pharsalia: Belli civiis libri decem / Ed. A. E. Housman. Camb., 1950 (рус. пер.: *Марк Анней Лукан*. Фарсалия, или Поэма о гражданской войне / Пер.: Л. Е. Остроумов, ред. ст., коммент.: Ф. А. Петровский. М.; Л., 1951. (Лит. памятники)); *Taylor G.* The Roman Temples of Lebanon. [Beirut], 1967; *Hitti P. K.* History of the Arabs. L., 1968⁵; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C.—A.D. 135) / Ed. G. Vermes e. a. Edinb., 1973. Vol. 1. P. 561–573; *Smith G. A.* The Historical Geography of the Holy Land. Jerusalem, 1974; *Hajjar J. N.* La triade d'Héliopolis-Baalbek: Son culte et sa diffusion à travers les textes littéraires et les documents iconographiques et épigraphiques. Leiden, 1977. 2 vol.; *Schottroff W., von.* Die Ituräer // *ZDPV*. 1982. Bd. 98. S. 125–152; *Shahid I.* Rome and the Arabs: A Prolegomenon to the Study of Byzantium and the Arabs. Wash., 1984; *Kasher A.* Jews, Idumeans, and Ancient Arabs. Tüb., 1988; *Knauf E. A.* Ituraeans // *ABD*. 1992. Vol. 3. P. 583–584; *Dar S.* Settlements and Cult Sites on Mount Hermon, Israel. Oxf., 1993; *Aliquot J.* Les Ituréens et la présence arabe au Liban du II^e siècle a. C. au IV^e siècle p. C. // *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*. Beyrouth, 1999/2003. Vol. 56. P. 161–290; *idem*. Sanctuaries and Villages on Mt. Hermon during the Roman Period // *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods* / Ed. T. Kaizer. Leiden; Boston, 2008. P. 73–96; *Hartal M.* Excavations at Khirbet Zemel, Northern Golan: An Ituraean Settlement Site // *Eretz Zafon: Studies in Galilean Archaeology* / Ed. Z. Gal. Jerusalem, 2002. P. 74–117; *Retsö J.* The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads. L.; N. Y., 2003; *Tentea O.* Cohors I Ituraeorum sagittariorum equitata milliaria // *Orbis Antiquus: Studia in honorem Ioannis Pisonis*. Cluj; Napoca, 2004. P. 805–814; *Steiner R. C.* On the Rise and Fall of Canaanite Religion at Baalbek: A Tale of Five

Toponyms // *JBL*. 2009. Vol. 128. N 3. P. 507–525; *Myers E. A.* The Ituraeans and the Roman Near East: Reassessing the Sources. Camb., 2010.

С. В. Бабкина

ИУВЕНАЛИЙ [Ювеналий; лат. Iuvenalius; греч. Ιουβενάλιος] († 2.07. 458 (или 459), Иерусалим), свт. (пам. 2 июля), архиеп. Иерусалим-



Свт. Иувеналий, архиеп. Иерусалимский. Икона. XX в. (Мон-рь св. Онуфрия, Иерусалим)

ский (с 422); первый предстоятель *Иерусалимской Православной Церкви* (ИПЦ), официально носивший титул патриарха; участник *Вселенских Соборов* в Эфесе 431 г. и в Халкидоне 451 г. О жизни И. до епископской хиротонии почти ничего не известно. Имя И. указывает на возможные лат. корни его семьи. По актам III Вселенского Собора можно судить, что помимо греч. языка И. хорошо владел латынью и не нуждался в переводчиках при общении с папскими легатами и при изучении представленных ими документов (АСО. Т. 1. Vol. 1(3). P. 54; ДВС. Т. 1. С. 293). Возможно, до хиротонии был монахом одного из монастырей в Иерусалиме. Монофизитский автор *Феодор Тримифунтский* в соч. «О житии и изгнании свт. Иоанна Златоуста» упоминает о отце И., к-рый был отправлен в К-поль ок. 400 г. неким легендарным епископом Иерусалима *Сильваном* (*Theodori Trimuthuntis De vita et exilio et affectionibus* // PG. 47. Col. LXIII). Эти сведения, очевидно, недостоверны, но могут основываться на каких-то

действительных контактах между Церквами Иерусалима и К-поля на рубеже IV и V вв.

И. был преемником архиеп. Праидия и занимал Патриарший престол 36 лет. Вскоре после восшествия на престол И. принял участие в длительных христологических спорах в связи с ересями *Нестория*, *Диоскора* и *Евтихия* (см. в статьях *Вселенские Соборы*, *несторианство*, *монофизитство*). В Соборах сер. V в. И. выступал в основном как церковный политик, последовательно и успешно добивавшийся возвышения авторитета и укрепления положения ИПЦ. Активная деятельность И. окончательно закрепила статус ИПЦ как отдельного Патриархата, а также положение Иерусалима как первенствующей кафедры внутри ИПЦ, прежде оспаривавшееся епископами *Кесарии Палестинской*.

В 431 г. И. участвовал в III Вселенском Соборе в Эфесе, куда прибыл 12 июня во главе делегации из 12 епископов провинций 1, 2 и 3-я Палестина. При этом на Соборе не было представителя Кесарии Палестинской, т. к. кафедра в то время была вакантной. В иерархии участников Собора И. занимал почетное 3-е место после легатов папы Римского Келестина I и свт. *Кирилла Александрийского*. Во время Собора И. уже имел титул архиепископа, хотя к.-л. формальных решений о наделении его этим титулом Собор не принимал. И. выступил на стороне свт. Кирилла в осуждении и низложении *Нестория* (АСО. Т. 1. Vol. 1(2). P. 3, 31, 55; Ibid. Vol. 1(7). P. 85, 112; ДВС. Т. 1. С. 215, 221–222, 260, 305, 335). На заседании 22 июня после чтения письма *Нестория* И. первым провозгласил «Я анафематствую тех, кто верит так». На нескольких следующих заседаниях, после того как группа вост. епископов провозгласила низложение свт. Кирилла и тот устранился от утверждения ряда документов, И. подписывал их первым. После отстранения свт. Кирилла по приказу имп. *Феодосия* И. стал фактическим лидером правосл. партии Собора (АСО. Т. 1. Vol. 1(3). P. 65; ДВС. Т. 1. С. 393). В составе правосл. делегации из 8 епископов И. последовал из Эфеса в Халкидон, где состоялось разбирательство по делу о разделении участников Собора с участием имп. *Феодосия*. Вероятно, здесь впервые обсуждался вопрос о расширении

юрисдикции Иерусалимского престола на провинции Финикия Первая и Вторая и Аравия. Об этом в письме сообщали имп. *Феодосию* Антиохийские епископы, жалуясь на стремление И. присвоить себе эти права (АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 73; Ibid. Vol. 5(2). P. 371; ДВС. Т. 1. С. 358–359). 25 окт. 431 г. И. участвовал в посвящении в сан епископа К-польского *Максимиана* (АСО. Т. 1. Vol. 1(3). P. 67; *Socr. Schol. Hist. eccl. VII 37*). И. оставался в К-поле по крайней мере до марта 432 г. и в это время принял участие в деяниях еще одного Собора и подписал его документы (АСО. Т. 1. Vol. 1(7). P. 124).

В 449 г. И. присутствовал на II Эфесском Соборе (разбойничьем) во главе делегации из Палестины. В соборной иерархии И. занял 2-е место после архиеп. *Диоскора Александрийского*. Он вновь выступил как последовательный сторонник Александрийской Церкви, на этот раз поддержав *Диоскора* в осуждении К-польского архиеп. *Флавиана*, которого участники Собора посчитали приверженцем несторианства, и в восстановлении в правах к-польского архим. *Евтихия*, к-рого И. на Соборе назвал «православнейшим» (*ὀρθοδοξότατος*) (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 182, 192; ДВС. Т. 2. С. 163, 207–208). И. первым после *Диоскора* поддержал низложение еп. *Ивы* Эдесского и еще 14 иерархов, в т. ч. *Домна II*, еп. Антиохийского, к-рого обвинил в незаконном вмешательстве в дела епархий Финикии (*Akten der Ephesinischen Synode. 1917*). Вероятно, именно на этом Соборе в юрисдикцию Иерусалимского престола были переданы обе Финикии и Аравия. Э. Хонигманн, анализируя акты Халкидонского Собора (АСО. Т. 2. Vol. 2(2). P. 21), предположил, что это решение было окончательно утверждено Собором в К-поле в кон. 449 или нач. 450 г., когда новым архиепископом Антиохии стал *Максим* и одновременно были определены нек-рые его властные prerogatives в отношении епархий диоцеза Восток (Сирия) (*Honigmann. 1950. P. 238; RegPatr. N 114*). И., вероятно, не успел добиться расширения территории Иерусалимской Церкви. Некоторые епископы в Финикии, в т. ч. *Фотий Тирский*, выступали против него. *Фотий* на Халкидонском Соборе утверждал, что подписал постановление о переходе Финикии к Иерусалимской Церкви под давлени-

ем (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 104; ДВС. Т. 3. С. 36).

После внезапной смерти имп. *Феодосия II* (28 июля 450) и смены религ. политики К-поля И. оказался в оппозиции. Правящая элита во главе с имп. *Маркианом* и имп. *Пульхерией* начала добиваться пересмотра промонофизитских решений Эфесского Собора 449 г. Основным документом, на к-рый опиралась антимонофизитская партия, разгромленная в Эфесе в 449 г., был Томос папы Римского *Льва I Великого*. 21 окт. 450 г. Томос подписал новый патриарх К-поля *Анатолий* (RegPatr. N 116). По свидетельству *Иоанна Руфа*, автора *Жития Петра Ивера*, И. отказывался поддержать Томос до своего отъезда из Иерусалима на Халкидонский Собор (*Petrus der Iberer. 1895. S. 52*).

8–31 окт. 451 г. И. участвовал в IV Вселенском Соборе в Халкидоне, проходившем в базилике св. *Евфимии*, во главе делегации из 19 палестинских епископов. Кроме того, в состав группы И. первоначально входили 26 епископов из Финикии и Аравии. На первых заседаниях Собора И. и его приближенные занимали места в правой части храма, рядом с *Диоскором* и епископами из Египта и Иллирика. Во время обсуждения деяний Эфесского Собора 449 г. И., как и большинство др. иерархов, ранее выступивших на стороне *Диоскора*, стремился доказать Собору, что в 449 г. он не был лидером, а подчинился влиянию *Диоскора*. На том же заседании, когда зачитывался Символ веры *Флавиана* К-польского, представленный им в 448 г., И. нек-рое время колебался, подтвердить ли его православие. Наконец, во время чтения он встал с места и перешел с правой стороны храма на левую, тем самым демонстративно показав свою солидарность с церковным большинством, и выступил против *Диоскора* (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 116; ДВС. Т. 2. С. 107). За И. последовали все палестинские епископы и часть египетских, так что вся партия *Диоскора* на Соборе была дезорганизована и осталась в меньшинстве. Тем не менее в тот же день представители императора на Соборе заявили, что 6 руководителей Эфесского Собора 449 г., в т. ч. *Диоскор* и И., должны быть лишены епископского сана (АСО. Т. 2. Vol. 1(1). P. 195; ДВС. Т. 2. С. 219–220). Как и остальные

обвиненные, И. был отстранен от заседаний и не присутствовал на 2-й и 3-й сессиях Собора. Вопрос о судьбе И. и других отстраненных, кроме Диоскора, рассматривался Собором на 4-й сессии 17 окт., после получения рескрипта от имп. Маркиана, к-рый оставлял это решение на усмотрение Собора. И., как и остальные обвиненные, был допущен на заседание, вскоре полностью оправдан и вновь занял почетное место между епископами Антиохии и Фессалоники (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 109–110; ДВС. Т. 3. С. 22–23; *Honigmann*. 1950. P. 243–244). 20 окт. обсуждался спор между епископами Фотием Тирским и Евстафием Беритским, в результате было решено, что еп. Фотий имеет единоличное право поставлять епископов в этом регионе, а кафедра Берита получает права автокефальной архиепископии (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 103–110; ДВС. Т. 3. С. 35–41). Фактически это означало, что Финикия Первая, на к-рую претендовал И., выводилась из юрисдикции ИПЦ. Находясь в сложном положении только что оправданно, И. не имел возможности отстаивать свои прежние притязания на провинции Финикии Первая и Вторая и Аравия. В то же время, согласившись с этой уступкой, И. сумел сохранить за собой все 3 провинции Палестины. 22 окт. И. был введен в состав соборной комиссии для составления вероопределения, «халкидонского ороса» (АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 121–127; ДВС. Т. 3. С. 45–46). Очевидно, к этому моменту его высокое положение в церковной иерархии и авторитет были восстановлены почти полностью. Окончательное соглашение о разделе епархий между И. и патриархом Максимом Антиохийским было утверждено 26 окт. (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 3–7; ДВС. Т. 3. С. 70–73; *Honigmann*. 1950. P. 245–246). Определенная им граница областей юрисдикции Антиохийской и Иерусалимской Православных Церквей сохраняется до наст. времени.

В кон. 451 г., еще до возвращения И. из Халкидона, в Палестине началось против него крупное восстание, во главе к-рого встало иерусалимское монашество монофизитской ориентации. Первые же известия из Халкидона, полученные в Иерусалиме о смене позиции И., прежде поддерживавшего Диоскора, вызвали возмущение в церковной среде. Монахи, дезориентированные слож-

ными политическими и богословскими коллизиями последних лет, были готовы обвинить И. в вероотступничестве и переходе в «несторианство». Движение против И. возглавил известный в Палестине мон. Феодосий, к-рый сопровождал И. в Халкидоне, но после осуждения Диоскора покинул его и вернулся в Палестину еще до завершения Собора (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 41–42, 47; Petrus der Iberer. 1895. S. 52–53; Zach. Rhet. Hist. eccl. III 3–9; Evagr. Schol. Hist. eccl. II 5; Theoph. Chron. P. 107; Johannes Rufus. 1982. 10, 25, 56.*). И. прибыл в Кесарию и сразу столкнулся с протестующими. Комит Востока Дорофей не допустил монахов в Кесарию, но их делегация потребовала от И. отречься от халкидонских постановлений. И. отказался и в ответ на угрозы расправы был вынужден покинуть Кесарию и отправиться в К-поль за помощью императора. Вскоре Феодосий был самочинно возведен на Патриарший престол Иерусалима в храме Гроба Господня и начал создавать иерархию из лояльных ему епископов. Одним из рукоположенных Феодосием в 452 г. был известный впоследствии лидер монофизитства *Петр Ивер*, ставший епископом Маюмы. Все епископы, поддержавшие решения Халкидонского Собора и И., были изгнаны с кафедр. На стороне восставших выступила проживавшая в Иерусалиме вдовствующая имп. *Евдокия* (*Leo Magn. Ep. 117 // АСО II. Т. 2. Vol. 4. P. 69*). В то же время часть клира и монахов, в т. ч. св. Евфимий Великий и братия Великой Лавры, отказались поддержать восставших (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 42–45*). Странники И. подвергались насилию, их дома и церкви громили и жгли; восставшими был убит еп. Севериан Скифопольский. Восстание охватило всю Палестину и Иерусалимская Церковь некоторое время была на грани раскола. Феодосий занимал Патриарший престол в течение 20 месяцев. В это время наряду с И. в К-поль прибыло посольство и от него, чтобы попытаться склонить столичные власти на свою сторону. В послании имп. Маркиану Феодосий и его сторонники оправдывались, заявляя, что насилие в Палестине чинили не монашествующие и клир, а городская толпа и некие чужаки. Стремясь смягчить догматические противоречия с халкидонскими постановлениями, мятеж-

ники также провозгласили анафему Евтихию (АСО. Т. 2. Vol. 1(3). P. 127–129; ДВС. Т. 3. С. 174–177). Тем не менее имп. Маркиан и августа Пульхерия встали на сторону И. В кон. 452 или нач. 453 г. Маркиан и Пульхерия отправляли письма архимандритам и монахам Иерусалима, в которых упрекали их в мятеже, убийствах, захвате Иерусалима. Утверждалось, что это не была борьба за чистоту веры, они хотели занять высокое положение в Церкви и присвоить ее сокровища. Маркиан и Пульхерия требовали восстановления порядка и безусловного подчинения Церкви И. (*Honigmann*. 1950. P. 252–253). В февр. 453 г. имп. Маркиан декретом объявил все рукоположения Феодосия незаконными; участники новой иерусалимской иерархии должны были быть изгнаны, в случае сопротивления казнены (*Petrus der Iberer. 1895. S. 57*). В кон. лета 453 г. против восставших были направлены войска во главе с комитом Дорофеем. Часть восставших попыталась оказать вооруженное сопротивление, и в районе Неаполя (ныне Наблус) воины убили много монахов. Большинство уцелевших бунтовщиков бежали из Палестины в пустыни Заиордания либо к единомышленникам в Египет, где были сильны антихалкидонитские настроения. Феодосий некоторое время скрывался на Синае, затем попытался пробраться в *Симеона Столпника монастырь* в Сирии, но был схвачен и отправлен в заключение в Константинополь, умер в 457 г. Т. о., И. вернулся в Иерусалим с помощью военной силы.

На Соборе в Иерусалиме И. попытался сплотить все лояльные ему силы (АСО II. Т. 2. Vol. 5. P. 9; ДВС. Т. 3. С. 192–193). Однако его положение в последующие годы оставалось сложным, поскольку недоверие к нему в палестинском обществе и Церкви сохранялось. И. сместил всех рукоположенных Феодосием епископов и мн. настоятелей монастырей, но был вынужден мириться с тем, что им открыто пренебрегали нек-рые монахи и часть клира. Один из архимандритов И., Геронтий, не скрывал враждебного отношения к И., за глаза называл его Иудой, но оставался на своем посту до 484 г. (*Petrus der Iberer. 1895. S. 32*). От общения с И. нек-рое время отказывалась и имп. Евдокия, но в 456 г., вероятно поддавшись уговорам пра-

влящих родственников, имп. Маркиана, Пульхерии, Валентиниана III и др., а также папы Льва и св. Симеона Столпника, умолявших ее оставить евтихиан и вернуться в лоно соборной Церкви, она решила примириться с И. (*Leo Magn.* Ep. 117 // АСО II. Т. 2. Vol. 4. P. 69; *Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 30. S. 47–49; *Niceph. Callist.* Hist. eccl. XIV 50 // PG. 146. Col. 1240). Соглашение с Евдокией было важным достижением для И., поскольку восстановление общения с ней продемонстрировало жителям Палестины высокий статус патриарха во властных сферах всей империи, доверие к нему и в К-поле, и в Италии, что было особенно важно в связи с присутствием в Св. земле большого числа паломников-латинян. Вместе с Евдокией в православие возвратилась и значительная группа ее приближенных и монахов, пользовавшихся ее благодеяниями, что также должно было укрепить позиции И. Отношение к И. в Церкви за пределами Палестины также было неоднозначным. Так, папа Лев в письмах к И. (4 сент. 454, 1 сент. 457), имп. Маркиану, еп. Юлиану Косскому и, вероятно, к др. лицам неоднократно заявлял, что бедствия И. были вызваны его собственными ошибками и «легкомыслием» (*Leo Magn.* Ep. 109, 113, 126, 136, 139, 149, 150 // АСО II. Т. 2. Vol. 4. P. 66, 81–82, 91–93, 97–98, 138).

Помимо церковно-политической борьбы важной сферой деятельности И. было участие в повседневной жизни Св. земли, поддержка развития храмов, общин, паломничества и монашества. Вероятно, большую заслугу И. можно видеть в том, что в 1-й пол. V в. Палестина превратилась в крупнейший центр развития монашества, место активных контактов между аскетами греч., лат. и семит. происхождения. В источниках нашли отражение лишь некие из деяний И. в этой сфере. 7 мая 428 (или 429) г. И. посетил лавру прп. *Евфимия Великого* и освятил новый монастырский храм (*Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 16). Одним из ближайших сотрудников И. в это время был св. *Исихий Иерусалимский*, к-рый сопровождал И. в поездке (*Chron. Pasch.* Vol. 2. P. 116; *Theoph. Chron.* P. 83, 92). В упоминании об этом событии впервые названа должность архимандрита монахов при иерусалимском архиепископе, которую в то время занимал *Пассарион* (*Cyr.*

Scyth. Vita Euthym. 16; *Theoph. Chron.* P. 86; *Petrus der Iberer.* 1895. S. 35; *Oros. Apol.* 6, 7). Архимандрит, к-рый по рангу приравнивался к епископу, должен был заведовать всеми делами мон-рей на территории ИПЦ и быть постоянным представителем монашеских общин при архиепископе. Введением этой должности укреплялись одновременно и связи монахов с Иерусалимским престолом и устанавливалась система централизованного управления делами монашества. Время возникновения этого поста неизвестно, но следует предполагать, что скорее всего он был учрежден И. По просьбе прп. *Евфимия Великого* ок. 425 г. И. крестил *Асепета*, одного из вождей араб. племени, кочевавшего по территории Вост. Палестины, дал ему имя *Петр* и посвятил в епископский сан для «поселений сарацин» (*παρεδβολή* — лагеря бедуинов в районе совр. Бир-эз-Зарраа, восточнее Иерусалима). По предположениям ряда совр. исследователей, посвящение епископа для арабов могло быть со стороны И. нарушением прав юрисдикции как Кесарии Палестинской, так и митрополий провинции Аравия (см.: *Honigmann.* 1950. P. 219–221). Несмотря на возможность возникновения такого конфликта, источники V в. не сообщают о нем.

Время смерти И. определяется лишь приблизительно. В Житии прп. *Саввы Освященного* прп. *Кирилла Скифопольского* есть указание на то, что не позднее июля 458 г. Иерусалимский престол уже занимал преемник И. патриарх *Анастасий I* (*Cyr. Scyth. Vita Sabae.* 12. S. 95). По дню памяти И. дата его смерти обычно определяется как 2 июля.

Отношение к И. развивалось по-разному в правосл. и монофизитской традиции. У авторов-монофизитов кон. V–VI в. И. стал символом нечестия и предательства. Он неоднократно упоминается в Житии Петра Ивера и «Плерофориях» Иоанна Руфа (*Petrus der Iberer.* 1895; *Johannes Rufus.* 1982), в Церковной истории Псевдо-Захарии Ритора (*Zach. Rhet. Hist. eccl.*), Житии Диоскора (*Nau.* 1903). Как правило, авторы приводят ряд эпизодов, в которых монофизиты Петр Ивер, Диоскор и др. пытались убедить И. в истинности своей веры либо клеймить его как вероотступника. Эти эпизоды часто носят анекдотический характер, особенно в из-

ложении истории Вселенских Соборов. Так, в «Плерофориях» Диоскор, встретившись с И. перед началом Халкидонского Собора, пророчесствует своему спутнику Феописту, что никто из участников Собора не сохранит веры, кроме тех, кто прибыли на его корабле (т. е. епископов Александрийской Церкви) (*Ibid.* P. 44). По версии Псевдо-Захарии, после возвращения И. в Иерусалим в 453 г. некий мон. *Соломон* подошел к И. якобы для благословения и высыпал ему на голову пригоршню пыли со словами: «Горе тебе, лжец и гонитель». И. не посмел наказывать монаха (*Zach. Rhet. Hist. eccl.* III 8).

В правосл. традиции с кон. V в., наоборот, все более подчеркивалась выдающаяся роль И. в победе халкидонского вероучения; при этом охотно предавалось забвению его участие в Эфесском разбойничьем Соборе 449 г. В целом правосл. визант. традиция относилась к И. более нейтрально, без восторженных похвал, признавала его большое значение в христологических спорах. Важную роль в формировании положительного образа И. в Византии, по-видимому, сыграла «Церковная история» Феодора Чтеца (нач. VI в.), сохранившаяся лишь во фрагментах, но использованная позднее крупнейшими визант. историками *Феофаном Исповедником* (IX в.) и *Никифором Каллистом Ксанфопулом* (XIV в.). Также И. неоднократно, хотя и без к.-л. оценок, упоминается в Житии прп. *Евфимия Великого* прп. *Кирилла Скифопольского* (сер. VI в.; *Cyr. Scyth. Vita Euthym.* 60. S. 83). В сохранившихся фрагментах «Истории *Евфимия*» (*Εὐφύμιου καὶ ἱστορία*), вероятно созданной в Палестине в VI в., сообщается, что во время Халкидонского Собора имп. *Пульхерия* обратилась к И., чтобы получить мощи Богородицы из Иерусалима и положить их в только что построенном храме Успения во Влахернах в К-поле. И. ответил, что св. тело Богородицы было вознесено на небо на 3-й день после Ее Успения, а Ее св. гроб доныне почитается в Иерусалиме. Вскоре И. отправил св. гроб Богородицы в К-поль.

Почитание. В груз. календарях, ориентированных на древнейший Иерусалимский Святогробский Типикон, память И. отмечена под 1 июля: согласно Лекционариям

V–VIII вв., она совершалась в церкви Учеников на *Елеонской горе*, построенной при имп. *Константине I Великом*, вместе с памятью его преемника — Анастасия I, патриарха Иерусалимского (*Tarchnischvili*. Grand Lectionnaire. Т. 2. Р. 19); согласно Канонарю VII в. — в ц. св. Апостолов, построенной на Елеоне в 438 г. Меланией Младшей (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 118); в календаре груз. Евангелия Sinait. iber. 34 (X в.) свт. Анастасий ошибочно назван Анатолием (*Garitte*. Calendrier Palestino—Géorgien. Р. 75–76).

В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв. — *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 86), в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в. — SynCP. Col. 794) и в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в. — PG. 117. Р. 520) память И. отмечена под 2 июля; в ряде визант. календарей XII в. — под 3 июля (напр.: Mess. 103; Lips. R. II. 25; Paris. gr. 1575).

В XI в. прп. *Георгий Святгорец* перевел синаксарное Житие И. и внес его под 2 июля в груз. редакцию Великого Синаксаря (НЦРГ. А 97, Н 2211, XI в. и др.). Метафрастическая версия Жития И. была переведена в мон-ре *Гелати* и содержится в груз. сб. метафрастических чтений под 5 июля (Кут. З, XVI в. Л. 376 об. — 378 об.; *Габидзавили* Э. Переводные памятники древнегруз. лит.-ры: Библиография. Тбилиси, 2004. Т. 1: Агиография. С. 245 (на груз. яз.); *Он же*. Словарь ГПЦ. С. 433–434).

Впосл. день памяти И. 2 июля вошел в состав слав. Прологов (*Петков Г.* Стишният Пролог в старата бълг., сръб. и рус. лит.-ра (XIV–XV вв.). Пловдив. 2000. С. 430), в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 294 (2-я паг.)), в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца и в совр. календари Греческих Церквей и РПЦ.

Соч.: АСО. Т. 1. Vol. 1(7). Р. 124–125; АСО II. Т. 2. Vol. 5. Р. 9; Chrestomathia Aethopica / Ed. A. Dillmann, E. Littmann. B., 1950². P. 100–102. Ист.: Oros. Apol. 6, 7; Socr. Schol. Hist. eccl.; Sozom. Hist. eccl.; Theodoret. Hist. eccl.; Zach. Rhet. Hist. eccl. // CSCO. Syr. Ser. 3. Т. 5; Cyr. Scyth. Vita Euthym.; Petrus der Iberer: Ein Charakterbild zur Kirchen- und Sittengeschichte des 5. Jh.: Syrische Übers. einer um das J. 500 verfassten griechischen Biographie / Hrgs. Übers. R. Raabe, Lpz., 1895; Johannes Rufus. Plérophories / Éd. F. Nau. Turnhout, 1982. (PO: Т. 8. Fasc. 1. N 36); Nau F. Histoire de Dioscore, patriarche d'Alexandrie, écrite par son disciple Théopiste // J. Asiatique. Ser. 10. 1903. Vol. 1. P. 1–108, 241–310; Chron. Pasch. Vol. 2. P. 116; Theoph. Chron.; Nestorius. Le Livre

d'Héraclide de Damas / Ed. P. Bedjan. P., 1910; Akten der Ephesinischen Synode vom Jahre 499 / Hrgs. J. Flemming. B., 1917; *Νικολάος*. Συνοξιστής. Т. 6. Σ. 15–17; ЖСв. Июль. С. 35–40.

Лит.: CPG. Vol. 3. N 6710–6712; Papebroch D. Tractatus pracliminaris de episcopis et patriarchis sanctae Hierosolymitanae ecclesiae // ActaSS. Mai. Т. 3. P. 22–24; *Муравьев А. И.* История святого града Иерусалима от времен апостольских до наших. СПб., 1844; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 197; Т. 3. С. 250–251; *Vailhé S.* Formation de patriarchat de Jérusalem // EO. 1910. Т. 13. P. 325–336; *Heffele, Leclercq.* Hist. des Conciles. Т. 2. P. 1; *Honigmann E.* Juvenal of Jérusalem // DOP. 1950. Vol. 5. P. 209–279; *Sauget J.-M.* Giovenale // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 1067–1069; *Κωνσταντίνος* Ιω. Χ. Ιουβέναιος // ΘНЕ. 1965. Т. 6. Σ. 918–920; *Bagatti B.* The Church from the Gentiles in Palestine: History and Archaeology. Jerusalem, 1971. P. 70, 85–86; *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–533). Leiden, 1979; *Perrone L.* La chiesa di Palestina e le controversie christologiche. Brescia, 1980; *Shahid I.* Byzantium and the Arabs in the Vth Cent. Wash., 1989; Juvenal // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1086; *Карташев.* Соборы. 1994. С. 218–227, 248–254, 261–278, 297–298; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. 1995². Σ. 217; *Кулаковский.* История. 1996². Т. 1. С. 238–243, 247–249, 263–269; *Camelot P.-Th.* Juvénal // DHGE. 2003. Т. 28. Col. 697–698; Christians and Christianity in the Holy Land: From the Origins to the Latin Kingdoms / Ed. O. Limor, G. G. Stroumsa. Turnhout, 2006; *Читми Д.* Град пустыня: Введ. в изучение египетского и палестинского монашества в христ. империи. СПб., 2007.

И. Н. Попов

ИУВЕНАЛИЙ (Говорухин Иаков Фёдоров; 1761, Екатеринбург — 1796, близ сел. Квингагах (Куинагак), Аляска), сщмч. (пам. 7 авг. — в Соборе Валаамских святых, 2 июля, 24 сент. — в Соборе всех святых Аляски, 12 дек. — в Соборе перво-мучеников Американской земли), иером., миссионер. Род. в семье шихт-мейстера (горного чиновника 14-го класса), работавшего на Нерчинских заводах. В 1784 г. Говорухин был зачислен в армию в чине «инженерного прапорщика», служил на Колывано-Воскресенских заводах и рудниках. В 1791 г. был уволен «на собственное пропитание», поступил в *Спасо-Преображенский Валаамский мон-рь*. После учреждения в 1793 г. Северо-американской кадьякской духовной миссии во главе с архим. *Иоасафом (Болотовым)* И. был рекомендован для участия в ней в сане иеродиакона, но митр. Новгородский и С.-Петербургский *Гавриил (Петров)* указал рукоположить его во иеромонаха. 25 мая 1793 г., вероятно в Александро-Невской лавре, пострижен в монашество с именем в честь свт. *Иувеналия*, патриарха Иерусалимского. В состав миссии



Сщмч. Иувеналий Аляскинский.
Икона. 2007 г. Иконописец Хитер Маккин
(миссия сщмч. Иувеналия в г. Каилуа,
Гавайи)

вошел также родной брат И. Михаил Фёдоров Говорухин, послушник *Конеvского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря*, ранее служивший «унтер-шихтмейстером» на Нерчинских заводах. Путь к месту расположения миссии проходил через Иркутск, где по просьбе архим. Иоасафа послушник Михаил 20 апр. 1794 г. был пострижен в монашество с именем Стефан и 30 апр. рукоположен во иеродиакона. По отзыву архим. Иоасафа, «Ювеналий... довольно рачителен, а брат его... отец Стефан, хотя и молодой человек, но такой добрый, простонравный, услужливый и умный, что хотя бы из Валаамского братства выбрать, так и днем с огнем наищешься столь способного по здешнему месту». В др. письме архим. Иоасаф называл И. «добрым человеком» (*Деменков*. 1842. С. 229; Письмо *Иоасафа, преосв. Кадьякского*, к ректору Ярославской семинарии [архим.] Иерониму (Понятскому) // ДЧ. 1910. Ч. 1. № 2. С. 273–281). Из Иркутска миссионеры отправились по Лене до Якутска, а затем до Охотска, откуда отплыли в Америку.

24 сент. 1794 г. миссионеры прибыли на о-в Кадьяк, к востоку от п-ова Аляска. В течение 2 месяцев И. вместе с бывш. насельником *Конеvского мон-ря* иером. Макарием и толмачами объехали весь остров (один по северному, другой — по юж. берегу) и крестили всех местных жителей — «кадьякских алеутов» (тихоокеанских эскимосов, или сухплат). И. и иеродиак. Стефан (Говору-

хин) участвовали также в строительстве первого деревянного храма в честь Воскресения Христова, совершали богослужения в Павловской Гавани. Один из инициаторов миссии, купец Г. И. Шелихов, намеревался найти в колониях инженера-фортификатора. Но за неимением такового советовал главному правителю рус. поселений в Америке А. А. Баранову привлекать для консульской при планировании крепостей И. и иеродиак. Стефана, «яко людей, служивших в горных заводах, когда были они в светской жизни, и, следовательно, знающих науки математические... геодезию и архитектуру» (цит. по: Фёдорова. 1971. С. 196).

Прп. Герман Аляскинский в письме валаамскому игум. прп. Назарию (Кондратьеву) передал свидетельство о том, что иеромонахи Макарий и И. «горели наибольшей ревностью» в деле крещения местного населения и спорили между собой, желая отправиться на Аляску. Передвигались они на байдарках, «малейших кожаных лодочках, невзирая на

но и мон-рь. Но до цели И. так и не добрался. Капитан Г. Л. Прибылов, ссылаясь на недостаток пресной воды, развернул судно «Три святителя» обратно, к Кадьяку, по дороге остановившись в гавани Нучек на одноименном острове (ныне Хинчинбрук) в вост. части Чугачского (Чугачского) зал. (ныне зал. Принс-Уильям). На Якутат следом поехали архим. Иоасаф с Барановым.

И. остался в Нучеке, где никто из священников ранее не бывал, провёл зиму 1795/96 г. в редуте святых

«в северное позад Аляксы море» (Тихменев. 1863. Ч. 2. Прил. С. 137).

Отношения миссии с руководством Российской-американской компании были сложными, и миссия не пользовалась охраной с ее стороны. «Я слышал от некоторых, — писал архим. Иоасаф (Болотов) Шелихову 18 мая 1795 г., — что Баранов со своими бунтовщиками нередко поговаривает: нам бы-де как отправить на тот свет архимандрита да Ювеналия, а прочих как мух придавим» (Там же. С. 105). Стронник Баранова, один из основателей

Российско-американской компании, Н. П. Резанов, в свою очередь считал туземцев неподготовленными к принятию христианства, особо от-

«От Валаама до Аляски». Прибытие миссионеров в Америку. Роспись собора свт. Николая в Вашингтоне. Нач. 90-х гг. XX в. Мастер А. И. Чашкин



мечал незнание миссионерами их языка. Он писал о кончине И. (6 нояб. 1805), не сдерживая досады: «На полуострове Аляске завелся было на...

Илямне... торг с горными народами, великие пользы открывавший, монах Ювеналий тотчас улетел туда для проповеди, крестил их насильно, венчал, отнимал девок у одних и отдавал другим. Американцы все буйство его и даже побои долго сносили, но наконец опомнились, что от этого уroda и избавиться можно и, посоветовавшись между собой, кончили тем, что убили преподобного, да об нем и жалеть бы нечего, но принесли в жертву ожесточению своему и всю артель русских и кадьякцев, не оставя ни одного живого» (Письмо [Н. П.] Резанова к директорам [ос.]-а[мериканской] компании из Новоархангельска от 6 нояб. 1805 г. // Тихменев. Ч. 2. Прил. С. 214–215). Согласно справке о хозяйственной деятельности компании Шелихова, летом 1796 г. И., «не испросив позволения от начальника своего, епископа (архимандрита. — А. Б.) Иоасафа, пустился разъезжать по северной части берегов матерой земли и далеко за Аляскою с тремя промышленниками и несколькими новокрещеными из кенайцев убит от



Прп. Назарий Валаамский благословляет миссионеров на служение на Аляске. Роспись собора свт. Николая в Вашингтоне. Нач. 90-х гг. XX в. Мастер А. И. Чашкин

все морские опасности». Прп. Герман описал и предполагаемый маршрут И.: «В скором времени отправится отец Ювеналий на матерую, начиная с Кенайской губы — в Чугачи, Алегмут, дальние Колоши и другие многие языки, даже до Чилхата» (Деменков. 1842. С. 225–226).

И. был назначен в новое поселение в зал. Якутат (Беринга), в сев.-вост. части зал. Аляска, где архим. Иоасаф предполагал устроить не только храм,

Константина и Елены (Константиновском). По некоторым сведениям, его задачей было «успокоение мятущегося бунтующего... народа». И. крестил 746 чугачей. С о-ва Нучек он перешел на Кенайский п-ов Аляски, где также стал первым миссионером, совершал богослужения в Николаевском редуте — крепости, построенной русскими в 1791 г. на сев.-зап. побережье полуострова. И. «переносил обиды, терпел нужды голода и холода и многих обратил к познанию веры» (Врангель. 1979. С. 49, 51), в т. ч. тойона — племенного вождя. Летом 1796 г. И. пробрался в сев. области Аляски, к оз. Илиамна (оз. Шелихова), где, согласно сведениям, приводимым нек-рыми авторами XIX в. (включая свт. Иннокентия (Вениаминова), Ю. Ф. Лисянского, А. Н. Муравьева, Н. П. Резанова и Ф. П. Врангеля), и принял мученическую кончину. Баранов в письме Ларионову от 24 июля 1800 г. также называл места, где «потерялся» И., — оз. Илиамна и р. Квичак, вытекающая из него и впадающая

тамошних, нам еще не мирных народов» (РГИА. Ф. 796. Оп. 74. Д. 210. Л. 263; *Онуфрий (Маханов)*. 2005. С. 643).

Существует неск. версий обстоятельства смерти И. Первая связывает мученическую кончину И. с распространением им христ. морали среди танаинов (Denai'na) или юппик-эскимосов. После крещения одного племени И. запретил туземцам иметь по неск. жен и, кроме того, возвращаясь, убедил старейшину отдать ему всех детей для обучения в школе на Кадыяке. Когда И. ушел с детьми, его противники устроили погоню. Они догнали миссионера. Несмотря на то что И. имел при себе оружие, «не хотел он ни бежать от них, ни защищаться, но с полным самоотвержением покорился Промыслу, прося их только об оказании пощады спутникам своим. Просьбу эту злодеи исполнили». Индейцы жестоко избили И., забрали детей и отправились обратно. Но И. вдруг поднялся и с крестом в руках пошел за удалявшимися мучителями. Увидев это, туземцы стали с еще большей жестокостью бить миссионера. Как только они отошли, И. вновь поднялся и последовал за ними. Тогда язычники «искрошили его в куски» и зарыли. Но на месте погребения столб пламени или дыма, «подъемлющийся в недосязаемую взорам высоту, свидетельствовал о невинно пролитой крови» (*Иннокентий (Вениаминов)*). 1840. С. 155; Очерк из истории Американской Правосл. Духовной миссии. 1894. С. 72–73).

В ином варианте повествования передан рассказ местных жителей рус. матросам: «Он обращал нас к своему Богу, а мы... привязали его к дереву; но уже, совсем мертвый, три раза восставал и снова начинал убеждать нас, доколе, наконец, не отдали мы его на съедение нашим соседям» (*Муравьев*. 1836. С. 153). Эта версия обстоятельств гибели И. — наиболее ранняя, но каннибализм не был свойствен местным жителям. Согласно др. версии, И., ориентируясь на голоса людей, подошел к лагерю одного из воюющих племен в районе оз. Илиамна. Стражники, заметив приближающегося человека, посчитали его неприятелем и, приняв в сильном тумане крест в его руках за оружие (или восприняв крестное знамение как жест агрессии), стали стрелять.



Сщмч. Иувеналий Аляскинский и мч. Петр Алеут. Икона. Ок. 1980 г. Иконописец прот. Феодор Юревич

Согласно рассказу 104-летнего местного жителя, записанному миссионером диак. Василием Орловым, и другим источникам, И. отправился на север, прошел вдоль р. Нушагак и от верховьев р. Кускоквим (Кускокуим) по ее течению вышел на юго-запад Аляски, побережье Берингова м. к зал. Кускоквим. У пос. Куинхагак (Квингагах, Квинкхак, ныне Кинегнак) он погиб от копий и стрел эскимосов-юппиков Центральной Аляски, к-рые действовали по наущению шамана. Убили и провожатого (провожатых) из числа танаинов. Когда шаман или колдун после убийства священномученика надел на себя его крест, то уже не мог совершать языческие обряды и признал силу креста. Именно это место гибели миссионера, а не окрестности оз. Илиамна, является наиболее вероятным, как показал в неопубликованной работе финский исследователь П. Халламаа. Местные предания сообщают также, что тело священника было похоронено в горах (*Oleksa*. 1983. Р. 134–137). По дороге к Кускоквиму, на оз. Тугиак (Тогиак), в сев. части Бристольского зал. Берингова м., штурман И. Я. Васильев в 1829 г. видел у мн. аборигенов медные образа и крест, которые, по его предположению, достались им от И., «убитого от сего народа около 1796 г. близ селения Квинты» (Кинегнак) (*Федорова*. 1979. С. 188). Осенью 1799 г. в Охотском м. при кораблекрушении погиб иеродиак. Стефан.

Считается, что за время служения И. и иером. Макарий крестили более 5000 туземцев Русской Америки. После мученической кончины И. в Николаевском редуте стали совершаться богослужения 2 раза в месяц. В 1848 г. по инициативе свт. Иннокентия (Вениаминова) там была построена ц. в честь Успения Пресв. Богородицы.

Крайне сомнительна подлинность «ежедневного журнала» — дневника И., обнаруженного в Калифорнийском ун-те в Беркли, который, вероятно, является подделкой, написанной неким Иваном Петровым (*Hoffman B. G. A Daily Journal (1796) Kept by the Reverend Father Juvenal // The Kroeber Anthropological Society Papers. 1952. N 6. P. 26–59*).

В 1980 г. И. и отрок мч. *Петр Алеут* по инициативе Григория (Афонского), еп. Ситкинского и Аляскинского, прославлены как местночтимые святые Аляскинской епархии Православной Церкви в Америке. 18 окт. 2004 г. по благословению Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II имя И. включено в Собор Валаамских святых. Ист.: *The Travel Journal of Vasilii Orlov / Ed. A. J. Shalkov // Pacific Northwest Quarterly. Seattle, 1977. Vol. 68. N 3. P. 139–140*.

Лит.: *Муравьев А. Н.* Путешествие по св. местам русским. СПб., 1836. С. 152–153; *Иннокентий (Вениаминов), снт.* Записки об островах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. 2. С. 154–156; *он же.* Состояние Правосл. Церкви в Российской Америке // ЖМНП. 1840. Ч. 26. № 6. Отд. 5. С. 20–21, 51–52; *он же.* Творения. М., 1887. Кн. 2. С. 5–6; *Деменков Д. А.* Распространение правосл. веры в Америке // Очерки России, издаваемые Вадимом Пассеком: [Сб. ст.]. М., 1842. Кн. 5. С. 223–232; *Тихменев П. А.* Ист. обозрение образования Рос.-Американской компании и действий ее до настоящего времени. СПб., 1861. Ч. 1. С. 42–44, 51, 59–60, 70, 78–79; 1863. Ч. 2. Прил. С. 105, 137; *Нил (Исакович), архиеп.* Путевые записки. Ярославль, 1874. Ч. 2. С. 393–395; *Львов А. Н.* Краткие ист. сведения об учреждении в Сев. Америке правосл. миссии, об основании Кадыякской епархии и о деятельности там первых миссионеров. СПб., 1894. С. 7, 19–21, 26–27; Очерк из истории Американской Правосл. Духовной миссии (Кадыякской миссии 1794–1837 гг.). СПб., 1894. С. 43, 69–74; Валаамские миссионеры в Америке (в кон. XVIII ст.). СПб., 1900; Валаамский мон-рь и его подвижники. СПб., 1903; *Федорова С. Г.* Рус. население Аляски и Калифорнии: Кон. XVIII в.—1867 г. М., 1971. С. 196, 230; *она же.* Штурманы Иваны Васильевы и их роль в изучении Аляски (1-я пол. XIX в.) // Летопись Севера. М., 1979. Т. 9. С. 167–210; *она же.* Русская Америка: от первых поселений до продажи Аляски: Кон. XVIII в.—1867 г. М., 2011. С. 166, 202; *Gregory (Afonsky), bishop.* A History of the Orthodox Church in Alaska: (1794–1917). Kodiak, 1977; *Врангель Ф. П.* Кадыякский отдел, о-в Кадыяк: Замечания для по-

полнения записок г. Хлебникова // Рус. Америка в неопубликованных записках К. Т. Хлебникова / Сост., введ. и коммент.: Р. Г. Ляпунова, С. Г. Фёдорова. Л., 1979. С. 49, 51, 243; *America's New Saints: Protomartyrs Juvenal and Peter the Aleut* // *Orthodox America. Etna (Calif.)*. 1981. Vol. 1. N 8. February; *Black L. T. The Daily Journal of Reverend Father Juvenal: A Cautionary Tale* // *Ethnohistory*. 1981. Vol. 28. N 1. P. 33–58; *Oleksa M. The Oral Tradition about the Death of Fr Juvenal among the Native Peoples of Southwestern Alaska* // *SVTQ*. 1983. Vol. 27. N 2. P. 133–137; *idem. The Death of Hieromonk Juvenal* // *Ibid.* 1986. Vol. 30. N 3. P. 231–268; *The Death of Hieromonk Juvenal* // *Russia in North America: Proc. of the 2nd Intern. Conf. on Russian America*. Sitka, Alaska (Aug. 19–22, 1987). Kingston (Ont.); Fairbanks (Alaska), 1990. P. 322–357; *Pierce R. A. Russian America: A Biogr. Dictionary*. Kingston; Fairbanks, 1990; *Лоберовский С.* Очерк истории Православия в Америке (1794–1867) // *Православная жизнь*. 1994. № 4. С. 18–19; *Правосл. миссионеры на Аляске* / Сост., введ., примеч.: Г. И. Дзенискевич // *Рус. Америка: По личным впечатлениям миссионеров, землепроходцев, моряков, исследователей и др. очевидцев* / [Отв. ред.: А. Д. Дризо, Р. В. Кинжалов]. М., 1994. С. 191–203; *Барсуков И. П.* Иннокентий, митр. Московский и Коломенский по его сочинениям, письмам и рассказам современников. М., 1997. С. 267; *История Рус. Америки: (1732–1867)* / Общ. ред.: Н. Н. Болховитинов. М., 1997. Т. 1: Основание Рус. Америки (1732–1799). С. 261, 263–264; *Либеровский А. П.* Правосл. Церковь в Америке: святые и соборы // *ЕжБК*. 2000. С. 413–422; *Климент (Капалин), митр.* Свт. Иннокентий и расцвет правосл. миссии на Аляске (1824–1867) // *Богословско-ист. сб. Калуга*. 2005. Вып. 2. С. 35–126; *он же.* РПЦ на Аляске до 1917 г. М., 2009. С. 43–44, 55–60, 90, 97, 197, 203, 453; *Онуфрий (Маханов), иеродиак.* Причал молитв уединенных. СПб., 2005. С. 94–98, 642–644; *Прп. Герман Аляскинский, валаамский подвижник в Америке* / Авт.-сост.: С. А. Корсун. СПб., 2005. С. 21–24, 29–30, 36–39, 44–45.

Свящ. Александр Берташ

Иконография. До канонизации И. был изображен в 9-м клейме на житийной иконе прп. Германа Аляскинского, созданной к 1970 г. (в 1970?) иконописцем и худож. Матвеем фон Рейтлингером для Свято-Тихоновского мон-ря (Саут-Кейнан, шт. Пенсильвания, США). Образ находится в главном храме во имя свт. Тихона Задонского мон-ря. Житийные композиции этой иконы проиллюстрировали книгу о прп. Германе, изданную Православной Церковью в Америке к его прославлению (*St. Herman of Alaska*. [Wilkes-Barre], 1970). Изображение мученичества И. в отдельном клейме свидетельствует о его церковном почитании уже в те годы. Автор хотел передать, насколько опасным было миссионерское служение на Аляске, сопряженное с угрозой жизни подвижников-миссионеров. И., без нимба, в черных монашеских одеждах, смиренно стоит на коленях вполборота к мучителям, к-рые замахивают на него топорами; на заднем плане — правосл. крест. Обстоятельства кончины

святого трактованы в соответствии с трудами свт. Иннокентия (Вениаминова), где говорится, что И. без сопротивления отдался в руки убийцам, будучи избит почти до смерти, вставал и шел за ними: «Наконец дикие, чтобы совсем отделаться от него, искрошили его в куски» (*Иннокентий (Вениаминов), свт.*). Записки об о-вах Уналашкинского отдела. СПб., 1840. Ч. 2. С. 155–156; *Он же.* Состояние Правосл. Церкви в Рос. Америке // *ЖМНП*. 1840. Ч. 26. № 6. Отд. 5. С. 21).

Икона к прославлению И. была написана ок. 1980 г. иконописцем прот. Феодором Юревичем из г. Эри (шт. Пен-



Сцмч. Иувеналий Аляскинский.
Икона. 2010 г. Иконописец Шерил Питач
(ц. во имя евангелиста Луки
в г. Палос-Хилс, шт. Иллинойс, США)

силвания). На золотом фоне святой и мч. Петр Алеут, канонизированный одновременно с И., предстоят в молении благословляющему Спасителю в облачном сегменте, позем воспроизводит природу Аляски с изрезанной береговой линией, скудной растительностью и каменными уступами горок. И. облачен в черные монашеские одежды и красную епитрахиль, на голове — клобук, в правой руке — крест. В надписи назван Илиамским («*St. Juvenal of Iliamna Hieromartyr*»), поскольку первоначальный вариант Жития, следуя сведениям свт. Иннокентия, обозначал оз. Илиамна как место мученической кончины И. (это наименование встречается и на более поздних иконах).

Др. ранняя икона также письма прот. Феодора Юревича была заказана к канонизации И. братством прп. Германа Аляскинского (Платина, шт. Калифорния). Единоличный поясной образ, утраченный во время пожара, известен по черно-белым репродукциям (ж. «*The Orthodox World*»; *Vlaam Patericon: Book of Days*. Platina, 1999. P. 62). Святой средних лет изображен с темной окладистой, раздвоенной внизу бородой, в монаше-

ской мантии, епитрахили и клобуке, с крестом в правой и четками в левой руке (традиц. иконография преподобномучеников). Слева и справа надписи: «*Holy protomartyr JUVENALY of Alaska*», «*Стый щенномчкъ ИУВЕНАЛІЙ АЛАСКІНСК.*». Икона послужила основой для работ др. иконописцев. Впосл. появились варианты этого извода с разным колоритом одежды и фона, с крестом в левой руке святого, со свитком или жестом принятия благодати.

Широкое тиражирование получила полая золотофонная икона (после 1980) из Преображенского мон-ря в шт. Массачусетс, где святой представлен в коричневой мантии, оливковой с золотыми крестами епитрахили, с крестом в правой руке и развернутым свитком в левой. На свитке написана одна из заповедей блаженства: «*Blessed are the meek*» («*Блаженни кротцыи*»). У И. русая борода средней величины, слегка раздвоенная на конце, и длинные волосы, прядями спадающие на плечи из-под черного клобука. Ростовый образ И. (святой представлен на золотом фоне с арочным завершением) создан ок. 1994 г. иконописцем Ю. Сидоренко для иконостаса кафедрального собора во имя свт. Иннокентия Иркутского в г. Анкоридж (шт. Аляска). И. держит в руках красный крест и свиток с тем же текстом. Большую икону святого (161×75 см) включили в иконостас кафедрального собора в связи с тем, что окрестности Анкориджа — место проповеди И.

Для миссии И. в г. Каилуа (о-в Гавайи) икону священномученика выполнила иконописец Хитер Маккин в 2007 г.: И. в черных монашеских одеждах и в красной епитрахили, правой рукой благословляет, в левой держит крест; надпись: «*Martyr Juvenal of Alaska*» («*Мученик Ювеналий Аляскинский*»). На иконе работы Шерил Питач (2010, ц. во имя евангелиста Луки в г. Палос-Хилс, шт. Иллинойс) святой изображен с крестом в правой руке, епитрахиль голубая.

На канонизационную икону ориентированы изображения И. вместе с мч. Петром Алеутом (часто представлен в одеждах своего племени), варьируются пейзажный фон, положение рук святых. К таким произведениям относится, напр., образ нач. XXI в. письма Мэтью Гаррета, на котором святые предстоят Иисусу Христу на фоне характерного для Аляски зимнего пейзажа и морских просторов. Одежды, орудия труда и лодки являются основными этнографическими деталями, указывающими на представителей местных племен. В ранних амер. иконах, а также в работах иностранных авторов жители Аляски написаны в рубахах и штанах. Однако после 2000 г. в связи с увеличением этнографических исследований на иконах воспроизводятся атрибуты племенной принадлежности.

Эта тенденция прослеживается, в частности, в композиции «Собор американских святых», где всегда представлен И. как первоученик Православной Церкви в Америке. В 80-х гг. XX в. подобные иконы включали изображения только 4 канонизированных святых: прп. Германа, И., мч. Петра и свт. Иннокентия Московского, как на акварельном образе 1987 г. худож. Байрона Бёрдсалла из собора свт. Иннокентия Иркутского в Анкоридже (Alaska Geographic. Anchorage, 1999. Vol. 26. N 4. Ил. на обл.). Так, в одной из уличных часовен на территории Свято-Тихоновской ДС (Саут-Кейнан, шт. Пенсильвания) помещена мозаичная икона «Собор американских святых», выполненная в 1988 г. итал. компанией. На мозаике 4 святых изображены стоящими почти прямолично на острове, на фоне морских волн, И. — 2-й слева, вверху — изображение Св. Троицы Ветхозаветной.

После прославления в 1989 г. свт. Тихона, Патриарха Московского, его образ тоже стали вводить в композицию «Собор американских святых». Летом 1991 г. прот. Феодор Юревич исполнил настенную живопись для ц. во имя свт. Иннокентия Иркутского в Редфорде (шт. Мичиган). Пятифигурный образ Собора (в т. ч. и свт. Тихон, Патриарх Московский) написан на холсте (2,4×1,5 м) и приклеен на стену. И. изображен крайним справа, в фелони и клобуке, с развернутым свитком в левой руке.

Икона «Собор святых, в Северной Америке просиявших» была создана в 1994 г. в честь 200-летия Православия в Америке иером. Андреем (Эрастовым) в Джорданвилле (шт. Нью-Йорк) по заказу прот. Иоанна Сорочки, настоятеля прихода в Мейфилде (шт. Пенсильвания). Святые в традиц. одеждах стоят на пустынном берегу в окружении океанских волн. Икона почти квадратная по формату и лаконичная по композиции. Печатные копии часто встречаются в храмах США. Икона избранных американских святых (прп. Герман, прав. Иаков Нецветов, мч. Петр, И., свт. Иннокентий) была написана В. Казаниным для Свято-Германовской ДС на о-ве Кадьяк (шт. Аляска). И. с крестом в деснице, 2-й справа, на верхнем поле в сегменте — образ Божией Матери «Знамение».

Икона «Собор американских святых, с 18 клеймами житий» создана К. М. Покровской в 1995 г. после канонизации (1994) праведных Алексия Товта и Иакова Нецветова, священномучеников Александра Хотовицкого и Иоанна Кочурова, но еще до прославления (2000) свт. Рафаила Бруклинского, к-рый тем не менее изображен на иконе. Образ находится в крестовом храме прп. Сергия Радонежского, в резиденции предстоятеля Православной Церкви в Америке. В клеймах — сюжеты из жизни и мучений св. основателей Православия в Америке,



Собор Американских святых.
Икона. 2011 г. Иконописцы Алексей
и Алена Гомартели (ц. прав. Алексия Товта
в Анкоридже, шт. Аляска, США)

включая нек-рых новомучеников, пострадавших в Советской России, и обретение мошей (1992) свт. Тихона, Патриарха Московского. В среднике изображены 10 святых, И. представлен крайним слева в 1-м ряду, вполоборота вправо, в традиц. облачении. В 3-м клейме показано прибытие миссионеров к месту служения на о-в Кадьяк (И. на корабле крайний слева), в 6-м раскрывается история мученической кончины святого на оз. Илиамна (надпись: «Holy priest-monk Juvenaly first martyr of the Orthodox Church in America meets his martyrdom at Lake Iliamna in Alaska at the hands of natives» — Святой иеромонах Иувеналий, первоученик Православной Церкви в Америке, принимает мученичество на озере Илиамна на Аляске от рук местных жителей). История убиения И. воспроизводится по 1-му варианту Жития. Композиция написана на золотом фоне и поземе в виде высоких охристых гор. Святой стоит на коленях и благословляет крестом 2 «диких» мучителей в длинных рубахах, замахивающихся на него топорами.

Настенные росписи ц. Св. Троицы в г. Парма (шт. Огайо) выполнены прот. Феодором Юревичем между 1993 и 2003 гг. Композиция «Собор американских святых» (1,8×2,4 м; согласно авторской подписи, окончена 21 июня 2001) расположена в юж. части зап. стены в 1-м ярусе росписей. 12 святых (в т. ч. также святители архиеп. Иоанн (Максимович) и еп. Николай (Велимирович)) стоят в 2 ряда, И. — вверху 2-й слева.

Новый извод иконографии Собора — «Богородица с Младенцем на престоле, с американскими чудотворцами» — был создан прот. Феодором Юревичем в 2002 г. по заказу Свящ. Синода Православной Церкви в Америке для подно-

шения митр. Феодосию (Лазору) в память 25-летия его служения предстоятелем. Богоматерь с Младенцем восседает в центре в окружении 13 святых (расположены в 2 ряда), прп. Герман и мч. Петр изображены впереди коленопреклоненными. И. в традиц. облачении, с крестом в руке представлен в верхнем ряду 2-м слева.

На иконе «Собор американских святых», написанной Алексеем и Аленой Гомартели в 2011 г. для иконостаса церкви миссии прав. Алексия Товта в Анкоридже, под покровом Пресв. Богородицы представлено уже 16 чудотворцев (кроме упомянутых — священноисп. Варнава (Настич), сщмч. Василий Мартиш, прав. Ольга (Мишель)). В руках у мучеников — кресты, св. основатели храмов держат их модели. Пейзаж символизирует природу Сев. Америки; особенностью иконографии является изображение детей-алеутов в местных одеждах, укрытых в мантии прп. Германа. И. — преподобномученик, крайний слева в 1-м ряду. Наибольшее число святых включено в состав Собора на иконе 2011 г. (выполнена теми же авторами по заказу частных лиц для ц. Благовещения Богородицы г. Мейнард (шт. Массачусетс)). В целом иконография аналогична, но святые предстают образу Божией Матери «Знамение», в группу добавлен сщмч. Серафим (Самойлович), архиеп. Угличский (в 1902–1908 служил в Алеутско-Аляксинской епархии).

В храмовых росписях (преимущественно на зап. стене) получил распространение особый вариант иконографии Собора, называемый «Стена святых» (Wall of Saints). В отличие от иконописных изводов, где амер. чудотворцы изображены группой (как правило, в 2 ряда), «Стена святых» составлена из отдельно стоящих фигур. Так эта композиция была написана прот. Феодором Юревичем в храме Христа Спасителя в г. Гаррисберг (шт. Пенсильвания; работа завершена в окт. 1998). Ростовые образы 13 святых размещены в 2 ярусах, И. — в верхнем ряду 3-й слева, вместе с мч. Петром Алеутом, что объясняется их совместной канонизацией. Изображение рядом с американскими чудотворцами избранных святых — прп. Романа Сладкопевца, блж. Ксении Петербургской и сщмч. Максима (Сандовича), очевидно, было продиктовано желанием прихожан, среди к-рых много выходцев из России, и особенно карпаторуссов. Золотистый фон и оливковый позем связывают фигуры в единую композицию. Автор др. росписи «Стена святых» (12 святых; 1,2×7 м) в ц. Рождества Богородицы г. Мононгахила (шт. Пенсильвания) — иконописец Гарретт. Работа была завершена в июне 2003 г. и располагается на фронтальной части хор. На красивом по цветовому решению фоне — типичный

североамер. пейзаж со снежными вершинами, с островами и проливами, с редкой растительностью.

В 1999–2008 гг. иконописцем А. Викстрёмом были выполнены настенные росписи в ц. прп. Германа Аляскинского



Сщмч. Иувеналий Аляскинский, свт. Иннокентий Московский, мч. Петр Алеут.

Роспись ц. прп. Германа Аляскинского в г. Эспоо близ Хельсинки, Финляндия. 1999–2008 гг. Мастер А. Викстрём

в г. Эспоо в окрестностях Хельсинки (Финляндия), где И. написан вместе со свт. Иннокентием, мч. Петром Алеутом, прп. Германом и прав. Иаковом.

Росписи в кафедральном Никольском соборе Вашингтона созданы иконописцем А. И. Чашкиным в нач. 90-х гг. XX в. (окончены в 1994) к 200-летию Православия в Америке. И. представлен трижды: единолично в медальоне в арочном проеме и в 2 композиции на зап. стене. Один из сюжетов слева — благословение миссионеров прп. Назарием (Кондратьевым), настоятелем Валаамского мон-ря. И., в монашеском одеянии, с непокрытой головой, стоит справа за коленопреклоненным прп. Германом, склонившись под благословение валаамского игумена; на заднем плане на острове — постройки Валаамской обители. Справа от входа в композиции «От Валаама до Аляски» показано прибытие миссионеров в Америку: в левой части — прп. Герман, И. (с храмом в руках) и свт. Иннокентий Московский (позднее именно при нем деятельность миссии достигла расцвета), справа народы Аляски — эскимосы и алеуты в местных одеждах, с оленем и собакой (средства передвижения). Группы разделяет пролив с парусным судном, на к-ром миссионеры достигли Аляски,



с плавающими моржами и тюленями (основной промысел местных жителей). В небесном сегменте — образ Божией Матери «Знамение»; имена святых написаны на церковнослав. и англ. языках.

В житийную иконографию И. в последние годы были внесены изменения в связи с новыми исследованиями обстоятельств мученической кончины святого. Настоятель ц. прав. Алексия Товта в Анкоридже прот. Михаил Олекса на основе анализа народных преданий местных племен и сопоставления их с архивными документами (см., напр.: *Oleksa M. Another Culture / Another World*. [Juneau,] 2005) пришел к выводу, что И. погиб от стрел эскимосов в устье р. Кускокуим. Кроме того, в композицию убийства вводится неизвестный святой — индеец-атабаск, к-рый помогал И. в миссионерской поездке переводами на местные языки и пострадал за веру вместе с ним. Так, на 2-частной иконе иконописцев Гомартели (2010, ц. прав. Алексия Товта в Анкоридже) вверху представлены прямолично И. и его спутник (с крестами в руках), внизу — сцена их мученической смерти. Поскольку икона может служить важным источником сведений о кончине святых, все детали — одежды индейца, охотников-эскимосов, шамана, их копья, луки, стрелы, байдарка из березовой коры, каяки — писались на основе музейных экспонатов и фотографий. В верхней части на фоне изображена гряда гор Чугач и растущий там в изобилии иванчай, т. к., по сведениям прот. Михаила, спутник И. происходил из с. Тайонек (недалеко от Анкориджа). В композиции убийства на заднем плане видна т. н. гора IV («IV mountain»), недалеко от которой предположительно пострадали святые. Тип изображения индейца-атабаска впервые создан иконописцами, образ И. воспроизводит сложившуюся иконографию. Аналогичная икона была выполнена теми же мастерами для семьи Витко в 2010 г.

Др. образ мученической смерти И. и его помощника (2010, иконописец Гар-

ретт), написанный по материалам прот. Михаила, был заказан его помощницей Катериной Витко. Основное от-

Мученичество
сщмч. Иувеналия.

Икона. 2010 г. Иконописец
Мэтью Гарретт
(ц. прав. Алексия Товта
в Анкоридже, шт. Аляска,
США)

личие от нижней сцены на иконе Гомартели состоит в изображении спутника-индейца, к-рый ныряет в воду (по народному преданию,

сопровождая И. индеец-атабаск удивил эскимосов умением нырять и плавать). И. стоит в лодке с посохом в руке, благословляя убивающих его и проповедуя им слово Божие. Детали одежд, оружия и каяков также с точностью воссозданы автором.

Ж. Г. Белик

ИУВЕНАЛИЙ (Масловский Евгений Александрович; 15.01.1878, г. Ливны Орловской губ. — 24.10.1937, Томск), сщмч. (пам. 11 окт., в Соборе Курских святых, Соборе Рязан-



Сщмч. Иувеналий (Масловский), архиеп. Рязанский и Шацкий. Фотография. 30-е гг. XX в.

ских святых и Соборе Новомучеников и исповедников Российских), архиеп. Рязанский и Шацкий. Из дворянской чиновной семьи, рано лишился матери. С детства отличался смирением и благочестием. После окончания Гродненской классической гимназии поступил в 1899 г. в КазДА. Во время учебы стал духовным сыном старца иеросхим.

прп. *Гавриила (Зырянова)*, поддержавшего его стремление к скорейшему принятию монашеского пострига. 10 февр. 1901 г. ректором КазДА Чистопольским еп. *Алексием (Молчановым)* пострижен в монашество с именем Иувеналий в честь свт. Иувеналия, патриарха Иерусалимского. 25 февр. того же года рукоположен во диакона, 31 июня 1902 г. Казанским и Свияжским архиеп. *Димитрием (Самбикиным)* рукоположен во иерея. В 1903 г. окончил КазДА со званием кандидата богословия. Был направлен для служения в *Урмийскую духовную миссию* среди православ. ассирийцев на северо-западе Ирана.

С 1904 г. преподавал гомилетику в Псковской ДС. В апр. 1906 г. назначен временно исполняющим обязанности настоятеля Великопустынского Спасо-Елеазарова муж. мон-ря (см. *Елеазаров во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоуста мон-рь*). В июне был возведен в сан игумена, а 4 окт. того же года указом Синода утвержден настоятелем Елеазаровского монастыря, преобразованного в общежительную пустынь. Старшую братию составили переселившиеся в Елеазаровский мон-рь насельники *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.* Духовником обители И. пригласил стать своего духовного отца схиархим. прп. *Гавриила (Зырянова)*, проживавшего в обители с кон. июля 1908 по авг. 1915 г. Для него рядом с монастырским собором был построен деревянный дом с домовым храмом во имя арх. *Гавриила*. Прп. *Гавриила* посещали в обители его духовные дети, в том числе вел. кнг. прмч. *Елисавета Феодоровна*, покровительствовавшая мон-рю. 16 окт. 1910 г. И. был назначен настоятелем *Юрьева новгородского муж. мон-ря*. 14 ноября того же года возведен в сан архимандрита.

24 авг. 1914 г. хиротонисан во епископа Каширского. Стал викарием Тульской епархии. Хиротонию в Троицком соборе Александров-Невской лавры С.-Петербурга возглавил С.-Петербургский и Ладужский митр. сщмч. *Владимир (Богоявленский)*. На протяжении 3 лет И. был ближайшим помощником Тульского и Белёвского архиеп. *Парфения (Левицкого)*.

Награжден орденом св. Анны 2-й (1913) и 1-й (1916) степени.

28 июля 1917 г. после ухода архиеп. *Парфения* на покой назначен епископом Тульским и Белёвским (с 1919 — Тульский и Венёвский, с 1920 — Тульский и Одоевский). Участник *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* После установления советской власти подвергался травле в печати. Был ранен во время расстрела красноармейцами в Туле 15 февр. 1918 г. общегородского крестного хода. 8 авг. 1918 г. на Поместном Соборе было зачитано донесение И. о захвате Тульского архиерейского дома и размещении в нем губотдела ЧК. В мае 1920 г. имя И. упоминается среди членов Свящ. Синода и Высшего Церковного Совета. Во время кампании по *изъятию церковных ценностей* весной 1922 г. на переговорах с представителями властей заявлял, что придерживается позиции, изложенной в послании Патриарха св. *Тихона*. В апр. на колокольне тульского Казанского собора произошло чудесное явление иконы Божией Матери, что вызвало массовое паломничество к храму. Власти разогнали народ и изъяли икону. И. был арестован вместе с клиром собора и привлечен к суду революционного трибунала. И. обвиняли в совершении молебна перед явленной на колокольне Казанского храма иконой Божией Матери («использование религиозных предрассудков масс») и в противодействии изъятию церковных ценностей. 16 июля 1922 г., после открытого судебного процесса, приговорен Тульским губернским ревтрибуналом к 10 годам заключения.

Находился в тюрьме Тулы. 21 нояб. 1922 г. срок наказания был уменьшен вдвое по амнистии в связи с 5-летием социалистической революции. В 1923 г. освобожден досрочно. 17 окт. того же года возведен в сан архиепископа и назначен управляющим Курской и Обоянской епархии. Принимал меры по борьбе с обновленцами. В нояб. 1923 г. стал автором получившего известность обличительного письма к перешедшему в обновленчество прежнему своему викарию епископу бывш. Епифанскому *Виталию (Введенскому)*, в обновленческом расколе — митрополит, после возвращения в Православную Церковь — архиепископ). В февр. 1924 г. И. был вновь арестован. Обвинялся в «антисоветской агитации и контрреволюционной

деятельности». В февр. 1925 г. решением особого совещания при Коллегии ОГПУ приговорен к 3 годам заключения в Соловецком лагере, где служил сторожем.

В СЛОН начал работу над «Архиерейским Торжественником», посвященным литургической практике архиерейских служб. Объемный труд включал в себя ок. 3 тыс. страниц. И. стремился осветить историю древнерусских архиерейских служб и связать ее с современной ему церковной практикой, чтобы вывести единые правила для всех архиерейских служб в разнообразных их чинопоследованиях. Стал одним из авторов составленной в 1926 г. «*Памятной записки соловецких епископов*» — послания заключенных архиереев к руководству СССР, в котором констатировалось тяжелое положение Церкви при атеистическом режиме и предлагались пути урегулирования церковно-гос. отношений. Освобожден из заключения по ходатайству Заместителя Патриаршего Местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)*; вполс. Патриарх Московский и всея Руси) после издания «*Декларации*» 1927 г. После возвращения из лагеря выступил в марте 1928 г. с заявлением от имени находившихся на Соловках архиереев в поддержку выраженного в «Декларации» курса митр. *Сергия* на лояльность к советской власти. 27 апр. того же года назначен архиепископом Рязанским и Зарайским (с авг. 1929 — Рязанский и Шацкий), стал членом Временного Свящ. Синода при Заместителе Патриаршего Местоблюстителя. В мае 1928 г. вместе со свящ. *Владимиром Воробьевым* посетил в Ярославле прервавшего общение с митр. *Сергием* Ярославского митр. священноисп. *Агафангела (Преображенского)* и убедил его примириться с Заместителем Местоблюстителя.

По прибытии в Рязань долго не мог найти себе жилье, пока не поселился близ рязанского храма в честь *Благовещения Пресв. Богородицы*. Жил стесненно, большую часть времени проводил в храме за богослужениями. «Присутствовать на его службе было истинное наслаждение. Знаток церковных уставов восточной церкви, он ввел в службу церковную много новшеств, заимствованных из Афона, из Иерусалима. Все во владыке изумляло и восхищало. Особенно он полюбился ря-

занцам тем, что даже после длительных служб каждого благословлял неизменно с приветливой улыбкой и не прекращал благословения, пока последний из молящихся не подходил к нему — сколько бы человек ни было в храме», — писал рязанский историк и краевед С. Д. Яхонтов. (ГАРО. Ф. Р-2798. Оп. 1. Д. 98. Л. 25).

Священнослужители-певцы из клира составили церковный хор, к-рый пел прекраснее правых хоров всех приходских храмов Рязани. В хор входили келейник И. игум. Евгений (Анохин), протодиак. Василий Баландин и др. За всенощными бдениями стихиры пелись на глас, обязательно с канонархом, так что содержание их до последнего слова было понятно молящимся. Особенно трогательными были великопостные службы — еженедельные пассивы с чтением акафиста Страстям Христовым и пением ирмосов «Волною морскою». Именно И. ввел в рязанских храмах особый чин молебного пения Пресв. Богородице, именуемый Параклисисом, служащийся во все, кроме воскресных, дни Успенского поста и состоящий из пения нараспев канона Божией Матери и чтения акафиста Ее Успению (этот чин совершается в рязанских храмах и в наши дни).

На богослужениях, проводимых И., всегда присутствовало множество детей. По городу ходили слухи, что родители не могли их удержать дома — так велико было их желание быть рядом с архипастырем в храме и служить Богу. Девушки, подростки и маленькие дети проводили в кафедральном соборе целые дни, украшая храм. Девушки содержали и весь храм в чистоте: сметали пыль, мыли полы, смотрели за свечами — это был древний вост. христ. обычай, к-рый поддерживал И. Он был прекрасным проповедником: каждое его слово было глубоко продумано и прочувствовано, трогало сердца людей. Когда был закрыт и отобран кафедральный собор в кремле Рязани, И. часто служил в городском Скорбященском храме. За ревностное и благолепное служение ко дню Святой Пасхи 19 апр. 1932 г. И. был награжден правом ношения креста на клобуке.

Особое беспокойство властей вызывало то, что И. принимал в епархию возвращавшихся из ссылки священнослужителей, ставил их на приходы, помогал материально, давал

приют, когда священников изгоняли местные власти. Вопреки запретам проводил монашеские постриги. Им был пострижен с именем Фотий вернувшийся из ссылки прот. Александр Пурлевский, буд. епископ Читинский. В Рязань прибыл после ссылки сщмч. Александр Андреев, назначенный И. 2-м священником к Скорбященскому кладбищенскому храму Рязани. Позже Александр Андреев был возведен И. в сан протоиерея, стал настоятелем храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость». И. дал приход и сщмч. Николаю Постникову, которому не было места для служения в Московской епархии. Большое значение И. придавал награждениям священнослужителей за их духовные труды. Как писал С. Д. Яхонтов: «Слабостью или силою Ювеналия было награждение духовенства. У нас все священники в Рязани были митроносцы. И эти награды он давал в храме перед всем народом и объяснял, за что дается награда. Народ очень вслушивался в его реплики и, кажется, впервые уразумевал, что это за труды и действительные заслуги...» (ГАРО. Ф. Р-2798. Оп. 1. Д. 98. Л. 29).

В Рязани И. продолжал научную работу над «Архиерейским Торжественником». Он отпечатал свой 6-томный труд на пишущей машинке и составил к нему примерный алфавитный указатель. И. посетил Серпуховской еп. Мануил (Лемешевский; вполн. митрополит), списавший себе краткое оглавление «Архиерейского Торжественника»: О церковном священнослужении архиерейском, в этой части была 141 глава; Месяцеслов архиерейский, 78 глав; Св. Четырнадцатница, 70 глав; Общая и тома 5–6, 127 глав. Всего «Архиерейский Торжественник» включал 416 глав. Судьба этого произведения была трагична. В 1935 г. рукопись взяли для сверки и перепечатывания знакомые И. У них при пожаре рукопись погибла в огне. Т. о., от громадного, вполне законченного ценного литургического исследования осталось только его оглавление.

22 янв. 1936 г. И. был арестован во время массовых репрессий против священнослужителей Рязанской епархии. Всего по делу И. прошло 27 чел., в основном из числа приходского духовенства епархии. Сохранялся сначала в тюрьме Рязани, потом был переведен в Москву, на-

ходил в Таганской, затем Бутырской тюрьме. И. обвиняли в том, что он являлся «организатором и вдохновителем контрреволюционной группы духовенства, монашества и церковников». По мнению следствия, И. «концентрировал в подчиненной ему епархии духовенство и монашество, отбывавшее наказание за контрреволюционную деятельность... привлекал в состав церковного актива учащуюся молодежь... вел контрреволюционные суждения о притеснениях и гонении православной церкви и верующих со стороны Советской Власти, непосильных налогах, плохом материальном положении колхозников». На допросах И. не скрывал своих взглядов: «К советской власти отношусь лояльно, но как верующий не могу согласиться с мероприятиями советской власти в вопросе насильственного закрытия церквей и ликвидации монастырей, разрушению храмов» (Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 9611. Л. 25). Подтвердил, что призывал священников и прихожан храмов, закрытых местными властями, бороться за их открытие, обращаясь в вышестоящие инстанции и требуя исполнения советских законов. 4 апр. 1936 г. особым совещанием при НКВД СССР приговорен к 5 годам ИТЛ.

Первоначально отбывал наказание в Сиблаге близ Мариинска (ныне Кемеровской обл.). Был заведующим кладовой инструментов, сторожем в зернохранилище, счетоводом на ферме. Переписывался с духовными детьми через своего бескорыстного секретаря-делопроизводителя Анну Константиновну Арнольди. Всего из мест заключения от И. пришло 24 послания. Нек-рые из них — короткие открытки, но все они проникнуты благодарностью Господу за все, что Он ему ниспосылает. «Вспоминаю незабываемую Рязань, — писал И. в авг. 1936 г., — живу ее пленительными воспоминаниями всего прекрасного, высокого, красивого в лучшем понимании этих слов. Думаю, что и вы сохраните добрые традиции и воскресите все, что было так для нас утешительно. Прошу вас всех об одном — не забывайте меня в своих молитвах — они дороже для меня всего. В них я вижу себе поддержку и непрекращающуюся взаимную любовь».

Летом 1937 г. И. был переведен в колонию массовых работ в Томске.

3 сент. взят под стражу. Привлечен к делу о якобы обнаруженной в колонии группе «контрреволюционной кадетско-монархической организации церковников «Союз Спасения России»». Вместе с И. были привлечены находившиеся в Томске в заключении священнослужители, в т. ч. Ростовский и Азовский архиеп. *Дионисий (Прозоровский)* и пребывавший в *григорианском расколе* Раненбургский еп. *Иоанн (Киструцкий)*. 13 окт. решением Особой тройки УНКВД Западно-Сибирского края И. вместе с др. обвиняемыми был приговорен к смертной казни. Расстрелян в ночь с 24 на 25 окт. 1937 г. на Каштачной горе в Томске. Захоронен в общей могиле. Ныне в Томске на месте мученической кончины И. на Каштачной горе стоит памятный крест.

23 июня 1993 г. Постановлением Патриарха Московского и всея Руси *Алексия II* имя И. было внесено в Собор Рязанских святых. Определением Свящ. Синода РПЦ от 14 авг. 2002 г. имя И. внесено в Собор новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания. В 2004 г. в Рязани создан «Фонд священномученика Иувеналия Рязанского».

Соч.: Речь при наречении во еп. Каширского 21 авг. 1914 г. // ПрибЦВед. 1914. № 37. С. 1615; Письма из лагеря. М., 1995; Вспоминаю незабываемую Рязань: Письма, слова назидания. Рязань, 2004.

Арх.: Архив Ист.-арх. отдела Рязанской епархии. Дело сщмч. Иувеналия (Масловского); Архив УФСБ РФ по Рязанской обл. Д. 9611; Архив УФСБ РФ по Томской обл. Д. № П-10178; ГАРО. Ф. Р-2798. Оп. 1. Д. 98; Личный архив семьи Клементовских [Письма сщмч. Иувеналия Рязанского из заключения, его фотографии, слова назидания].

Лит.: Состав Свят. Правительствующего Всероссий. Синода и рос. церк. иерархии на 1917 г. Пг., 1917. С. 96–97; *Елеферий (Богоявленский)*, митр. Неделя в Патриархии. П., 1933. С. 115; *Манuil*. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 3. С. 66–69; *Веселкина Т. Ю.* Архиеп. Иувеналий // ЖМП. 1991. № 7. С. 16–19; она же. Дух не ведает страха: Сказание о сщмч. Иувеналии, игум. Спасо-Елеазаровском, узнике Соловецком, святителе Рязанском. Рязань, 2008; *Иоанн (Снычёв)*. Церк. расколы. С. 119; Акты свт. Тихона. С. 124, 165, 300–301, 349, 594, 609, 612, 613, 616, 703, 866; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 532–533; Священный Собор Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.: Обзор деяний. 3-я сессия. М., 2000. С. 130; Следственное дело Патриарха Тихона: Сб. док-тов. М., 2000. С. 756, 757; Были верны до смерти: Кн. памяти новомучеников и исповедников Рязанских XX в. Рязань, 2002. Т. 1. С. 46–70; *Дамаскин*. Кн. 7. С. 13–14, 26–27, 34.

Игум. Серафим (Питерский), мон. Мелетия (Панкова)

ИУВЕНАЛИЙ (Половцев [Половцов] Иван Андреевич; 21.10.1826, г. Ораниенбаум Петербургской губ. — 12.04.1904, Вильна), архиеп. Виленский и Литовский, подвижник благочестия. Род. в многодетной семье статского советника А. П. Половцева († 1839), был последним, 9-м ребенком. Мать Юлия Яковлевна (урожд.



Еп. Иувеналий (Половцев).
Фотография. Нач. XX в.
(РГИА)

Гиппиус) едва не скончалась во время родов и дала обет посвятить младшего сына «всцело Господу». Один из братьев И. — действительный статский советник А. А. Половцев († 1891), др. брат — известный педагог и филолог В. А. Половцев († 1866), сын к-рого написал подробную биографию архиепископа с использованием семейных дневников и рукописных автобиографий (*Половцов*. 1904). В сент. 1828 г. Половцевы переехали в С.-Петербург, Иван обучался в Павловском кадетском корпусе, затем в артиллерийском уч-ще. Сначала был своекоштным пансионером, 19 авг. 1842 г. зачислен фейерверкером, 8 марта 1843 г. — юнкером, 13 дек. того же года — портупей-юнкером, 27 окт. 1844 г. — фельдфебелем. 10 авг. 1845 г. по Высочайшему приказу был произведен в прапорщики с оставлением при артиллерийском уч-ще в младшем офицерском классе для прохождения высшего курса наук.

С юности Иван отличался глубокой религиозностью, что, по свидетельству племянника, вызывало насмешки однокурсников и сослуживцев, один из них нарисовал графический портрет (видимо, шарж)

Половцева в клобуке. В нач. 1846 г. заболел, дал обет принять постриг, неск. раз посещал с.-петербургскую *Троице-Сергиеву пуст.* Настоятель обители, игум. св. *Игнатий (Брянчанинов)*, советовал ему: «Если хотите настоящего монашества, то ступайте в Оптину пустынь, в скит к старцу Макарию. Но сперва заезжайте туда светским человеком, познакомьтесь со старцами, а потом уж выходите в отставку». Вскоре Половцев по болезни был уволен в отпуск, в июле-окт. 1846 г. гостил в Воронеже у старшего брата Виктора, который служил инспектором классов воронежского Михайловского кадетского корпуса. По пути в Воронеж посетил *Оптину пуст.*, общался со старцем прп. *Макарием (Ивановым)*.

22 нояб. 1846 г. Половцев был уволен от службы в военном ведомстве в чине подпоручика и 15 марта 1847 г. поступил в Оптину пуст., поселился в Иоанно-Предтеченском скиту, в келье рядом с мон. Феодосием. 19 (20(?)) авг. 1848 г. утвержден послушником, нек-рое время служил пономарем. Написал заметку «Почему я сделался монахом?», по прочтении к-рой прп. Макарий предостерег послушника: «Да, гладко написано, но посмотрим, на деле так ли будет». К 1850 г. стал ближайшим учеником, письмоводителем (см., напр.: РГБ. Ф. 213. К. 76. Ед. хр. 17; К. 78. Ед. хр. 10) и помощником прп. Макария (Иванова). Старец познакомил его со мн. представителями ученого монашества. В окт. 1851 г. Половцев совершил поездку в *малоярославецкий Черноостровский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь* к игум. *Антонию (Путяеву)*, а оттуда в *Пафнутиев Бороский мон-рь* к архим. Геннадия (Горнецкому); встречался с архим. прп. *Антонием (Медведевым)*. Неск. раз, в т. ч. в мае 1852 г., вместе с о. Макарием по делам духовного книгоиздания посещал Москву и *Троице-Сергиеву лавру*, общался с И. В. *Киреевским* и свт. *Филаретом (Дроздовым)*, который отметил его «широкую образованность и твердое монашеское устройство». В том же году (до декабря) Половцев был облачен в рясофор. В июне 1853 г. Орловский архиеп. *Смарагд (Крыжановский)* безуспешно убеждал Половцева продолжить образование в духовной академии. Летом того же года в Оптину пуст. прибыл К. К. *Зедергольм* (см.: иером. *Климент (Зедергольм)*).

которого 10 авг. послушник Иоанн сопровождал в Козельск «для переговоров о присоединении его к Православной Церкви, посредством соборного протоиерея» (Летопись скита. 2008. С. 281). В июне—июле 1854 г. вместе с послушником Владимиром Половцев побывал в Киево-Печерской лавре и др. обителях, изучал уставы и повседневную жизнь насельников. 29 апр. 1855 г. архим. Моисей постриг послушника Иоанна в монашество с именем Иувеналий в честь свт. *Иувеналия*, патриарха Иерусалимского, 8 нояб. 1856 г. в калужском Троицком соборе еп. Калужский и Боровский *Григорий (Митькевич)* рукоположил его во диакона, 11 июля 1857 г.— во иерея.

С юности И. прекрасно владел франц., нем. и англ. языками, затем изучил греч., лат. и сир. языки. В Оптиной пуст. И. под рук. прп. Макария переводил и готовил к печати аскетическую литературу, в т. ч. слышал различные переводы и переложения «Лестницы» прп. Иоанна Синайского (М., 1862), «Душеполезных поучений и посланий» прп. аввы Дороея Газского (М., 1856). При непосредственном участии И. были подготовлены и изданы труды «Преподобных отцев Варсануфия Великого и Иоанна руководство к духовной жизни, в ответах на вопрошение учеников, на славянском наречии, гражданской печати» (М., 1852), «Огласительные поучения преподобного и богоносного отца нашего Феодора Исповедника, игумена обители Студийского, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским» (М., 1853), «Преподобного отца нашего Исаака Сирина, епископа бывшего Ниневийского, слова духовно-подвижнические, переведенные с греческого старцем Паисием Величковским» (М., 1854), «Преподобного отца нашего аввы Фалассия главы о любви, воздержании и духовной жизни, переведены с греческого на славянский старцем Паисием Величковским, с переложением на русский язык» (М., 1855) и «Преподобного отца нашего Марка Подвижника нравственно-подвижнические слова, в русском переводе» (М., 1858).

Осенью 1856 г. архим. Игнатий (Брянчанинов), готовившийся к святительскому служению, настойчиво предлагал И. стать наместником столичной Сергиевой пуст., а затем своим ближайшим помощником; оп-

тинский иеромонах «колебался, принять ли это предложение, разлучающее его навсегда с воспитавшей его обителью и старцем» (Летопись скита. 2008. С. 392–393). В 1857 г. Оптину пуст. посетил Одесский еп. *Поликарп (Радкевич)*, собиравшийся возглавить возобновляемую *Русскую духовную миссию в Иерусалиме* и намеревавшийся призвать несколько иноков к служению на Св. земле. В сент. того же года И. выехал в С.-Петербург и 22 окт. того же года указом Синода назначен сотрудником Иерусалимской миссии. Вместе с И. в Иерусалим отправились и др. оптинские воспитанники — иером. *Леонид (Кавелин)* и Александр Яновский (впосл. иером. Христофор). Примечательно, что и на Св. Земле И. продолжал считать себя членом оптинского братства, в 1858 г. писал архим. Моисею (Путилову): «...не исключаю себя из числа чад ваших и считаю радости обители и моими радостями» (РГБ. Ф. 213. К. 95. Ед. хр. 41. Л. 19, 27 об.). Помня слова оптинского игум. Даниила (Александрова), произнесенные при основании храма св. Иоанна Предтечи в Оптинском скиту («Да будет на сем месте благословение пустыни Иордановой и всех там безмолствовавших!»), И. с особым благоговением посещал Иорданскую пустыню с остатками древних монастырей (РГБ. Ф. 213. К. 102. Ед. хр. 33. Л. 3 об.). В 1857–1861 гг. И. вел дневник — «Заметки о посещении Палестины» (Там же. К. 102. Ед. хр. 33).

Служение И. и о. Леонида в Иерусалиме осложнялось и конфликтами с начальником миссии еп. *Кириллом (Наумовым)*, к-рый требовал к себе чрезмерного «сыновнего почтения» и жесткого послушания. В письмах И. с горечью называл миссию обычным архиерейским домом. Управляющий делами Палестинского комитета Б. П. Мансуров в послании к кн. Д. А. Оболенскому рассказывал, что И. и иером. Леонид «недовольны архиереем за то, что он их не употребляет ни на что, ничего им не доверяет и держит прямо как послушников», в то время как они «рвутся послужить делу иначе, нежели отправлять ежедневно утрени и обедни». Сам Мансуров называл оптинцев «просто детьми в вопросах житейских и дипломатических... ибо они живут только во Христе» и годятся лишь для сопровождения паломников (*Дмитриевский*. 2001.

С. 74–77). Впрочем, отец Леонид признавался, что и сами оптинские иеромонахи не были единодушны, не доверяли друг другу: И. «выказал вместо предложенного мною единодушия неуступчивость и нежелание держаться общего совета... желал действовать отдельно» (Летопись скита. 2008. С. 410–411). Свт. Игнатий (Брянчанинов) считал, что оптинских монахов вообще не следовало направлять в Иерусалим и «лучше бы удержать под опытным руководством старца Макария, чтобы употребить их для поддержания и распространения доброго монашества в России», с чем осторожно соглашался и митр. Филарет (Дроздов). Однако позже именно Московский святитель советовал обер-прокурору Синода гр. Д. А. Толстому назначить И. начальником Иерусалимской миссии вместо архим. Леонида (Кавелина). В 1865 г. митр. Филарет писал, что И. «более Леонида способен употребить в обращении с людьми осмотрительность и осторожность, где они особенно нужны» (*Филарет (Дроздов)*. 2007. Ч. 3. С. 42). За труды на Св. земле И. был награжден набедренником (1859) и золотым наперсным крестом (1861).

В июне 1861 г. по личному прошению (14 апр. 1861) И. был уволен от должности члена миссии «для получения назначения по усмотрению Святейшего Синода» и «с грузом самых неприятных впечатлений» вернулся в Оптину пуст. (Россия в Св. Земле. 2000. С. 409). В окт. 1861 г. еп. Курский и Белгородский *Сергий (Ляпидевский)* просил Синод назначить И. наместником *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.*: «...для нее потребен настоятель, способный руководствовать в подвигах и искусстве жизни духовной многочисленное братство... К сему почитаю благонадежным возвратившегося из Иерусалимской миссии иеромонаха» (РГИА. Ф. 796. Оп. 142. Д. 1804. Л. 1). Указом Синода от 21 нояб. 1861 г. И. был назначен и 22 нояб. возведен в сан игумена Глинской пуст. 19 дек. того же года он писал прп. Моисею: «Братии у нас довольно, 163 человека, и много из них весьма способных, все, по милости Божией, в подвиге духовном, есть очень преуспевающие» (РГБ. Ф. 213. К. 95. Ед. хр. 41. Л. 27 об.— 28 об.). В февр.—марте 1862 г. в С.-Петербурге И.

собирал средства на восстановление хозяйственных построек, в т. ч. монастырской мельницы.

8 мая 1862 г. по инициативе еп. Сергия И. возглавил *Коренную в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.* 15 авг. того же года в соборном храме *курского в честь иконы Божией Матери «Знамение» мон-ря* еп. Сергием (Ляпидевским) И. был возведен в сан архимандрита и назначен благочинным всех мон-рей Курской епархии. При И. в обители был построен 2-этажный каменный корпус и 2-этажная гостиница. В отчете о состоянии Курской епархии за 1862 г. еп. Сергей писал: И. «с примечательным успехом проводит в жизнь братии строгие правила иноческие. Он трудится для Бога и других учит тому же». В *Коренную пуст.* за И. последовало 9 оптинских иноков (в т. ч. и иером. Христофор (Яновский), служивший вместе с И. в Иерусалиме), что вызвало резкое недовольство настоятеля Оптиной пуст. иером. прп. *Исаакия (Антимонова)*. В письмах к нему И. убеждал не удерживать монахов («Насильно ведь мы никого не умиротворим. Времена крепостного права и для мирских прошли»), поскольку «если в другой обители устроится благой порядок выходцами из Оптиной, не послужит к укоризне, а паче к славе Оптиной пустыни» (цит. по: *Запальский*. 2009. С. 72, 213). Впосл. И. продолжал проявлять живейший интерес к жизни Оптиной пуст., остро реагировал на проблемы, существовавшие в обители, критиковал настоятельскую деятельность архим. *Исаакия (Антимонова)*. Тесные связи Оптиной обители и Шамординской жен. общины И. считал «великим злом» для монахов. Поздравляя архим. Досифея (Силаева), сменившего архим. *Исаакия*, с назначением на должность настоятеля, И. надеялся, что тот возродит «родную нам, но, попусшением Божиим, упавшую теперь обитель», «заведет во всем должный порядок» (Там же. С. 166).

21 дек. 1867 г. И. был назначен наместником *Александро-Невской лавры в честь Св. Троицы* при настоятеле-священноархимандрите, митр. С.-Петербургском *Исидоре (Никольском)*. Архим. *Пимен (Мясников)*, посетивший лавру в 1869 г., отзывался об И. как о «совершеннейшем монахе; из разговора видно, что он жил под старцами и многое от них усво-

ил». В столице И. одновременно состоял членом 2 комиссий, где обсуждались проекты устава общины сестер милосердия Псковской епархии и правила для руководства должностных лиц в общежительных монастырях. Участвовал в праздновании 50-летия основания вел. кн. Михаилом Павловичем Артиллерийского Михайловского уч-ща. 25 нояб. 1870 г. И. вместе с прот. Иваном Васильевичем *Рождественским* совершил торжественное богослужение в Александро-Невском храме уч-ща в присутствии имп. Александра II и наследника цесаревича Александра Александровича. В годы наместничества И. в Александро-Невской лавре было основано Никольское кладбище с ц. во имя свт. Николая Чудотворца (1871), строилась ц. в честь Тихвинской иконы Божией Матери (1869–1873), а в киновии — в скиту лавры на прав. берегу Невы — возведен Троицкий собор (1868). В столице И. «встретился с обстоятельствами, непримиримыми с требованиями его совести» (*Антоний (Храповицкий)*. 1904. С. 655) — наместник конфликтовал с лаврским экономом, уличенным в симонии.

26 июня 1871 г. по болезни, но гл. обр. из-за стремления к уединенной молитвенной жизни, И. был уволен на покой в Оптину пуст., поселился в скиту. Трудом И. близ кладбищенской церкви была устроена монастырская пасека, выстроены 2 братских корпуса (1875). Здесь он продолжал заниматься переводами с греч. языка, подготовил вместе с иеросхим. *Анатолием (Зерцаловым)* перевод 4-го тома «Добротолюбия» (М., 1872), а также перевод на рус. язык творений прп. Петра Дамаскина (из 3-го тома «Добротолюбия»), к-рые вышли отдельным изданием в 2 частях (М., 1874). И. написал неск. сочинений, в т. ч. «Монашескую жизнь по изречениям о ней св. отцов подвижников», «Для духовного руководства ученым инокам», а также «Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архим. Моисея» (1882). В предисловии к жизнеописанию И. указал основные черты, которые по его мнению должны характеризовать этот жанр: «я старался как можно менее пускаться в личные рассуждения, а сопоставлять только факты, приводить по возможности более устные или письменные слова самого о. архимандрита» (Житие.

1992. С. 9). Среди наставников и друзей И. этих лет — старец и агиограф архим. *Агапит (Беловидов)*, который за 5 лет до возведения его в епископы увидел И., тогда еще архимандрита, сияющим, в архиерейском саккосе и омофоре. Вместе с др. насельниками И. беседовал с Л. Н. Толстым, посетившим Оптину пуст.

21 мая 1884 г. по инициативе митр. Киевского *Платона (Тордоецкого)* И. был назначен наместником Киево-Печерской лавры, с 1890 г. одновременно являлся благочинным мон-рей Киева и Киевского у. Служение И. в Киеве осложнялось отсутствием у него надежного помощника, к-рому можно было бы доверять. Так, И. считал невозможным перевести в Киев на эту должность знакомого великоросса: «Пришлого наместника, назначенного митрополитом, в лавре еще могли стерпеть. Но сам наместник не мог привести с собой ни одного монаха... Духовный собор не согласится. В Духовном соборе заседают упрямые холды. Здешняя братия не даст ходу новичку, жития ему не будет» (*Евгений [Дикалов]*. 1911. С. 129). Примечательно, что на фотографиях лаврской братии И. запечатлен в клобуке оптинской формы, абсолютно нехарактерной для киевских иноков, что может свидетельствовать об обособленном положении архимандрита в Киево-Печерской лавре. По воспоминаниям современников, И. удалось заслужить в лавре репутацию человека высокой духовной жизни.

В 1880 г. в Печерской лавре, в т. ч. в Успенском соборе, начались обширные ремонтно-реставрационные работы. Однако И. не приветствовал капитальное обновление и изменение внешнего облика древних храмов. В докладе на имя митр. Киевского *Платона* от 30 янв. 1887 г. он предупреждал, что лавра не имеет средств на серьезные реставрационные работы и предлагал митрополиту проводить реставрацию поэтапно. Также И. высказался против замены старых иконостасов на новые, в т. ч. и в лаврской Великой ц. (*Гришин*. 2008. С. 54–55). В кон. 80-х гг. XIX в. ремонтные работы были приостановлены и возобновились лишь в 1893 г., уже при новом наместнике. И. совершил постриги в 1885 г. буд. архиеп. Варшавского *Иеронима (Экземпларского)*, в 1887 г. — буд. митр. *Михаила (Ермакова)*, а также прп.

Симеона (Поповича) (впосл. основатель и архимандрит черногорского Дайбабского мон-ря). Оказывал особое покровительство прп. *Алексию Киево-Печерскому* (Шепелеву), защищал его от клеветы и доносов. В 1885 г. лавру посетил имп. Александр III, к-рый имел с И. продолжительную беседу.

23 окт. 1892 г. в С.-Петербурге на собрании Святейшего Синода состоялось наречение И. во епископа Балахнинского, викария Нижегородской епархии, к-рое совершил митр. Киевский *Иоанникий (Руднев)*, архиеп. Холмский и Варшавский *Флавиан (Городецкий)* и др. в присутствии товарища обер-прокурора Синода В. К. *Саблера*. В речи, произнесенной при наречении, И. признавался: «...не громкая слава внешней деятельности, а скромная келия монаха и жизнь внутренняя, сокровенная со Христом в Боге, были моим идеалом с ранней молодости». Мещевский игум. Досифей (Силаев), узнав о епископстве И., писал: «Я удивляюсь, как он решился в таких годах принять архиерейский сан и переменить свое высокое звание лаврского управителя и выйти из монашеской колеи» (РГБ. Ф. 213. К. 67. Ед. хр. 101. Л. 31 об.— 32). 25 окт. 1892 г. митр. Киевским Иоанникийем (Рудневым) в столичном Исаакиевском соборе И. был хиротонисан во епископа Балахнинского. 3 нояб. 1892 г. прибыл на кафедру, поселился в *нижегородском Печерском в честь Вознесения Господня мон-ре*. Был почетным членом братства Пресв. Богородицы при Балахнинском Вознесенском соборе.

Указом Синода от 3 сент. 1893 г. И. был переведен правящим архиереем в Курскую и Белгородскую епархию. Назначение он «встретил с великой радостью», поскольку ранее настоятельствовал в монастырях этой епархии. Совершал частые объезды храмов, заботился о нуждах приходских священнослужителей, в Глинской и Курской Коренной обителях освятил неск. построек. В мае 1894 г. И. посетил Белгородское духовное уч-ще, в к-ром освятил домовую ц. во имя свт. Николая Чудотворца, беседовал с преподавателями и учениками. При И. начался капитальный ремонт Троицкого собора. По благословению И. настоятелем белгородского Свято-Троицкого мон-ря стал архим. Владимир (Покровский), переведенный из *ярославско-*

го во имя святителей Афанасия и Кирилла мон-ря. 6 янв. 1897 г. И. рукоположил во иерея и определил к клиру Преображенского собора г. Путивля Д. Г. Воскресенского (см.: архиеп. Курский сщмч. *Дамиан*). Архиерей любил Курскую и Белгородскую кафедру, надеялся после кончины быть похороненным на Белгородской земле, о чем указал в первом своем завещании.

В день назначения на Виленскую кафедру И. пребывал в курской Знаменской обители. В ночь с 7 на 8 марта 1898 г. некий А. Г. Уфимцев устроил взрыв в монастырском соборе. По свидетельству очевидцев, взрыв был такой силы, что келейник епископа «был сброшен с постели». Пострадал и сам собор, и сень, в которой находилась чудотворная *Курская-Коренная икона Божией Матери «Знамение»*. Архиерей, «с трудом пробравшись через груды обломков, с трепетом приблизился к тому месту, где находилась святыня и вынул из серебряного кивота совершенно невредимый образ Божьей Матери».

Современники называли И. «выдающимся государственным деятелем на Западной окраине нашего отечества» (*Врублевский*. 1904). 7 марта 1898 г. он возглавил Литовскую и Виленскую епархию в сане архиепископа, с назначением настоятелем Свято-Духовской обители (см.: *вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-рь*). 27 марта прибыл в Вильну. По свидетельству архиеп. *Антония (Храповицкого)*, И. «прежде всего обратил внимание на состояние монастырей и улучшил их. Он сам постригал в монашество, причем пострижение сопровождал наставлениями, благотворно действующими на постригаемых». При И. значительно увеличилось число насельников Свято-Духовского мон-ря: к янв. 1904 г. в штате состояли архимандрит-наместник, 9 иеромонахов, 3 иеродиакона, 5 монахов и 34 послушника. По ходатайству И. перед Синодом в 1901 г. был возрожден Березвечский в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-рь, к-рый архиерей посещал ежегодно 2 июля, в день празднования свт. Иувеналию Иерусалимскому.

25 окт. 1898 г. в предместье Вильны — Нов. Свете И. освятил каменный 5-главый Александро-Невский храм, в здании к-рого располагались 2 церковноприходские школы (муж-

ская и женская). В марте 1899 г. И. освятил отремонтированный после пожара Софийский собор в г. Гродно. 14 окт. 1899 г. на окраине Вильны в мест. Зверинец И. заложил, а 1 июня 1903 г. освятил величественный храм в честь иконы Божией Матери «Знамение». В дар новой церкви И. передал список с чудотворной Курской Коренной иконы Божией Матери «Знамение». Образ находился в иконостасе слева от царских врат. 15 сент. 1900 г. И. возглавил открытие муж. и жен. церковноприходских школ, устроенных рядом с храмом. Архиерей добился от Синода финансирования строительства Знаменской ц. (21 790 р.) и сам пожертвовал более 5000 р. При И. в Литовской епархии также было построено 6 каменных и деревянная приходская церковь, капитально отремонтировано 9 храмов. В 1905–1907 гг. по прошению И. Синод выделял средства для постройки еще 4 каменных приходских церквей, в т. ч. для одного новооткрываемого прихода; рассматривалось ходатайство об отпуске сумм на возведение 9 храмов и расширение приходской церкви в предместье Вильны Снопешки. Наконец, по инициативе И. были собраны деньги на строительство новых приходских церквей в мест. Эйшишки Лидского у. (2,1 тыс. р.) и в пограничном с Пруссией мест. Швекшни (8000 р.). Дело об открытии пограничного прихода и построении здесь церкви тянулось более 20 лет. Помимо недостатка средств главным препятствием к возведению церкви являлось отсутствие подходящего участка земли. В итоге при поддержке И. и генерал-губернатора В. Н. Троцкого землевладелец гр. Плятер пожертвовал 931 кв. саж. земли. Продолжительный спор о том, где именно в пограничной местности строить храм — в Швекшнях или в соседнем мест. Александровском, архиепископ решил к удовольствию обеих сторон, положив резолюцию о построении двух церквей: и в Швекшнях, и в Александровском.

Ко времени служения И. на Литовской кафедре (1899–1900) относится разделение епархии на Литовскую (в составе Виленской и Ковенской губерний) и Гродненскую (в пределах Гродненской губ.). Вскоре после разделения И. столкнулся с неприятными последствиями этого события. Юноши, получившие образование в Литовской ДС, общей

для обеих епархий, стали поступать на службу в многолюдную и богатую Гродненскую епархию. В Литовской же епархии почти не осталось кандидатов на священство, а ок. 15 церквей оказались без пастырей. Для изменения сложившейся ситуации И. вынужден был принять решительные и чрезвычайные меры. В самый непродолжительный срок на вдовье места были рукоположены клирики, не получившие систематического богословского образования. При этом все они дали обещание не оставлять своих приходов до самой кончины.

По инициативе И. жен. приют при виленском Марииинском монастыре преобразовали в Епархиальное жен. уч-ще, количество церковноприходских школ увеличилось до 200, школ грамотности до 800.

По свидетельству племянника, И. «внимательно следил за тем, чтобы лица духовные, их дело и смирение не подвергались унижению и осмеянию, в особенности публичному». Когда И. узнал, что в виленском театре поставлена оперетта «Игрешечка» («Die Purre»), осмеивавшая католич. монашество, то обратился к гражданскому начальству с просьбой о запрете спектакля. «Была сделана попытка поставить ту же оперетку под другим названием. Тогда последовал новый протест православного архиепископа, тогда как католические духовные власти бездействовали. В виду того что оперетка была разрешена к представлению общему цензурой, дело восходило на рассмотрение высших подлежащих учреждений в Петербурге и закончилось тем, что на Виленских сценах эту оперетку ставили в таком измененном виде, что она уже не могла давать повода к насмешкам над монашеством и, конечно, никакого успеха не имела» (Половцов. 1904).

С янв. 1898 по май 1899 г. И. являлся присутствующим членом Синода. В 1898 г. по представлению архиеп. Казанского и Свияжского Арсения (Брянцева) И. был избран почетным членом КазДА. С 1902 г. — почетный член КДА. Награжден орденами св. Анны 3, 2 и 1-й степени (26 марта 1866, 20 апр. 1869, 1891), св. кн. Владимира 4-й и 3-й степени (1871, 1887), св. Саввы Сербского 2-й степени (1892), св. кн. Александра Невского (6 мая 1900).

И. был строгим постником и аскетом: отказывался не только от мясной пищи, традиционно предлагав-

шей русским монахам в Иерусалимской миссии, но и от рыбы во дни постов — даже во время болезни. В 1903 г. И. заболел (рак печени), составил духовное завещание, в к-ром испросил прощение у ближних и повелел похоронить в «простом деревянном лакированном липовом или ясеневом гробе без всяких позументов или украшений; внутри обить его белым коленкором, но отнюдь не шелковой материей». Все архиерейские облачения, митры, посохи и панагии И. завещал передать в ризницу архиерейской Крестовой церкви, а книги — в семинарскую б-ку и в Березвечский монастырь. Право издания книг «Монашеская жизнь...» и «Творения св. Петра Дамаскина» И. предоставил духовному собору Киево-Печерской лавры.

В день кончины И. причастился Св. Таин. Тело усопшего архиерея перенесли в Крестовую церковь, а 14 апр. 1904 г. — в Николаевский кафедральный собор, где великое заупокойное всенощное бдение совершил еп. Волынский и Житомирский Антоний (Храповицкий). Отпевание возглавил архиеп. Финляндский и Выборгский Николай (Налимов) в сослужении еп. Антония (Храповицкого) и еп. Ковенского Сергия (Петрова). 15 апр. И. был погребен в склепе сев. части собора виленского Свято-Духовна мон-ря. В нише стены у захоронения был поставлен мраморный памятный крест. Панихидная память И. совершается в Оптиной и Глинской пустынях. Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 143. Д. 1145. Л. 3 [Полужной список]; Д. 1804. Л. 1; РГБ ОР. Ф. 213. К. 1. Ед. хр. 1. Л. 711 об. — 712.

Соч.: Жизнеописание настоятеля Козельской Введенской Оптиной пустыни архим. Моисея. М., 1882; То же, изм. загл.: Житие прп. схии-архим. Моисея Путилова. [Козельск], 1992; Монашеская жизнь по изречениям о ней св. отцов-подвижников. Б. м., 1883. К., 1885; Речь при наречении во епископа // ПрибЦВед. 1892. № 44. С. 1522–1524; Для духовного руководства ученым инокам // Рус. инок. 1911. Вып. 5. С. 12–13; От учения преподобных отец: [Сб.]. М., 1996.

Ист.: Пимен (Мясников), архим. Воспоминания. М., 1877. С. 174–175; Савва (Тихомиров), архиеп. Хроника моей жизни. Серг. П., 1904. Т. 5. С. 555; 1906. Т. 6. С. 585; Доброленский Ф. Л. Воспоминания о пройденной жизни // Мирный труд. Х., 1909. № 8. С. 86; Евгений [Дикалов], архим. Мое бытие: Восп. о монастырской жизни и поездке в Иерусалим, на Афон и по рус. обителям. СПб., 1911. С. 128–133, 456, 462, 469; Россия в Св. Земле: Док-ты и мат-лы. М., 2000. Т. 2. С. 398–413, 531; Филарет (Дроздов), свт. Письма к прп. Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1831–1867. Серг. П., 2007. Ч. 3;

Летопись скита во имя св. Иоанна Предтечи и Крестителя Господня, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни / Сост.: мон. Марк (Хомич). М., 2008. Т. 1. Лит.: Леонид (Кавелин), иером. Ист. описание скита во имя св. Иоанна Предтечи, находящегося при Козельской Введенской Оптиной пустыни. СПб., 1862. С. 34–35, 58–60; он же. Ист. описание Коренной Рождество-Богородицкой пустыни. М., 1898. С. 121, 167; Наречение и хиротония архим. Ювеналия во еп. Балахнинского // ПрибЦВед. 1892. № 44. С. 1522–1524; Антоний (Храповицкий). Памяти архиеп. Ювеналия // Там же. 1904. № 18/19. С. 651–657; Врублевский М. И. Высокопресв. Ювеналий, архиеп. Литовский и Виленский // Виленский календарь на 1905 г. Вильна. 1904. С. 151; Высокопресв. Ювеналий, архиеп. Литовский и Виленский // ЦВед. 1904. № 16. С. 584–586; Половцов А. В. Страж Православия в Литве: Памяти Ювеналия, архиеп. Виленского и Литовского. М., 1904; Четыркин А. Т., свящ. На память о высокопресв. Ювеналии, архиеп. Литовском и Виленском. Вильна, 1904; Рункевич С. Г. Александро-Невская лавра, 1713–1913. СПб., 1913. С. 918, 919; Черепеников Б., свящ. Епархия Виленская и Литовская с 1839 г. по 1917 г. включительно: Канд. дис. / МДА. Загорск, 1967. С. 101–109. Ркп.; Иоани (Маслов), схииархим. Глинский патерик. М., 1997; Смолич И. К. Рус. монашество, 988–1917: Жизнь и учение старцев. М., 1997. С. 309–310; Дмитриевский А. А. Очерк о жизни и деятельности архим. Леонида (Кавелина), 3-го начальника Рус. Духовной Миссии в Иерусалиме // БТ. 2001. Сб. 36. С. 66–81; Бушуев С. В. Иером. Климент (Зедергольм) и изд-во Оптиной пустыни // Библиотечное дело-2003: Гуманитарные и технологические аспекты развития: Мат-лы 8-й междунар. науч. конф. (Москва, 24–25 апр. 2003 г.). М., 2003. С. 135–156; Новинский В., прот. Очерк истории Православия в Литве. Вильнюс, 2005; Каширина В. В. Литературное наследие Оптиной пустыни. М., 2006; Кобец О., прот., и др. История Белгородской епархии. Белгород, 2006. С. 156–158; Оптинский патерик / Сост.: мон. Иулиания (Самсонова). Саратов, 2006. С. 220–221; Гришин А. Д. Обзор архивных джерел з питань ремонтно-реставраційних робіт в Успенському соборі: (1800–1917 рр.) // Лаврський альманах. К., 2008. Вип. 22. С. 48–63; Лазарь (Афанасьев), мон. Оптиские были: Очерки и рассказы из истории Введенской Оптиной пустыни. М., 2008; Запальский Г. М. Оптина пустынь и ее воспитанники в 1825–1917 гг. М., 2009.

Д. Б. Кочетов

ИУВЕНТИН И МАКСИМ
[Иовентин, Еввентий и Максимин, Максимиан; греч. Ιουβεντίνος (Ιοβεντίνος) καὶ Μάξιμος (Μαξιμίνος, Μαξιμιανός)], мученики (пам. 5 сент., 9 окт.), св. воины. Пострадали в Антиохии в правление рим. имп. Юлиана Отступника (361–363), по мнению Р. Обера — в нач. 363 г. Рассказ об их мученичестве содержится в Похвальной беседе свт. Иоанна Златоуста, в «Церковной истории» блж. Феодорита Кирского и в «Хронографии» Иоанна Малалы. Юноши И. и М. были щитоносцами импера-



хитростью склонить их к идолопоклонству. Т. к. у И. и М. было много

Мученичество Иувентина и Максима. Миниатюра из Минология Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 99)

тора. Во время одного из пиршеств они стали сожалеть о прошлых царствованиях, когда у власти находились императоры-христиане, и возмущались по поводу приказа окроплять идоложертвенной водой все продукты на рынках. Один из участников трапезы пересказал эти слова Юлиану. Тот обвинил их в оскорблении величества и приказал конфисковать их имущество. И. и М. отвели обнаженными в темницу. Они радовались утрате богатства. Множество горожан приходило навес-

единомышленников, император велел казнить их ночью. Св. воины были обезглавлены и тайно похоронены христианами в одной гробнице. По сведениям Феодорита Кирского, вполн. антиохийцы поместили их мощи в драгоценную раку и ежегодно устраивали в их честь всенародный праздник.

Имя М. утвердилось в визант. агиографических памятниках (в т. ч. в Минологии имп. Василия II и Синаксаре К-польской ц.), тогда как в сочинениях свт. Иоанна Златоуста и Феодорита Кирского святой назван Максимином, а в «Хронографии» Иоанна Малалы — Максимианом. Форма имени И. встречается во всех источниках, кроме «Церковной истории» Феодорита Кирского, где он именуется Иовентином. В слав. агиографических памятниках это имя искажено — «Еувенитин» и «Еувентин» (ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 881, 900).

Как следует из вступления к Похвальной беседе свт. Иоанна Златоуста, память И. и М. совершалась вскоре после памяти сщмч. *Вавилы*, еп. Антиохийского. По мнению исследователей, речь идет о празднике в честь этого святого, к-рый зафиксирован 24 янв. в древнейших календарях, начиная с Сирийского Мартиролога 411 г. В пользу этого предположения свидетельствует упоминание И. и М. под 29 янв. в сир. календаре VII в. из мон-ря Кеннеше недалеко от Эдессы и в одном из яковитских календарей X в., а также 25 янв. в Моланском и Римских Мартирологах.

В Синаксаре К-польской ц. краткое Житие И. и М. помещено под 9 окт. Под этой же датой их память указывается в большинстве греч. календарей, но в греч. печатной Минее и в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца* она перенесена на 12 окт. Свт. *Димитрий* Ростовский поместил сведения об этих мучениках в составленных им Четьих-Минеех под 5 сент., исходя из того, что

память сщмч. Вавилы в более поздних календарях стала отмечаться 4 сент.

Ист.: BHG, N 975; ActaSS. 1643. Ian. T. 2. P. 618–621; 1734². Ian. T. 2. P. 232–235; *Ioan. Chrysost.* In homilia in SS. martyres Iuvenitum et Maximinum // PG. 50. Col. 571–578 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт.* Похвальная беседа о св. мучениках Иувентине и Максимиине // Творения. М., 1994^р. Т. 2. Кн. 2. С. 619–623); MenolGraec // PG. 117. Col. 97; SynCP. Col. 121–122; Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Ed., trad. F. Nau. P., 1915. P. 12, 37–38. (PO; T. 10. Facs. 1); MartRom. Comment. P. 35; *Theodoret.* Hist. eccl. III 15; ЖСв. Сент. С. 126; Окт. С. 211; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* 1993³. Т. 1. Σ. 336–337. Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 272, 313; Т. 3. С. 359; *Franchi de' Cavalieri P.* Dei santi Gioventino e Massimino // Note agiografiche. R., 1902. Т. 1. P. 59–63; 1915. Т. 5. P. 46, 51; 1953. Т. 9. P. 169–200; *Peeters P.* La date de la fête des SS Iuvenitum et Maximin // AnBoll. 1924. Vol. 42. P. 77–82; *Delehaye.* Origines. P. 196; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Ἰουβεντίνος // ΘΗΕ. 1965. Т. 6. Σ. 920–921; *Sauget J.-M.* Gioventino y Massimino // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 1070–1073; *Σαφρόνιος (Εὐστροπάδης).* Ἁγιολόγιον. Σ. 217; *Aubert R.* Iuvenitus et Maximinus // DHGE. 2003. Т. 28. Col. 700–701.

Э. П. А.

ИУВІН И ВАСІЛІЙ, мученики Римские (пам. зап. 2 марта, 25 дек.) — см. в ст. *Стефан I*, сщмч., папа Римский.

ИУДА [евр. יְהוּדָה, *yəhūdāh*; греч. Ἰουδᾶς; лат. Iudas], прав. (пам. в Неделе св. праотец), 4-й сын ветхозаветного патриарха *Иакова* от Лии, родоначальник одноименного колена *Израилева*; название территории вокруг Иерусалима и к югу от него — место обитания колена И.

Имя. В словах Быт 29. 35: «[Лия]... зачала и родила сына, и сказала: теперь-то я восхваляю Господа. Посему нарекла ему имя Иуда» — представлена народная этимология, в к-рой имя Иуда связано с глаголом *hōdāh* (корень *ydh*) — восхвалять (ср. также игру слов в Быт 49. 8: «Иуда! тебя восхвалят братья твои»). В этом случае имя Иуда можно соотносить с формой 3-го лица ед. ч. муж. рода имперфекта породы хофаль *yəhūdeh* — «он будет восхвален». Эта традиционная этимология в XX в. была поставлена под сомнение, в частности, из-за того, что в подобных формах должна происходить элизия звука *h*: * *yəhūdeh* > * *yūdeh*.

Альтернативная этимология, возводящая имя Иуда к корню *hwd*, была впервые выдвинута Э. Майером (*Meyer.* 1906). Слабым местом этой этимологии является то, что в евр. языке корень *hwd* представлен



Мученики Иувентин и Максим. Роспись ц. Успения Богородицы мон-ря Грачианица. Ок. 1320 г.

тить их. И. и М. подвергли «жестоким и ужасным истязаниям» (*Theodoret.* Hist. eccl. III 15), но они не отреклись от Христа. Юлиан подсылал к ним своих доверенных лиц, чтобы

лишь в существительном *hōd* — слава, в то время как имя *yahūdāh* предполагает образование от глагольного корня.

Обе этимологии рассматривают имя Иуда как теофорное, в котором конечное *-āh* представляет собой остаток теофорного элемента; т. о., имя Иуда означает либо «[Бог] да будет восхвален», либо «[Бог] да прославится» (ср. похожие варианты евр. имен в Библии: напр., *mikā/ mikāyhū* и др. — подробнее: *Hoop.* 1997. P. 120).

Имя Иуда в Свящ. Писании носят помимо патриарха еще 6 чел., к-рые жили в после пленное время (упом. в Книге Ездры и Книге Неемии); в эпиграфике допленной эпохи муж. имя Иуда также неизвестно; в качестве географического названия (или этнонима) И. упоминается как в эпиграфике допленной эпохи, так и в месопотамских клинописных текстах VIII–VI вв. до Р. Х. (*ya-u/ū-du, ya-u/ū-di, ya-a-hu-du, ya-ku-du* — *Weippert.* 1976/1980. S. 200).

Согласно библейскому повествованию, территория И. названа по имени колена, а оно — по имени патриарха. Ряд зап. ученых XX в. (в т. ч.: *Alt.* 1953; *Noth.* 1954; *Vaux.* 1978), сомневаясь в достоверности библейских повествований, предполагали обратное развитие: от названия территории — к названию проживавшего на ней колена, а от него — к имени его прародителя-эпонима. Э. Липиньски, а также нек-рые др. сторонники этой гипотезы предлагают радикально иную этимологию имени Иуда — от араб. *wahda* — ущелье (*Lipiński.* 1973).

История И. в кн. Бытие. Среди сыновей Иакова И. предшествовали по старшинству Рувим (первенец Иакова), Симеон и Левий, однако в кн. Бытие говорится о грехах старших братьев, и это указывает на то, что главным среди сыновей Иакова суждено стать именно И. Рувим «переспал с Валлою, наложницею отца своего» Иакова (Быт 35. 22), и потерял свое преимущество (Быт 49. 4). Симеон и Левий обманом перебили жителей Сихема (Быт 34), восстановив против Иакова и его сыновей окрестные народы (Быт 34. 30), и потому были осуждены отцом (Быт 49. 5–7).

В повествовании об Иосифе (Быт 37–50) И. выступает на первый план по отношению к остальным братьям (исключая самого Иосифа). В Быт 37. 26–27 И. советует братьям не уби-



Праотец Иуда.
Икона из иконостаса
Троицкого собора
Ипатьевского мон-ря
(КГОИАХМЗ)

вать Иосифа, а продать его иноземцам («что пользы, если мы убьем брата нашего и скроем кровь его?») и этим спасает своему младшему брату жизнь. Раньше (Быт 37. 22) аналогичный совет («не проливайте крови; бросьте его в ров, который в пустыне») дает Рувим, также с желанием спасти Иосифа. В Быт 43. 8–9 И. берет на себя перед отцом ответственность за судьбу Вениамина: «Я отвечаю за него, из моих рук потребуешь его; если я не приведу его к тебе и не поставлю его пред лицом твоим, то останусь я виновным пред тобою во все дни жизни». В Быт 42. 37 Рувим говорит отцу почти то же самое: «Убей двух моих сыновей, если я не приведу его к тебе; отдай его на мои руки; я возвращу его тебе». Такие варианты повествования нередко объясняют соединением 2 традиций. Сторонники гипотезы о наличии в Пятикнижии 4 источников полагают, что в источнике Е (относящемся к т. н. элохистической истории) ведущая роль среди братьев принадлежит Рувиму, в источнике J (относящемся к т. н. яхвистической истории) — И. (см., напр.: *Skinner J.* *A Critical and Exegetical Comment. on Genesis.* Edinb., 1930². P. 446, 473). В любом случае очевидно, что в Быт 37. 22, 42. 37 Рувим выступает как старший брат, ответственный перед

отцом за благополучие семьи, между тем как в параллельных сценах (Быт 37. 26–27, 43. 8–9) роль старшего брата берет на себя И. В дальнейшем повествовании Рувим уже не упоминается как отдельное действующее лицо, главой братьев представлен И.: он от всех говорит с Иосифом (Быт 44. 16–34), к-рый после слов И. разрыдался и открылся братьям (Быт 45. 1–2); именно И. отец посылает оповестить Иосифа о приходе Иакова со всем его родом в Египет (Быт 46. 28).

И. в благословениях Иакова (Быт 49) и Моисея (Втор 33). Особое место И. среди братьев подчеркивается в благословении Иакова (Быт 49. 8–12): «Иуда! тебя восхвалят братья твои. Рука твоя на хребте врагов твоих; поклонятся тебе сыны отца твоего. Молодой лев Иуда, с добычи, сын мой, поднимается. Преклонился он, лег, как лев и как львица: кто поднимет его? Не отойдет скипетр от Иуды и законодатель от чресл его, доколе не придет Примиритель, и Ему покорность народов. Он привязывает к виноградной лозе осленка своего и к лозе лучшего винограда сына ослицы своей; моет в вине одежду свою и в крови гроздей одеяние свое; блестящи очи [его] от вина и белы зубы [его] от молока». Мн.



Праотцы Иаков и Иуда.
Витраж собора Нотр-Дам
в Страсбурге. XIII в.

древние и совр. толкователи придают этому благословию мессианское значение. Центральное место в этих стихах занимает слово *šilō* (в синодальном переводе — «Прими-

ритель»), к-рое больше не встречается в Библии; этимология его неясна, в МТ оно исправлено на столь же непонятное *šilō*. Синадальный перевод «доколе не придет Примири-тель» основан на созвучии слов *šilō* и *šālôm/salwā* (мир/спокойствие). В переводе LXX: ἕως ἂν ἔλθῃ τὸ ἀποκεῖμενα αὐτῷ («доколе не придет то, что ему предназначено») — *šilō* прочитано как *šellō* — «принадлежащее ему»; вероятно, на это понимание намекает и правка в МТ; из него исходит (перефразируя) таргум Онкелоса: עד דייזי משיחא דדליהו היא מלכותא («доколе не придет Мессия, Которому предназначено царство»); практически такое же чтение в таргуме Неофити и Фрагментарном таргуме). Возможно, на это прочтение благословения Иакова опирается и Иез 21. 27 («...доколе не придет Тот, Кому принадлежит он...»). Словари древнеевр. языка (см., напр.: BDB. P. 1010), а также большинство переводов на совр. европ. языки отдают предпочтение вслед за Септуагинтой пониманию *šilō* как *šellō*. Мн. комментаторы считают этот текст испорченным и прибегают к конъектурам: «...доколе не придет к нему дань» (Moran. 1958), «доколе не придет правитель» (Westermann C. Genesis 37–50: A Comment. Minneapolis, 1986. P. 231). Распространенное понимание «доколе он не придет в Шило (т. е. в г. Силом)» не требует эмендаций, однако неубедительно по содер-жательным причинам.

И. в благословении Моисея (Втор 33. 7) играет значительно меньшую роль, чем в благословении Иакова: подчеркивается наличие у племени И. сильных врагов; слова «услыши, Господи, глас Иуды и приведи его к народу его», возможно, указывают на разделение между племенем И. и Израилем (т. е. союзом сев. племен).

И. и Фамарь. В Быт 38 рассказывается, что И. взял в жены дочь некоего хананеянина по имени Шуа, к-рая родила ему 3 сыновей: Ира, Онана и Шелу. В жены своему первенцу Иру И. взял Фамарь, но Ир был «неугоден пред очами Господа» (Быт 38. 7), и Господь умертвил его. И. поступает согласно обычаю т. н. левиратного брака (Втор 25. 5–10; см. ст. *Левират*), по к-рому И. велит Онану жить с вдовой покойного старшего брата, с тем чтобы ребенок, рожденный от этого союза, считался ребенком Ира. Но Онан, зная, что ребенок, рожденный Фамарью,

не будет считаться его ребенком, всякий раз, когда ложился с ней, изливал семя на землю, чтобы не зачать детей для брата. Такое поведение было неугодно Господу, поэтому Он умертвил и Онана.

Связывая смерть 2 старших сыновей с Фамарью и боясь за жизнь последнего сына, И. вопреки обычаю левиратного брака не спешит отдать Фамарь в жены Шеле. Тогда Фамарь, чтобы не остаться бездетной, решила выдать себя за блудницу: она «покрыла себя покрывалом и, закрывшись, села у ворот Енаима, что на дороге в Фамну» (Быт 38. 14). Встретив Фамарь, И. вступает с ней в связь, пообещав прислать ей в качестве платы козленка, а в залог оставляет личные вещи: печать на шнурке и посох. Когда открылось, что Фамарь беременна, И. велит сжечь заживо соблудившую невестку, но она предъявляет ему печать на шнурке и посох (в синодальном переводе «печать, перевязь, и трость» — Быт. 38. 18) со словами: «Узнавай» (евр. *hakker-nā*). И. признал, что правда на стороне Фамари: она была вынуждена так поступить, поскольку он не дал ее в жены Шеле (Быт 38. 26). Фамарь олицетворяет собой характерный для древнеевр. повествования образ решительной женщины, к-рая, ради того чтобы не остаться бездетной, готова на предосудительное поведение (ср. поведение дочерей Лота в Быт 19. 31–38 или Руфи в Руфь 3).

Рассказ об И. и о Фамари в кн. Бытие вставлен в повествование об Иосифе, и между этими текстами есть смысловая переключка. Чтобы объяснить отцу исчезновение проданного в рабство Иосифа, братья взяли рубаху Иосифа, зарезали козла, испачкали рубаху кровью козла и предъявили ее отцу, Иакову, со словами: «посмотри (*hakker-nā*, букв. — «узнавай»), сына ли твоего эта одежда, или нет» (Быт 37. 32). Иаков поверил, что Иосифа загрыз хищный зверь. Эта связь между 2 историями была отмечена в евр. мидраше: «Святой Благословенный сказал Иуде: «Ты обманул своего отца посредством козленка. Клянись твоей жизнью, Фамарь обманет тебя посредством козленка»... Святой Благословенный сказал Иуде: «Ты сказал своему отцу *hakker-nā*. Клянись твоей жизнью, Фамарь скажет тебе *hakker-nā*»» (Берешит Рабба. 84. 11–12, 19; 85. 9; Alter. 2011. P. 10–11).

Потомство И. Фамарь родила И. 2 близнецов: Фареса и Зару. Во время родов близнецы в утробе словно бы борются за первородство: сперва появилась рука Зары, и повивальная бабка повязала на нее красную нить, но первым из утробы вышел Фарес (Быт 38. 27–30; ср. схожее повествование о состязании рождающихся близнецов Исава и Иакова при родах Ревекки — Быт 25. 22–26; Ос 12. 3–4); красная нить, повязанная на руку Заре, и его имя (евр. *zarah* — заря) напоминают об Исаве (др. имя — Эдом, евр. «красный»). Подобно Исаву, Зара должен был стать первенцем, но первенцем в результате стал его брат-близнец.

История Быт 38 упоминается в генеалогиях И. (Быт 46. 12; Числ 26.



Праотец Иуда.

Роспись собора Рождества

Пресв. Богородицы ФерAPONTOVA мон-ря.
1502 г. Мастер Дионисий

19–20; 1 Пар 2. 3–4). В Числ 26. 20 потомки И. делятся на 3 рода: Шелы, Фареса и Зары. Род Фареса, первенца Фамари, видимо, считался старшим, т. к. вождем колена И. в кн. Числа (1. 7; 2. 3; 7. 12; 10. 14) является Наассон, сын Аминадава из потомков Фареса (Руфь 4. 19–20; 1 Пар 2. 9–10). К числу потомков Аминадава принадлежит Вооз, а к числу его потомков — царь Давид и тем самым весь царский род Иудей (Руфь 4. 19–22; 1 Пар 2. 9–15). Эта генеалогия будет воспроизведена в начале Евангелия от Матфея (Мф 1).

Колено И. в кн. Числа представлено самым сильным и многочисленным: при 1-й переписи (Числ 1. 27; 2. 4) оно насчитывало 74,6 тыс. мужчин от 20 лет и старше; при 2-й — 76,5 тыс. мужчин от 20 лет и старше (26. 19–22). Колено располагается

в лагере израильских войск, к востоку от скинии, а в походе идет во главе войска (Числ 2. 1–9; 10. 14–16).

После того как израильтяне под предводительством Иисуса Навина перешли Иордан и завоевали города, непосредственно прилежащие к месту переправы (Иерихон, Гай), 1-я военная кампания Иисуса Навина была направлена на завоевание юж. части Палестины — буд. территории И. (Македа, Ливны, Лахиш, Хеврон и Давир). Вторая часть Книги Иисуса Навина, содержащая повествование о разделе Палестины к западу от Иордана между израильскими племенами, также начинается с описания надела И. (главы 14–15) — это самое подробное из описаний такого рода в книге; в это описание вставлены рассказы о том, как кенезей Халев завоевал Хеврон (Нав 14. 6–15; 15. 13–14), а кенезей Гофониил — г. Кириаф-Сефер (иначе Давир; 15. 15–17).

Др. описание того, как израильские племена завоевали Ханаан, содержится в Суд 1, оно начинается с утверждения верховенства И. в союзе израильских племен: «По смерти Иисуса вопрошали сыны Израилевы Господа, говоря: кто из нас прежде пойдет на Хананею воевать с ними? И сказал Господь: Иуда пойдет; вот, Я предаю землю в руки его» (Суд 1. 1–2). Далее следует повествование об успешных военных действиях И. в Юж. Палестине; в это повествование вставлены рассказы о том, как кенезей Халев завоевал Хеврон (1. 20), а кенезей Гофониил — г. Кириаф-Сефер (1. 11–13).

О принадлежности Иерусалима коленам Израилевым Книга Иисуса Навина и Книга Судей Израилевых дают противоречивые сведения: согласно Нав 15. 8; 18. 28, Иерусалим входил в надел племени Вениамина; согласно Нав 15. 63, «Иевусеев, жителей Иерусалима, не могли изгнать сыны Иудины, и потому Иевусеи живут с сынами Иуды в Иерусалиме даже до сего дня»; согласно Суд 1. 8, колено И. захватило Иерусалим; согласно Суд 1. 21, «Иевусеев, которые жили в Иерусалиме, не изгнали сыны Вениамины, и живут Иевусеи с сынами Вениамина в Иерусалиме до сего дня». Исторические книги ВЗ сообщают, что Иерусалим до времен Давида принадлежал неевр. племени иевусеев.

Колено И. в эпоху железного века обитало в Юж. Палестине. Иеруса-

лим лежит на сев. границе И.; южной его границей является пустыня Негев, восточной — Мертвое м. На западе И. граничит с филистимскими городами-гос-вами. Важнейшим городом до завоевания Давидом Иерусалима был, видимо, Хеврон (1-я столица Давида по 2 Цар 2. 11).

Колено И. (как и 2 др. юж. колена Израиля — Симеона и Левия) отсутствует среди колен Израиля, перечисленных в древнейшем памятнике древнеевр. поэзии — «Песни Деворы» (Суд 5). Никто из судей израильских не отнесен в Книге Судей Израилевых к колену И.; только Гофониил назван потомком Кеназа (Суд 3. 9–11); происходившие от него кенезеи вошли в посл. в колено И. Редкое упоминание И. в Книге Судей Израилевых дало основание ряду историков (Noth. 1954) предположить, что первоначально союз племен, носивший имя Израиль, не включал племена И., Симеона и Левия, и, т. о., можно заключить, что политическое противостояние севера («Израиля») и юга («Иудеи») намного древнее, чем соперничество Израильского и Иудейского царств в IX–VIII вв. до Р. Х. Возможно, что это противостояние И. и Израиля отражено в благословении Моисея (Втор 33).

Как самое могущественное из колен Юж. Палестины железного века, колено И. вобрало ряд племен и родов, первоначально не относившихся к нему. Это видно из сравнения приведенных в Свящ. Писании и частично противоречащих друг другу генеалогических и географических списков. Так, в Книге Иисуса Навина, где описываются границы территорий израильских племен, ничего не говорится о границах владений племени Симеона, а почти все «города» (селения), упомянутые в списке городов Симеона (Нав 19. 1–8), в др. месте (Нав 15. 20–63) упоминаются как «города Иуды». Очевидно, географические разделы Книги Иисуса Навина отражают ситуацию, когда колено Симеона вошло в состав И. и граница между их территориями стерлась.

Согласно Нав 14–15 и Суд 1. 20, Хеврон, один из важнейших городов Иудеи, был передан Халеву, сыну Иефонниину. Халев выступает в повествованиях кн. Числа и Книги Иисуса Навина как представитель и герой племени И. (см., напр.: Числ 13. 7). При этом Халев принадлежал

к кенезеям (Числ 32. 12; Нав 14. 6, 14. 14), к-рые в Быт 15. 19 упоминаются среди доизраильских жителей Ханаана, и их предок-эпоним Кеназ был потомком Исава (Быт 36. 10–11). Слова Нав 15. 13: «...Халеву, сыну Иефонниину, [Иисус] дал часть среди сынов Иудиных...» — также подразумевают, что Халев не относился к «сынам Иудиным». К кенезеям (сынам Кеназа) и родным Халева библейские генеалогии также причисляют Гофониила, потомкам к-рого принадлежит др. важный город Иудеи — Кириаф-Сефер (Нав 15. 15–17; Суд 1. 11–13), однако в Суд 3 Гофониил упоминается как один из судей Израилевых. Очевидно, эти предания отражают процесс слияния кенезейских родов с племенем И. Согласно Суд 1. 16, к племени И. присоединились также кенезеи — «сыны [Иофора] Кенееянина, тестя Моисеева». Этот союз племен и родов во главе с И. в исторической лит-ре иногда принято называть Большим Иудой (Greater Judah — Geus. 1976; *Idem.* 1992).

Об истории колена И. и Иудейского царства после возникновения монархии см. в ст. *Израиль древний*.

И. в еврейской традиции занимает важнейшее место среди сынов Иакова. Начиная с эпохи Второго храма слово «иудей» (евр. *yahūdi*; греч. *Ἰουδαῖος*) служит (само)названием всех евреев независимо от их генеалогии: «Никто не говорит: «я рувенит» или «я симеонит», но «я иудей» (Берешит Рабба. 98. 6). Так и ап. Павел, родом из племени Вениамина (Рим 11. 1; Флп 3. 5), пишет о себе и своих соплеменниках: «Мы по природе Иудеи, а не из язычников грешники» (Гал 2. 15), а в кн. Деяния св. апостолов называет себя иудеем (Деян 21. 39; 22. 3).

Мидраши гиперболически превозносят мудрость И. и его физическую силу: когда И. был в гневе, волосы у него на груди вставали дыбом и пронзали одежду, он клал себе в рот стальные прутья и выплевывал их растертыми в порошок (Берешит Рабба. 93. 6). Когда И. в Египте спорил с Иосифом, его голос был подобен львиному рыку, разнесся на 400 парасангов и был слышен в Ханаане (Берешит Рабба. 93. 7). Мидраш оправдывает И. как в случае с Иосифом (И. собирался вернуть Иосифа отцу; Берешит Рабба. 85. 3), так и в случае с Фамарью: Бог послал ангела, чтобы завлечь И., ибо от его

союза с Фамарью должны произойти великие цари (Берешит Рабба. 85. 8). Голос Божий говорит И.: «Ты спас из огня Фамарь и двух ее сыновей, клянусь твоей жизнью, что Я, за эту твою заслугу, спасу из огня трех из твоих потомков: Аналию, Мисаила и Азарию» (Сота. 10b).

М. Г. Селезнёв

И. в христианской традиции. В НЗ И. является родоначальником колена, к которому принадлежит Спаситель по плоти: «Ибо известно, что Господь наш воссиял из колена Иудина...» (Евр 7. 14). Он упомянут в родословии Иисуса Христа (Мф 1. 2–3), где прямым потомком И. и иудейских царей является *Иосиф Обручник*. В Откр 5. 5 Спаситель именуется «лев от колена Иудина», этот образ восходит к благословию Иакова (Быт 49. 9). В Откр 7. 5 колено И. открывает список запечатленных печатью спасенных праведников ВЗ, что также указывает на его особую роль как предка Мессии среди остальных колен, а упоминание омытых кровью Агнца одежд мучеников в Откр 7. 14 содержит аллюзию на представленные в благословении колена И. омытые в вине одежды (Быт 49. 11).

В экзегезе древней Церкви основное внимание было уделено прообразовательному истолкованию образа И., в то время как нравственно-этическое рассмотрение поступков его жизни отошло на 2-й план. Сщмч. Иустин Философ и вслед за ним др. авторы считали имя Иуда одним из имен Христа в ВЗ (*Iust. Martyr. Dial.* 126. 1; *Orig. In Ier. hom.* 5. 15; 9. 1; 16. 10 // *Origenes Werke. Lpz.*, 1901. Bd. 3. S. 45, 65, 141). Отдельные поступки из жизни И. получают двойственное толкование. В истории с Фамарью при безусловном осуждении ее поведения наряду с поступком И. в трудах древних экзегетов прослеживалась тенденция оправдать ее, усмотрев в поведении этой язычницы стремление стать причастной к избранному народу и его учению, что промыслительно предугазывало на дальнейшее спасение язычников во Христе (*Euseb. Ad Stephan.* 7 // PG. 22. Col. 904–921; *Ambros. Mediol.* In Luc. 3. 17–29; *Clem. Alex. Strom.* I 5, 31). Связь И. с Фамарью была «частью Божественного домостроительства» (*Cyr. Alex. Glaph. in Pent.* 69. 2), и таким образом промыслительно от рожденных ею детей ведет род Христов

(*Ioan. Chrysost.* In Gen. 62. 1). В этой связи примечательно, что трудное для истолкования словосочетание «грех Иуды» (*hatta' t' yahûdâh*) из Иер 17. 1 отсутствовало в переводе LXX.

Мн. св. отцы в продаже братьями Иосифа по настоянию И. за «двадцать сребреников» (Быт 37. 26–28) видели прообразовательное указание на Иуду Искарюта (*Hipp. Benedictiones Moysis* // PO. T. 27. Fasc. 1/2. P. 159 sq.; *Caes. Arel. Serm.* 89. 2; *Ambros. Mediol.* De Ioseph. 3. 14), но при этом отмечается мудрое решение И.—ведь он «меньшим злом предотвратил большее», т. е. спас своего брата от смерти (*Ioan. Chrysost.* In Gen. 61. 4).

Наибольшее внимание в трудах древнехрист. экзегетов было уделено истолкованию образа И. в благословении Иакова (Быт 49), все основные элементы к-рого получили христологическую интерпретацию (*Iren. Adv. haer.* IV 10. 2). Слова о восхвалении И. его братьями указывают на прославление Спасителя Его апостолами, к-рых Он назвал братьями (Мф 12. 49; *Hipp. De bened. Is. et Jac.* 16 // PO. T. 27. Fasc. 1/2. P. 74; *Rufin. De bened. Patr.* I 5. 2 // SC. 140. P. 43). Слова Быт 49. 9а в переводе LXX: «Детеныш льва, из ростка, сын мой, поднялся», по мнению отцов, прообразовательно говорят о рождении Христа по плоти от Девы Марии (ср.: Ис 11. 1; *Hipp. De bened. Is. et Jac.* 16 // PO. T. 27. Fasc. 1/2. P. 76; *Rufin. De bened. Patr.* I 6. 18 // SC. 140. P. 46; *Ambros. Mediol. De patriarch.* 4. 18–19), слова «возлеги, ты уснул как лев и как львенок, кто разбудит его?» (Быт 49. 9б) указывают на пребывание Спасителя во гробе и на Его воскресение (*Hipp. De bened. Is. et Jac.* 16 // PO. T. 27. Fasc. 1/2. P. 78; *Rufin. De bened. Patr.* I 6. 30 // SC. 140. P. 46–48). Слова Быт 49. 11 предызображают вход Господа Иисуса Христа в Иерусалим (Мф 21. 2–7; ср.: Зах 9. 9); при этом осленок является символом язычников, т. е. нового, молодого народа, рожденного во Христе, а ослаца символизирует народ израильский, который несет возложенный на него пророками закон (*Iust. Martyr. Dial.* 53; *Clem. Alex. Paed.* I 5. 12 sq.; *Ephraem Syr. In Gen.* 42. 6 // CSCO. 153. P. 114; *Rufin. De bened. Patr.* I 8. 2 // SC. 140. P. 52–54). Вино (Быт 49. 11) знаменует собой кровь Христову, к-рая очищает от грехов верующих в Него

(*Iust. Martyr. Dial.* 54. 7; ср.: *Tertull. Adv. Marcion.* IV 40. 6; *Clem. Alex. Paed.* I 5. 15), а омытая в вине одежда — душу верующих, соединяющихся со Спасителем в таинствах Крещения и Евхаристии (*Rufin. De bened. Patr.* I 9. 1 // SC. 140. P. 56–58).

Согласно свт. Андрею Критскому, имя колена И. в Апокалипсисе (Откр 3. 8) означает «исповедание» и указывает на тех, которые спасаются исповеданием Христа (*Andr. Caes. Apos.* 7. 8).

А. Е. Петров

Лит.: *Meyer E.* Die Israeliten und ihre Nachbarstämme: Alttestamentliche Untersuchungen. Halle, 1906; *Albright W. F.* The Names «Israel» and «Judah» with an Excursus on the Etymology of Tôdâh and Tôrâh // *JBL.* 1927. Vol. 46. P. 151–185; *Alt A.* Der Gott der Väter // *Idem.* Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel. Münch., 1953. Bd. 1. S. 1–78; *Noth M.* Geschichte Israels. Gött., 1954; *Moran W. L.* Gen 49, 10 and its Use in Ez 21, 32 // *Biblica. R.*, 1958. Vol. 39. P. 405–425; *Elliger K.* Judah // *IDB.* Vol. 2. P. 1003–1004; *Zobel H.-J.* Stammspruch und Geschichte. B., 1965. (BZAW; 95); *idem.* Beiträge zur Geschichte Gross-Judas in früh- und vordavidischer Zeit // *Congress Volume: Edinburg, 1974. Leiden, 1975.* P. 253–277. (VTS; 28); *idem.* yahûdâ // *TDOT.* Vol. 5. P. 482–499; *Smend R.* Gehörte Juda zum vorstaatlichen Israel? // 4th World Congress of Jewish Studies: Papers. Jerusalem, 1967. Vol. 1. P. 57–62; *Merwe B. J., van der.* Judah in the Pentateuch // *Theologia Evangelica.* Pretoria, 1968. Vol. 1. P. 37–52; *Vaux R., de.* The Settlement of the Israelites in Southern Palestine and the Origins of the Tribe of Judah // *Translating and Understanding the OT* / Ed. H. T. Frank, W. L. Reed. Nashville, 1970. P. 108–134; *idem.* The Early History of Israel. L., 1978. 2 vol.; *Lipiński E.* L'étymologie de «Juda» // *VT.* 1973. Vol. 23. P. 380–381; *Millard A. R.* The Meaning of the Name Judah // *ZAW.* 1974. Bd. 86. S. 216–218; *Auld A. G.* Judges 1 and History: A Reconsideration // *VT.* 1975. Vol. 25. P. 261–285; *Geus C. H. J., de.* The Tribes of Israel. Assen, 1976; *idem.* Judah // *ABD.* 1992. Vol. 3. P. 1033–1036; *Weippert M.* Israel u. Juda // *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie.* B.; N. Y., 1976/1980. Bd. 5. S. 200–208; *Lindars B.* The Israelite Tribes in Judges // *Studies in the Historical Books of the OT* / Ed. J. A. Emerton. Leiden, 1979. P. 95–112. (VTS; 30); *Halpern B.* The Emergence of Israel in Canaan. Chico (Calif.), 1983; *Willi Th.* Juda—Jehud—Israel: Studien zum Selbstverständnis des Judentums in persischer Zeit. Tüb., 1995; *Hoop R., de.* Genesis 49 in its Literary and Historical Context. Leiden, 1997; *Petite M., Krumeich K.* Juda (Patriarch) // *RAC.* Bd. 18. Lfg. 146. Sp. 38–63; *Boecker H. J.* Die Josefsgeschichte (Genesis / 1. Mose 37–50): Mit einem Anhang über die Geschichte der Tamar (38, 1–30) und die Stammsprüche (49, 1–28). Neukirchen-Vluyn, 2003; *Hilbrands W.* Heilige oder Hure?: Die Rezeptionsgeschichte von Juda und Tamar (Genesis 38) von der Antike bis zur Reformationszeit. Leuven, 2007; *Alter R.* The Art of Biblical Narrative. N. Y., 2011².

М. Г. Селезнёв

ИУДА [греч. *Ἰούδας*] (I в.), брат Господень (пам. 19 июня; пам. зап. 28 окт.), отождествляется в правосл. традиции с апостолами от 12 Иудой Иаковлевым и Фаддеем-Леввеем и с автором *Иуды послания*. В НЗ существует 4 варианта списков 12 апостолов (Мф 10. 2–4; Мк 3. 16–19; Лк 6. 13–16 и Деян 1. 13). Наиболее очевидное разногласие между этими списками связано с именем ап. Иуды. Иуда Иаковлев представлен только в списках 12 апостолов у евангелиста Луки (*Ἰούδας Ἰακώβου* — Лк 6. 16) и в Деян 1. 13, в параллельном месте списка у евангелистов Матфея и Марка приводится имя Фаддей (Мф 10. 3; Мк 3. 18). Имя Леввей появляется в некоторых версиях текста Мф 10. 3 или Мк 3. 18 либо вместо имени Фаддей, либо как дополнение к нему: имя апостола варьируется в греч. и лат. рукописях НЗ — Фаддей, Леввей, прозванный Фаддеем, или просто Леввей (напр., греч. кодекс Безы, V в.). Б. Мецгер считал чтение «Фаддей» (*Φαδδαῖος*) первичным по сравнению с «Леввей» (*Λεββαῖος*) (см.: Metzger B. M. A Textual Comment. on the NT. L.; N. Y., 1975. P. 26, 81). Для некоторых библейских критиков наличие этих разночтений служило доказательством того, что к моменту создания Евангелий отдельные детали предания о 12 учениках Спасителя начали забываться (см., напр.: Fitzmyer J. A., ed. The Gospel According to Luke. Garden City, 1981. Vol. 1: I–IX. P. 620); в то же время наличие лишь одного существенного различия может свидетельствовать об обратном (*Nolland J.* Luke 1. 1–9: 20. Dallas, 1989. P. 265. (WBC; 35A)). Все возможные попытки в современной библеистике объяснить наличие разночтений можно условно отнести к 2 крайним предположениям. Согласно одной гипотезе, Иуда Иаковлев и Фаддей — одно и то же лицо, поскольку среди палестинских иудеев того времени допускалось носить 2 имени: греческое или латинское и иудейское. Употребленное в списке ап. Луки имя Иуда имело официальный статус, Фаддеем же он назывался в неформальной обстановке (*Бокем.* 2011. С. 127–128). Сторонники др. т. зр. не признают соотнесение имен в списках (а также попытки их отождествления в церковной традиции) и рассматривают их носителей как разные личности (*Meier J. P.* Un certain Juif Jesus: Les données



Ап. Иуда.
Фрагмент иконы
«Минья годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон,
Реклингхаузен)

de l'histoire. P., 2005. Vol. 3. P. 133–134).

И., брат Господень. Сведения об И. крайне малочисленны. Имена *братьев Господних* известны из евангельского рассказа о том, как жители Назарета, удивляясь учению Спасителя, восклицали: «Не плотников ли Он сын? не Его ли Мать называется Мария, и братья Его Иаков и Иосий, и Симон, и Иуда?» (Мф 13. 55). В соответствующем эпизоде Евангелия от Марка порядок имен братьев другой: Иаков, Иосия, И. и Симон (Мк 6. 3). Мнение блж. *Иеронима Стридонского* о том, что И. и его братья были детьми *Клеопы-Алфея* (брата прав. *Иосифа Обручника*), т. е. двоюродными братьями Спасителя (*Hieron. Adv. Helvid. 13–16; Idem. De vir. illustr. 1*), утвердилось в Зап. Церкви. В Византии возобладала т. зр., что И. и его братья были сыновьями *Иосифа Обручника* от 1-го брака.

Визант. синаксарное Житие ап. Иакова, брата Господня, содержит предание о разделе прав. Иосифом

Обручником земельных владений между детьми. Его сыновья от 1-го брака воспротивились выделению доли наследства Иисусу, только Иаков принял Спасителя в совместное владение своей частью (*SynCP. Col. 156–157*). Из новозаветных текстов следует, что при жизни Спасителя И. и его братья «не веровали в Него» (Ин 7. 5), но после Вознесения присоединились к апостолам и женам-мироносицам (Деян 1. 14).

И. был женат и имел потомство. *Евсевий*, еп. Кесарийский, ссылаясь на *Егесинна* (сер. II в.), повествует о внуках И., называемого «по плоти братом Господним», к-рые исповедали веру во Христа пред имп. *Домицианом* (81–96) (*Euseb. Hist. eccl. III 19–20, 32*). Из рассказа следует, что в это время И. уже не было в живых. Домициан начал гонения в последние месяцы своего правления, следов., брат Господень умер ранее 96 г. Сообщая о браках сыновей *Иосифа Обручника* *Иосии* (*Иуста*) и *Симона*, апокрифическая «История *Иосифа Плотника*» (между IV и VII вв.) почему-то умалчивает о женитьбе И. (*Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 39*).

«*Апостольские постановления*» называют И., брата Господня, 3-м епископом Иерусалима (*Const. Ap. VII 46*). Предание о том, что И. возглавлял христ. общину Иерусалима, отразилось и в апокрифических «*Деяниях ап. Павла*» (II в.): «...вступил я в Церковь великую с благословенным Иудой [во главе], братом Господним, который первый преподавал мне благую любовь веры [нашей]» (*New Testament Apocrypha / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 264* (рус. пер.: *Скогорев А. П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское евангелие детства Спасителя. СПб., 2000. С. 234). Эти сведения противоречат Деян 9. 10, где ап. Павла в Церковь вводит ап. от 70 *Анания*. Один из *апостольских списков*, ошибочно атрибутируемый свт. *Епифанию Кипрскому* (т. н. список Псевдо-Епифания, V–VI вв.), сообщает, что ап. И., брат Господень, был епископом Иерусалима в течение 7 лет, «благовествовал Евангелие Христово по всей Иудее и Самарии, написал Соборное Послание, имел двух сыновей — *Иакова* и *Зоккира*, умер в Иерусалиме славно» (*Schermann. 1907. P. 113*). Однако в «Церковной истории» *Евсевия Кесарийского* 3-м Иерусалимским еписко-

пом назван *Иусм* (*Euseb. Hist. eccl.* III 35; IV 5). Получившая широкое распространение во 2-й пол. XIX — нач. XX в. гипотеза о том, что И., брат Господень, является одним лицом с Иудой Варсавой, отвергнута большинством совр. комментаторов НЗ (см. подробнее в ст. *Иуда Варсава*). О проблеме отождествления И., брата Господня, с автором Послания Иуды см. в ст. *Иуды Послание*.

Ап. Иуда Иаковлев. Отождествление И., брата Господня, с ап. Иудой Иаковлевым было сделано блж. Иеронимом Стридонским в «Книге о знаменитых мужах» (*Hieron. De vir. illustr.* 4 // PL. 23. Col. 613) и прочно вошло в церковную лит-ру и литургическую традицию, однако не носило в древности повсеместного характера (напр., в сир. сборнике Lond. Brit. Mus. Add. 14601 (IX в.) среди 12 апостолов назван И. Иаковлев, а в числе 72 апостолов указаны И., брат Господень, и Иуда, автор Послания (*Esbroeck. 1994. P. 116–117*)). *Болландисты* также считали И., брата Господня, и ап. Иуду Иаковлева одним и тем же лицом (*ActaSS. Oct. T. 12. P. 437*). Против их идентификации выступили мн. исследователи XIX–XX вв. (В. Эрмони, Дж. Г. Таскер, архиеп. Димитрий (Самбикин), К. М. Керр, Р. Браун, Л. М. Перетто, К. Л. Бломберг, А. Главинас, Р. Обер и др.), поскольку в НЗ братья Господни упоминаются наряду с апостолами, а не в их числе (Ин 2. 12; Деян 1. 14) и в отличие от апостолов они не верили в Спасителя во время Его земной жизни (Ин 7. 5) (см. подробнее в ст. *Братья Господни*).

Помимо списков 12 апостолов (Лк 6. 13–16; Деян 1. 13) Иуда Иаковлев упоминается в тексте Евангелия лишь однажды. Во время Тайной вечери Иуда «не Искариот» спросил Христа: «Господи! что это, что Ты хочешь явить Себя нам, а не миру?» (Ин 14. 22). Однако высказывались предположения, что пояснение «не Искариот» является более поздней вставкой (*Brown. 1970. P. 641; Barrett. 1978. P. 465*).

В «Апостольских постановлениях» Иуда Иаковлев назван земледельцем (*Const. Ap. II. Capit. 63*). В сир. каталоге апостолов из рукописи Lond. Brit. Mus. Add. 17193 (874) содержатся сведения, неизвестные по греч. источникам: Иуда, брат Иакова, был апостолом от 70 (а не от 12), проповедовал в Беф-Сане и скончался

в Лидде (*Esbroeck. 1994. P. 145*). В апокрифическом «Послании Псевдо-Тита» (V в.) приведены слова И. Иаковлева о тех, кто оставили небесное ради плотского (*Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 1149–1150*).

Начиная с А. Йессина, мн. исследователи указывали на то, что вопреки церковному Преданию прозвание Иуды Иаковлев (ὁ Ἰακώβου) с филологической т. зр. должно относиться к имени его отца, а не брата (*Jessien A. De Ἀθεντικῶν Epistolae Judae. Lipsae, 1821. S. 30–31; Tasker. 1906; Димитрий (Самбикин). 1907. С. 36; Peretto L. 1965. Col. 1152; Brown. 1970. P. 641; Blomberg. 1988; Peretto E. 1992. P. 456*). Именно так наименование «Иаковлев» понимается и в вост. традиции, напр. в копт. «Книге апостола Варфоломея о воскресении Иисуса Христа» (*Écrits apocryphes chrétiens. 1997. Vol. 1. P. 343*) и сир. «Деяниях ап. Фомы» (*Ibid. P. 1331*). У. С. Макбирни выдвинул гипотезу (не разделяемую большинством библеистов), согласно которой Иуда был сыном ап. *Иакова Зеведеева* (*McBirnie W. S. The Search for the Twelve Apostles. Carol Stream (Ill.), 2008*).

Ап. Фаддей-Леввей. Проблема, связанная с отождествлением апостолов Иуды Иаковлева и Фаддея-Леввея, возникла из-за разночтений в списках апостолов в НЗ. По мнению Б. Линдарса, чтение «Леввей» появилось очень рано, видимо в латиноязычной среде (*Lindars B. Matthew, Levi, Lebbaeus and the Value of the Western Text // NTS. 1958. Vol. 4. N 3. P. 220–222*). Большинство современных комментаторов считают, что имя Леввей происходит от евр. *lēḇ* — сердце (*Blomberg. 1988; Luz U. Matthew: A Comment. Minneapolis, 2001. Vol. 2. P. 66*), в связи с этим предлагаются такие переводы этого имени, как «смелый, храбрый, мужественный» (*Peretto L. 1965. Col. 1152*). Эта этимология подтверждается и древними авторами: блж. Иероним Стридонский в «Четырех книгах толкований на Евангелие от Матфея» приводит этимологию имени Леввей, указывая, что оно соответствует лат. слову *corculum* (*Hieron. In Matth. I 10. 4 // PL. 26. Col. 61*), которое имеет 2 значения: прямое — сердечко и переносное — умница, разумный. В «Толковой книге еврейских имен» блж. Иероним связывает значение имени Леввей (*corculum*)

со словом «сердце» (*corde*) (*Hieron. Liber nominibus hebraicis // PL. 23. Col. 841–842; Lagarde P., de. Onomastica sacra. Gött., 1870. P. 83*). Т. Цан предполагал, что прозвище Леввей было дано по названию сел. Лобба в Галилее (*Zahn T. Das Evangelium des Johannes ausgelegt. Lpz., 1921⁶. S. 393*). По мнению совр. комментаторов, греч. *Θαδδαῖος* происходит от арам. *taddiyā* — грудь (*McNeile A. H. The Gospel According to St. Matthew. L.; N. Y., 1955⁷; Blomberg. 1988*). Согласно мнению нек-рых экзегетов, имя Фаддей может быть рассмотрено как вариант имени *Θευδᾶς* — Февда (*Dalman G. The Words of Jesus. Edinb., 1909. P. 50*), которое,



Ап. Фаддей.
Мозаика собора
арх. Михаила
Михайловского Златоверхого
мон-ря в Киеве. 1113 г.

вероятно, является уменьшительной (сокращенной) формой имени Феодор, Феодот или Феодосий (*Lagrange M.-J. Évangile selon saint Marc. P., 1935⁴. P. 82; Bruce F. F. The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introd. and Comment. Grand Rapids (Mich.), 1990. P. 176; Barrett C. K. A Critical and Exegetical commentary on the Acts of the Apostles. L.; N. Y.,*

2004. Vol. 1. P. 293) и только со-звучно с араб. словом, означающим «грудь» (*Jeremias J. Jesus als Weltvollender. Gütersloh, 1930. S. 71*).

Уже Ориген предположил, что имена Фаддей-Леввей и Иуда Иаковлев относятся к одному и тому же лицу (*Orig. In Ep. ad Rom. Praefatio // PG. 14. Col. 836–837*). Об этом же писали свт. *Афанасий I Великий* в Синописе Свящ. Писания (*Athanas. Alex. Synopsis scripturae sacrae // PG. 28. Col. 404*), блж. Иероним Стридонский в «Четырех книгах толкований на Евангелие от Матфея» (*Hieron. In Matth. I 10. 4 // PL. 26. Col. 61*) и др.

Эта традиция стала господствующей в средневизант. период и на средневек. Западе (в частности, в «Золотой легенде» Иакова из Варраце (2-я пол. XIII в.)), однако из письменных источников видно, что в древности она не была единственной. Так, апостолы Фаддей и Иуда Иаковлев фигурируют как разные лица в «Панарионе» свт. Епифания Кипрского (*Epiph. Adv. haer. [Panarion] // Ancoratus und Panarion / Hrsg. K. Holl. B., 1915. Bd. 1. S. 232; 1933. Bd. 3. S. 478*) и в нек-рых апостольских списках: напр., в составе лат. соч. «О рождении и кончине пророков и апостолов» (V–VI вв.), сир. сборника *Lond. Brit. Mus. Add. 14601* (IX в.) и арм. сборника *Maten. Cod. 871* (1680 г.) (*Dolbeau. 1994. P. 106–107; Esbroeck. 1994. P. 113, 116; Виноградов. 2005. С. 145–146*).

В апостольском списке Псевдо-Епифания (V–VI вв.) объединены 2 т. зр.: 10-е место занимает ап. Фаддей-Леввей, названный Иудой Иаковлевым и братом предыдущего апостола, к-рым в данной рукописи является ап. Иаков, брат Господень (*Schermann. 1907. P. 112*), на 11-м месте в этом списке стоит И., брат Господень, еп. Иерусалимский (*Ibid. P. 113*).

Пасхальная хроника (30-е гг. VII в.) отождествляет Иуду Иаковлева с Симоном Кананитом, а Фаддей-Леввея считает др. лицом и называет Варсавой (*Chron. Pasch. Vol. 1. P. 400*). Согласно этому источнику, Иуда Иаковлев/Симон Кананит стал после смерти Иакова, брата Господня, епископом Иерусалимским, прожил 120 лет и был распят при имп. Траяне (*Ibid. P. 471*), т. е. автор путает его с *Симеоном*, сродником Господним, 2-м епископом Иерусалима.

С критикой церковного Предания,

согласно к-рому Иуда Иаковлев является одним лицом с Фаддеем-Леввеем, выступали нек-рые исследователи XX в. (см., напр.: *Peretto L. 1965. Col. 1152; Barrett. 1978. P. 465*). При этом высказанное в XIX в. предположение Г. Эвальда о смерти ап. Фаддей-Леввея еще во время земной жизни Спасителя и о включении Иуды Иаковлева вместо него в число 12 учеников в посл. не получило широкого распространения (*Ewald H. Geschichte des Volkes Israel bis Christus. Gött., 1855². Bd. 5: Geschichte Christus und seiner Zeit. S. 399*).

Возможно, Иуда Иаковлев был прозван Фаддеем и Леввеем, чтобы отличить его от Иуды Искарюота (*Blomberg. 1988; Watson. 1992; Иеремиаас. 1999. С. 255*). Мнение авторитетных экзегетов о том, что Иуда Иаковлев мог иметь несколько имен, поскольку это было обычным явлением среди эллинизированных евреев той эпохи (*Tasker. 1906. P. 906; Jeremias J. Jesus als Weltvollender. Gütersloh, 1930. S. 71; Lagrange M.-J. Évangile selon saint Marc. P., 1935⁴. P. 67*), с 60-х гг. XX в. пытались оспорить нек-рые исследователи. Напр., Х. Шюрманн сомневался, что при наличии др. имен необходимо было для отличия от одноименных апостолов приводить еще и патроним Иаковлев (*Schürmann H. Das Lukas Evangelium. Freiburg, 1969. Bd. 1. S. 317*). Л. Т. Джонсон считал невозможным, чтобы один человек носил 3 имени, и высказал мнение, что уже во времена евангелиста Луки некоторые из имен 12 апостолов стали забываться (*Johnson L. T. The Gospel According to Luke I–IX. N. Y., 1981. P. 620*).

Кроме того, высказывалось предположение, что имя Леввей появилось в перечне апостолов в Мф 10. 3 в результате попытки отождествить с кем-нибудь из апостолов мытаря Левия, о котором говорится в Мк 2. 14 и в Лк 5. 27 (*Nestle. Lebbaeus. 1908. P. 22; Иеремиаас. 1999. С. 255; France R. T. The Gospel of Matthew. Camb., 2007. P. 374*). Путаница Леввея и Левия действительно имела место в нек-рых визант. памятниках: в соч. «Имена апостолов» (*Nomina apostolorum*), ошибочно атрибутированного свт. Епифанию Кипрскому (*Propheten und Apostellegenden / Hrsg. Th. Schermann. Lpz., 1907. S. 232*), и в интерполяции «Лексикона», приписываемого *Исихию Александрийскому* (V–VI вв.) (*Hesych. Alex. Lexicon (Latte). I 70*).

Влияние преданий об ап. Фаддее от 70 на формирование культа ап. Фаддея от 12. Довольно рано в источниках возникла путаница ап. Фаддея из числа 12 учеников и



Ап. Фаддей и царь Авгарь, с избранными святыми. Фрагмент триптиха. X в. (мон-рь в мц. Екатерины на Синае)

апостола от 70 Фаддея (пам. 21 авг.). Раннехрист. традиция, зафиксированная Евсевием Кесарийским, к-рый основывался на сир. документах из «архива царей» Эдессы, ясно свидетельствует о том, что ап. Фаддей, исцеливший эдесского царя *Авгаря*, был из числа 70, а не 12 (*Euseb. Hist. eccl. I 12–13*). В сир. «Учении Адаа апостола» (кон. IV – нач. V в.) *Аддай* (Фаддей) назван одним из 72 учеников Спасителя (*Мещерская Е. Н. Апокрифические деяния апостолов: Новозаветные апокрифы в сир. литературе. М., 1997. С. 80*). Проповедь Фаддея в Эдессе датирована у Евсевия Кесарийского 340 г., а в «Учении Адаа апостола» – 343 г. эры Селевкидов (соответственно 29 и 31 гг. по Р. X.). Но уже блж. Иероним приписывал крещение Авгаря Фаддею-Леввею: «Церковная история сообщает предание, что апостол Фаддей был послан в Эдессу к Авгарю, царю Осроены; он у евангелиста Луки называется Иудой Иаковлевым, а в другом месте – Леввеем» (*Hieron. In Matth. I 10. 4 // PL. 26. Col. 61*).

Необходимо отметить единство мнений об апостоле от 70 Фаддее (Адае) в различных апостольских списках, где он назван посланником к эдесскому правителю Авгарю (PG.

10. Col. 953; Schermann. 1907. P. 134; Esbroeck. 1994. P. 116, 127, 144, 156; Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 477), тогда как об ап. Иуде-Фаддее-Леввее биографические сведения крайне противоречивы: существует ок. 10 версий его миссионерской деятельности и смерти (см. в разд. «Сведения о проповеди и месте кончины»).

В греческом апокрифе, именуемом «Деяния апостола Фаддея» (ВНГ, № 1702–1703, традиц. датировка: 2-я пол. VI — 1-я пол. VII в.; датировка, предложенная Э. Палмером: нач. 629 г.— Пасха 630 г.— Palmer A. Les Actes de Thaddée // Апокрыфа. 2002. Vol. 13. P. 63–84), просветителем Эдессы был назван ап. Фаддей-Леввей. В этом сочинении говорится, что он был иудеем, уроженцем этого города. Придя в Иерусалим, Фаддей услышал проповедь св. Иоанна Предтечи и крестился. Затем он последовал за Христом и стал одним из 12 учеников. В ответ на письмо Авгаря Спаситель отправил ему убрус и обещал послать в Эдессу Фаддея. Авгарь исцелился еще до прихода апостола, к-рый прибыл к нему после вознесения Христа. Фаддей изложил Авгарю христ. учение и крестил его вместе с родными и домочадцами. В Эдессе он проповедовал евреям, грекам, сирийцам и армянам, многих крестил (ActaAA. 1959. Т. 1. P. 273–278; Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 645–655). Наметившаяся тенденция смешения 2 апостолов Фаддеев отразилась и в заглавиях разных списков «Деяний апостола Фаддея», к-рые сохранились в 2 версиях. Древнейшая рукопись (Paris. gr. 548, XI в.) в заглавии называет Фаддея апостолом от 12, а более поздний список (Vindob. Hist. gr. 45) — апостолом от 70; видимо, последний заголовок повлиял на то, что в основу средне-визант. синаксарного Жития апостола от 70 Фаддея легли «Деяния апостола Фаддея» (SynCP. Col. 911–912).

Несмотря на имевшую место в некоторых источниках путаницу, апостолы от 70 Фаддей-Леввей и Фаддей в греч. традиции почитались как разные лица, а на Западе сформировались их общее почитание.

Иуда Зилот. В ряде древних христ. памятников в числе апостолов от 12 упоминается Иуда Зилот. В перечне апостолов в Евангелии от Матфея (Мф 10. 3), содержащемся в кодексах h и gl (V и VIII/IX вв.) старолат.

перевода Библии Vetus Latina, ап. Иуда Иаковлев назван Иудой Зилотом, а в кодексах a (IV в.), b (V в.), q (VI/VII в.) приводится чтение «Иуда Зилот и Фома». Большинство исследователей считают, что прозвище Зилот, принадлежавшее ап. Симону, было ошибочно атрибутировано И. и не является следом несохранившегося древнего предания о том, что И. был *зилотом*. Блж. Иероним Стридонский при составлении в кон. IV — нач. V в. *Вульгаты* заменил имя Иуда Зилот именем Фаддей. О тождестве этих апостолов он пишет в соч. «Против Гельвидия» (Hieron. Adv. Helvid. 15 // PL. 23. Col. 208–209).

Наименование ап. Иуды Зилотом встречается также в перечне 12 учеников (Деян 1. 13) в старолат. Верчелльском, Веронском, Сен-Жерменском и Клермонском кодексах IV–IX вв., в эфиоп. версии раннехрист. соч. «Послания апостолов», написанного ок. 160 г. в М. Азии (Écrits apocryphes chrétiens. 1997. Vol. 1. P. 365), в «Хронографе 354 г.» (MGH. AA. T. 9/1. P. 133) и на мозаике в баптистерии Православных в Равенне сер. V в. (Deichmann F. W. Ravenna. Weisbaden, 1969. Bd. 1. S. 118f; 1974. Bd. 2/1. S. 38f).

В описании событий Тайной вечери (Ин 14. 22) из фрагмента копт. саидского текста Евангелия (III–VI вв.) относящегося к И. уточнение «не Искариот» заменено словом «Кананит».

Иуда Фома. В том же эпизоде (Ин 14. 22) в сир. Евангелиях из собрания У. Кьюртона (VII вв.) указан Иуда Фома, а в сир. Синайских Евангелиях (VII в.) — только Фома. Видимо, упоминание Фомы появилось под влиянием восточносирийской традиции, к которой относятся «Евангелие от Фомы» и «Деяния апостола Фомы», надписанные именем Иуды Фомы, а также сир. «Послание Иисуса к Авгарю».

Появление у ап. Фомы 1-го имени Иуда представляет собой отдельную проблему. В апокрифических «Деяниях апостола Фомы» (Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 1331, 1340, 1356, 1366) и в гностических «Евангелии от Фомы» (Ibid. P. 33) и «Книге Фомы Атлета» (The Facsimile Edition of the Nag Hammadi codices. Leiden, 1974. [Т. 2]: (Codex 2. P. 138) из Наг-Хаммади Иуда Фома является мистическим двойником Иисуса, на что указывает его про-

звище Дидим (т. е. близнец), однако мн. исследователи возражают против попытки видеть в имени Иуды Фомы отголосок древней традиции, отождествлявшей Фому с И., братом Господним (Bauckham. 2004. P. 32–36; Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 1325–1327).

Эволюция греческой традиции почитания И. Представление о тождестве 3 Иуд (брата Господня, автора Послания Иуды и Иуды Иаковлева) и Фаддея-Леввея окончательно сформировалось в средневизант. Синаксарях и Минологиях. В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 19 июня И., брат Господень, назван одним лицом с автором Послания Иуды, апостолами Иудой Иаковлевым и Фаддеем-Леввеем (SynCP. Col. 755–758), что повторено в синаксарной заметке под 30 июня, за исключением упоминания об авторе Послания (Ibid. Col. 782). С синаксарными сказаниями 19 и 30 июня согласуются сведения Минология Василия II (кон. X — нач. XI в.) (MenolGraec // PG. 117. Col. 504) и Императорского Минология (1034–1041 гг.) (Latyšev. Menol. 1970. Т. 2. P. 77–79). Это отождествление прочно установилось в греч. правосл. традиции (Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998. Т. 5. Σ. 248–249) и было принято РПЦ. Отдавая дань библейской критике, Элладская Православная Церковь с 2005 г. в офиц. календаре выделила ап. И., брата Господня, как отдельное лицо, установив его память в один день с ап. Иудой-Фаддеем-Леввеем — 19 июня (Δίπτυχα. 2005. Σ. 200).

Сведения о проповеди и месте кончины ап. Иуды-Фаддея-Леввея довольно поздние и крайне разноречивые, потому что первоначально эти биографические данные относились к разным лицам.

Иерусалим, Иудея и Самария. Епископом Иерусалима И., брат Господень, назван в Апостольских постановлениях (Const. Ap. VII 46) и в апостольском списке Псевдо-Епифания, который добавляет, что он благовествовал Евангелие по всей Иудее и Самарии (Schermann. 1907. P. 113).

Эдесса. Первоначально считалось, что в Эдессу к царю Авгарю был послан Фаддей, апостол от 70, а не от 12 (Евсевий Кесарийский, «Учение Аддая»). Древнейшее упоминание о проповеди в Эдессе ап. Иуды-Фаддея-Леввея встречается у блж. Иеронима

(*Hieron. In Matth. I 10. 4 // PL. 26. Col. 61*), подробно о ней рассказано в греч. «Деяниях апостола Фаддея» (ActaAA. 1959^r. T. 1. P. 273–278; *Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 645–660*). Никифор Каллист Ксанфопул в «Церковной истории» попытался согласовать обе версии: он писал, что сначала в Эдессе проповедовал апостол от 70 Фаддей, а затем Иуда-Фаддей-Леввей, сын Иосифа Обручника, к-рый до Сирии и Месопотамии распространял христианство в Иудее, Галилее, Самарии, Идумее и городах Аравии. Кончина этого апостола была мирной, а не мученической (*Niceph. Callist. Hist. eccl. II 40*).

Месопотамия и Сирия. В одной из редакций греч. «Деяний апостола Фаддея» содержатся дополнительные сведения о том, что, поставив в Эдессе епископа и пресвитеров, апостол отправился в Амиду (ныне Диярбакыр, Турция) и просвещал ее жителей в течение 5 лет. Затем он обошел города Сирии, уча и благоговествуя, и мирно скончался в Берите (ныне Бейрут) (*Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 656–659*). Эта версия (без упоминания Амиды) кратко отражена в перечне апостолов в составе «Апостольских постановлений» (IV–V вв.) и в каталоге Псевдо-Епифания, где говорится, что ап. Иуда-Фаддей-Леввей проповедовал в Эдессе и по всей Месопотамии, скончался при царе Авгаре и был погребен в Берите (*Schermann. 1907. P. 112; Turner. 1915. P. 63*). В каталоге 12 апостолов Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.), к-рый был ошибочно атрибутирован сщмч. Ипполиту Римскому, также указано, что Иуда-Леввей (имя Фаддей не приводится) учил вере Христовой в Месопотамии и в Эдессе, умер и был похоронен в Берите (PG, 10. Col. 953). В каталоге апостолов Псевдо-Дорофея (VII–VIII вв.) сообщается, что Иуда Иаковлев проповедовал в Месопотамии, скончался и погребен в Эдессе, а не в Берите (*Schermann. 1907. P. 156*). В Похвальном слове Никиты Пафлагона (BHG, N 1705) упоминается о распространении христианства ап. Иудой, братом Господним, в Сирии и Месопотамии (в т. ч. в Эдессе), но не названо место его кончины (*Combefis F. Bibliothecae graecorum patrum auctarium novissimum. P., 1672. P. 419–420*).

Др. предание получило отражение в апостольских списках 1-го сир.

типа, согласно к-рым ап. Иуда-Фаддей-Леввей проповедовал в Лаодикии, Араде (ныне Арвад, город на одноименном острове рядом с финик. побережьем), Антараде (ныне Тартус), был побит камнями и погребен в Араде (сир. рукописи Lond. Brit. Mus. Add. 17193 (874 г.) и Lond. Brit. Lib. Orient. 2695 (1202–1203 г.) — *Esbroeck. 1994. P. 144, 154*; «Пчела» Соломона, митр. Басрского (XIII в.) — *Solomon of Basra. The Book of Bee / Ed. E. A. W. Budge. Oxf., 1886. P. 106*).

В Минологии Василия II (кон. X — нач. XI в.) под 19 июня содержится краткое Житие И., брата Господня, к-рый отождествляется с автором Послания, Иудой Иаковлевым и Фаддеем-Леввеем. Согласно этому Житию, в Месопотамии апостол многих обратил ко Христу, в Эдессе исцелил Авгаря, а в г. Арате (видимо, в Араде) был распят и убит стрелами (MenolGraec // PG. 117. Col. 504). В день празднования Собора 12 апостолов в Минологии Василия II говорится: «Иуда Иаковлев повешен и пронзен стрелами» (Ibid. Col. 516). С Житием Иуды в Минологии Василия II согласуются сведения сказаний Синаксаря К-польской ц. (архетип кон. X в.) и Императорского Минология (1034–1041) с той разницей, что в них Арат назван Апаратом, а апостол был повешен, а не распят (SynCP. Col. 755–758, 782; *Latyšev. Menol. 1970^r. T. 2. P. 77–79*).

Понт. Ряд лат. памятников, восходящих к греч. оригиналу: *Breviarium apostolorum* (по мнению Б. де Гейффе, ок. 600 г., древнейший список — VIII в.), соч. «О жизни и смерти отцов» *Исидора Севильского* († 636) сообщают, что Иуда Иаковлев кроме Месопотамии проповедовал в Понте и был похоронен в «Берите Армянском» (*Schermann. 1907. P. 211; Isid. Hisp. De ortu et obitu patrum. 78 // PL. 83. Col. 155; Виноградов. 2005. С. 145*).

Во 2-й редакции Жития ап. Андрея, написанного между 815 и 843 гг. *Епифанием Монахом* (BHG, N 102), зафиксировано предание об участии ап. Фаддея (не указано, от 12 или от 70) в миссионерских путешествиях ап. *Андрея Первозванного*. Во время 1-го путешествия при описании событий в Амисе (Понт) Фаддей назван 1-м среди 8 учеников ап. Андрея (*Виноградов А. Ю. Греч. предания о св. ап. Андрее. СПб., 2005. С. 292*). В начале 3-го путешествия ап. Фаддей вместе с ап. Андреем от-

правился из Иерусалима в Эдессу, где остался у Авгаря, а Андрей последовал в Иберию (Там же. С. 311).

Ребек. Апостольские списки 2-го сир. типа сообщают о том, что ап. Иуда Иаковлев был убит в Ребеке кочевым племенем блеммиев (т. н. Греко-сирийский аноним в ркп. XII–XIV вв. — *Schermann. 1907. P. 172; Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 468; Maten. Cod. 871 — Esbroeck. 1994. P. 113*). По мнению Р. А. Липсиуса, Ребек — это Рафака на Синае (*Lipsius R. A. Die Apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883. Bd. 1. S. 29; 1884. Bd. 2/2. S. 160*). Р. Бёрнет локализует Ребек в Нубии (*Burnet. 2009. P. 203*).

В «Хронике» Псевдо-Симеона Логофета (кон. X в.) говорится, что ап. Иуда-Фаддей-Леввей, сын Иосифа Обручника, был повешен и застрелен из лука блеммиеми в г. Ребекка (ἐν Ῥεβέκκῃ τῇ πόλει — *Schermann. 1907. P. 178*).

Береника. В поэме Павлина Ноланского, написанной в 405 г., местом мученической кончины ап. Леввея названа Ливия (*Dolbeau. 1994. P. 100*). Раньше считали, что привязка Леввея к Ливии вызвана лишь сходным звучанием имени апостола и топонима (The Poems of St. Paulinus of Nola / Transl., annot. P. G. Walsh. N. Y., 1975. P. 378), но после введения в научный оборот соч. «О рождении и кончине пророков и апостолов», где говорится о смерти Фаддея-Леввея в Беренике Ливийской (ныне Бенгази, Ливия) (*Dolbeau. 1994. P. 106; Виноградов. 2005. С. 145–146*), Ф. Дольбо сделал вывод, что речь идет о «реальной традиции, быть может ошибочной, но, конечно, древней» (*Dolbeau. 1994. P. 101*).

Что касается Бероникиды, куда, согласно т. н. 1-му Мученичеству ап. Андрея Первозванного (Martirium prius; BHG, N 96, VIII в.), совершил миссионерское путешествие ап. Фаддей-Леввей (Acta Andreae / Ed. J.-M. Prieur. Turnhout, 1989. Vol. 2. (CCSA; 6)), то, по мнению Дольбо, она находилась в окрестностях Эдессы (*Dolbeau. 1994. P. 100*).

Сир. сборник Lond. Brit. Mus. Add. 14601 (IX в.) локализует г. Беренику, в к-рой пострадал Фаддей-Леввей, в некой Далмании (*Esbroeck. 1994. P. 116*).

Армения. Предание об Авгаре было переведено с сирийского на арм. язык уже в V в. (BHO, N 9; *Abgarus.*

Lettre d'Abgar, ou Histoire de la conversion d'Édesse et de la correspondance d'Abgar avec le Christ / Trad. Laboubnia. Venise, 1868) и получило развитие в арм. письменности. В древнеарм. Мученичестве апостола Фаддея, написанном еп. Самуилом между V и VII вв. (ВНО, N 1145), говорится, что из Эдессы ап. Фаддей (не уточняется, от 12 или от 70) отправился в Вел. Армению ко двору родственника Авгаря арм. царя Санатрука. Здесь апостол обратил в христ. веру царевну Сандухт и мн. др., после чего был убит по приказу царя в Шаваршане (обл. Артаз, севернее восточнее оз. Ван) (Ecrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 669–696).

В сохранившихся главах «Истории» Фавста Бузанда (2-я пол. V в.) кратко упоминается о смерти Фаддея (без уточнения, относится ли он к числу 12 или 70 апостолов) в Армении, казненного по приказу царя Санатрука (История Армении Фавстоса Бузанда. Ереван, 1953. С. 5–6). *Мовсес Хоренаци* в «Истории Армении» (V или VIII в.) писал о Фаддее как об одном из 70 апостолов, об обращении в христианство Санатрука и о его последующем вероотступничестве из-за страха перед арм. нахарарами (*Мовсес Хоренаци*. История Армении. II 33–34 / Пер., введ. и примеч.: Г. Саркисян. Ереван, 1990).

Об апостоле от 70 Фаддее и об ап. Иуде Иаковлевом упоминает арм. Мученичество апостола Варфоломея, к-рое первоначально было написано в юж. областях Армении на сир. языке и не ранее VII в. переведено на древнеармянский (ВНО, N 156). Ап. *Варфоломей* после проповеди у парфян, мидян и эламитов «отправился в армянскую область Гохтн, спеша вступить в жребий Фаддея», к-рый был из числа 70 (Ecrits apocryphes. 1986. § 18–19). На одном из холмов в Арташате Варфоломей встретил Иуду Иаковлева, ап. от 12, который затем отправился в «свои места», а Варфоломей — в обл. Гер-Зареванд в Армении (Ibid. § 19). Ап. Фаддей явился Варфоломею перед смертью (Ibid. § 22).

О том, что ап. Фаддей-Леввей пострадал в Армении от царя Санатрука, упоминается в апостольских списках 2-го сирийского типа (Maten. Cod. 871 — *Esbroeck*. 1994. P. 113; *Виноградов*. 2005. С. 146).

Кроме того, во мн. памятниках разные предания соединены с арм. версией. В сир. сборнике Lond. Brit.



толов в 12 провинциях Персии и в Вавилоне, о диспутах с магами Зарозом и Арфаксатом (на-

Апостолы Симон и Иуда. Мученичество ап. Иуды. Роспись ц. Санта-Мария-ди-Англона в обл. Базиликата, Италия. Кон. XII — нач. XIII в.

поминающих диспут ап. Петра с магом Симоном в древних «Деяниях апостола Петра») и о мученической кончине в г. Суанир (*Schneemelcher, Wilson*. 2003. P. 482).

Mus. Add. 14601 (IX в.) местом кончины ап. Иуды Иаковлева назван г. Аребав (искаженное Арад) в Армении (*Esbroeck*. 1994. P. 116). Апостольские списки 1-го сир. типа сообщают о распространении христианства Иудой-Фаддеем в Ассирии и Армении и о его казни по приказу арм. царя Санатрука в г. Биврутия (вместо Берит), якобы находившемся во Внутренней Армении (Maten. Cod. 993 (1456 г.) — *Esbroeck*. 1994. P. 136). Согласно нек-рым спискам *Breviarium apostolorum* и соч. «О жизни и смерти отцов», ап. Иуда Иаковлев был похоронен в «Берите Армянском» (*Schermann*. 1907. P. 211; *Isid. Hisp. De ortu et obitu patrum*. 78 // PL. 83. Col. 151; *Виноградов*. 2005. С. 145). Лат. соч. «О рождении и кончине пророков и апостолов» ошибочно локализует Ребект (т. е. Ребек), в к-ром пострадал ап. Иуда Иаковлев, в Армении (Rebecte regione Armeniae — *Dolbeau*. 1994. P. 107).

Персия. В зап. традиции широкое распространение получила версия о кончине ап. Иуды-Фаддея в Персии. В Мартирологе блж. Иеронима говорится, что апостолы Симон Кананит и Иуда Зилот скончались в г. Суанис в Персии (MartHieron. Comment. P. 575). Лат. Мученичество апостолов Симона и Иуды (VHL, N 7749–7751) представляет др. традицию по сравнению с греч. и вост. «Деяниями», посвященными ап. Иуде-Фаддею. Это Мученичество входит в состав т. н. коллекции житий Псевдо-Абдии, составленной во 2-й пол. VI в. на основании более древних источников. Ап. Симону Кананиту отводится ведущая роль, а ап. Иуде-Фаддею — второстепенная. Мученичество представляет собой выдержку из большого сочинения, первоначально составленного на греч. языке Кратоном, учеником ап. Симона. В нем рассказывается о проповеди апос-

толов в 12 провинциях Персии и в Вавилоне, о диспутах с магами Зарозом и Арфаксатом (на-

поминающих диспут ап. Петра с магом Симоном в древних «Деяниях апостола Петра») и о мученической кончине в г. Суанир (*Schneemelcher, Wilson*. 2003. P. 482). Описание пыток, к-рым апостолов подвергли жрецы храма бога Солнца, имеет параллели в латинских Мученичестве апостола Фомы (VHL, N 8136) и соч. «О чудесах апостола Фомы» (VHL, N 8140). Автор хорошо знаком с реалиями Персидского царства IV в., что является *terminus post quem* для этого сочинения (Ibid.). Город Суанир, или Суанис, неизвестен по др. источникам. Возможно, имелась в виду обл. Сузиана на юго-западе Персии. С. Тиймон и А. Гутшмид предположили без особых оснований, что речь идет о Сванетии (критику см. в: *Виноградов А. Ю.* Предания об апостольской проповеди на восточном берегу Черного моря // БТ. 2007. Сб. 41. С. 260–271).

Персид. версия возобладала в зап. агиографии (Венанций Фортунат, Беда Достопочтенный, Адон Вьеннский, Узуард, Гонорий Отёнский, Ордерик Виталий, Иаков из Варацце). О том, что ап. Фаддей (без уточнения какой) проповедовал в обл. Персида (Фарс), кроме зап. источников сообщается в «Христианской топографии» Космы Индикоплова (1-я пол. VI в.) (*Cosm. Indic. Topogr. chr.* II 77).

Фрагментарно сохранившееся копт. соч. «Деяния ап. Иуды-Фаддея», брата Господня (ВНО, N 1141), проповедовавшего в Сирии и Месопотамии, никак не связано с греч. и лат. версиями «Деяний» этого апостола (*Guidi I. Gli Atti Apocrifi Degli Apostoli nei Testi Copti, Arabi ed Etiopici // Giornale della Societa Asiatica Italiana. Firenze, 1888. Vol. 2. P. 21–22*). Они представляют собой перевод греч. «Деяний Петра и Андрея», в к-рых Андрей заменен Фаддеем (*Schneemelcher, Wilson*. 2003. P. 480). Целиком это произведение известно по араб. и эфиоп. переводам (ВНО,

№ 1142–1144). В копто-араб. «Проповеди» и Мученичестве ап. Иуды-Фаддея говорится о распространении им христ. веры в Дамаске и в Месопотамии и о его кончине 2 абиба, т. е. 26 июня (The Mythological Acts of the Apostles / Ed. A. S. Lewis. L., 1904. P. 120–125), в эфиоп. «Проповеди» ап. Иуды-Фаддея — о миссионерской деятельности в Сирии и Дакии (вместо Дамаска) (The Contendings of the Apostles / Transl. E. A. W. Budge. L., 1901. Vol. 2: The Histories of the Lives and Martyrdoms and Deaths of the Twelve Apostles and Evangelists. P. 357–368).

Мощи ап. Иуды-Фаддея хранятся в соборе св. Петра в Риме в приделе прав. Иосифа Обручника. Известно также о частицах мощей этого святого в Реймсе, Тулузе (Peretto L. 1965. Col. 1152) и Кёльне.

Мощи Фаддея, апостола от 70, к-рый в наст. время чтится в Армении как один из 12 учеников Спасителя, хранятся в Эчмиадзинском мон-ре. Перенесение в 1929 г. монахами-кларетинцами части мощей (предплечья) этого святого из Армении в Чикаго дало импульс к возрождению почитания ап. Иуды-Фаддея как помощника в безнадежных ситуациях, возникшее в средние века в Европе в результате одного из видений св. *Биргитты* Шведской (Orsi R. A. Thank you, St. Jude: Women's devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven, 1996).

Почитание частицы мощей ап. Иуды-Фаддея, хранящейся в соборе св. Георгия во Львове, способствует в наст. время распространению его культа среди католиков и униатов Украины. 1–14 дек. 2010 г. эта реликвия привозилась для поклонения в одесский храм ап. Андрея Первозванного Украинской Греко-католической Церкви, 2–6 и 10 июля 2011 г. — в Кировоград. Частица мощей ап. Фаддея также числится среди святынь ризницы Свято-Ильинского мон-ря в Одессе (Украинская Православная Церковь, Московский Патриархат), к-рый был подворьем афонского *Илии пророка скита*.

Дни памяти. Правосл. Церковь отмечает день памяти ап. Иуды-Фаддея-Леввея 19 июня. Кроме этой даты в визант. календарях иногда встречаются памяти ап. Иуды Иаковлева под 16 и 26 мая (Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 73; SynCP. Col. 689; Mateos. Turicon. Т. 1. P. 294) и ап. Иуды Зилота под 20, 22, 23 и 29 мая

(Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 75; SynCP. Col. 697, 702, 704, 709; Mateos. Turicon. Т. 1. P. 298).

Груз. календари, следующие древней иерусалимской богослужебной традиции, указывают память ап. И. (без уточнений, какого именно) 23 янв., 14 и 22 мая (более поздняя приписка), 30 авг. (Garitte. Calendrier. Palestino-Georgien. P. 46, 66, 67, 87) и память ап. Фаддея (без уточнения, от 12 или от 70) — 20 дек. (Кекелидзе. Канонарь. С. 146; Garitte. Calendrier. P. 111; Tarchnischvili. Grand Lctionnaire. Т. 2. P. 57).

В средневек. сир. яковитских календарях память ап. И., сына (sic!) Иакова, отмечается 27 янв., 19 и 26 июня (Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques / Ed. F. Nau P., 1915. P. 71, 80, 122. (PO; Т. 10. Fasc. 1)), память Иуды, апостола от 12, — 22 мая (Ibid. P. 78), память св. Иуды, «епископа Иерусалима и мученика», — 31 мая (Ibid. P. 79), память ап. Иуды (без уточнений) — 11 мая (Ibid. P. 100, 110), память ап. Аддая — 13 мая (Ibid. P. 77, 95), 14 мая (Ibid. P. 40–41, 100, 110), 26 июня, 20 авг., 1 окт. и 9 дек. (Ibid. P. 51, 68, 124, 127).

В маронитской традиции известно празднование памяти ап. Леввея 14 окт. (Gebraïl Ibn al-Qola'i. Un ancien calendrier de l'Église Maronite // Martyrologues et ménologies orientaux / Éd. R. Griveau. P., 1915. P. 351) и 18 окт. в календаре XVI в. (Vat. syg. 349), печатных Часослове 1624 г. и Миссале 1716 г. Память, отмечаемая 18 окт., встречается и в ряде араб. мелькитских Синаксарей XVII–XVIII вв., адаптированных маронитами (Sauget J.-M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des Synaxaires melkites (XI^e–XVII^e siècles). Brux., 1969. P. 308–310), где сказание о святом фактически совпадает с араб. версией Мученичества апостола Фаддея (The Mythological Acts of the Apostles / Ed. A. S. Lewis. L., 1904. P. 120–125).

Согласно арм. «Деяниям апостола Фаддея», он пострадал 13 калоца, т. е. 21 дек. (Écrits apocryphes chrétiens. 2005. Vol. 2. P. 696). В арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) память ап. Фаддея (без уточнения какого) фигурирует под 14 калоца (22 дек.) (Le Synaxaire arménien de Ter Israël / Trad. G. Bayan. P., 1924. Т. 5: Mois de Kalotz. P. 87–89), память ап. Иуды Иаковлева-Фаддея-Леввея, сына Иосифа Обручника, — под

10 мехекана (16 февр.) (Ibid. 1930. Т. 7: Mois de Méhéki. P. 54–55), память Иуды-Фаддея, брата Иакова, в Соборе 12 апостолов — под 24 маргаца (30 июня) (Ibid. Т. 11: Mois de Margantz. P. 640–641). В наст. время Армянская Апостольская Церковь отмечает передвижной праздник просветителей Армении апостолов Фаддея и Варфоломея в субботу 2-й недели поста перед Богоявлением (Иснакац), которая приходится на кон. нояб. — нач. дек.

Копто-араб. Синаксарь (XIII–XIV вв.) отмечает 2 абиба (26 июня) память Фаддея, апостола от 12 (SynAlex. Vol. 5. P. 616–617), а 29 абиба (23 июля) — перенесение мощей ап. Фаддея из Сирии в К-поль при имп. Константине I Великом (Ibid. P. 695), о чем неизвестно из греч. источников. В ряде средневек. копт. Минологиев при Евангелиях память ап. Иуды встречается 1 амшира (26 янв.) и 15 башнаса (10 мая), а ап. Фаддея — 29 абиба (23 июля) (Les Ménologies des Evangélistes coptes-arabes / Éd., trad. F. Nau. P., 1915. P. 199, 203 (not.), 206).

В эфиопском Синаксаре 25 сане (19 июня) указывается день мученической кончины апостола от 70 Иуды, сына Иосифа Обручника, который проповедовал в Эдессе и Араде, был подвешен и пронзен стрелами (не уточняется где) (Le Synaxaire éthiopien. P., 1907. Т. 1: Mois de Sané / Éd. I. Guidi. P. 670–671), а 2 хамле (26 июня) — день смерти Фаддея, апостола от 12 (Ibid. 1911. Т. 2: Mois de Hamlè. P. 216–223).

Зап. Церковь чтит память ап. Иуды-Фаддея вместе с памятью ап. Симона Кананита 28 окт.

Ист.: Schermann Th. Prophetarum vitae fabulosae: Indices apostolorum discipulorumque Domini Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata. Lpz., 1907; Turner C. H. A Primitive Edition of the Apostolic Constitutions and Canons: An Early List of Apostles and Disciples // JThSt. 1913. Vol. 15. N 57. P. 53–65; Écrits apocryphes sur les apôtres / Trad. de l'édition arménienne de Venise L. Leloir. Turnhout, 1986. Vol. 1. P. 493–514. (CCSA; 3); 1992. Vol. 2. P. 721–771. (CCSA; 4); Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. P. 109–199; Dolbeau F. Listes latines d'apôtres et des disciples, traduites du grec // Apocrypha. Turnhout, 1992. Vol. 3. P. 259–279; idem. Nouvelles recherches sur le «De ortu et obitu prophetarum et apostolorum» // Augustinianum. 1994. Vol. 34. P. 91–107; Écrits apocryphes chrétiens / Éd. F. Bovon, P. Geoltrain. P., 1997. Vol. 1; P., 2005. Vol. 2.

Лит.: ActaSS. Oct. 1867. Т. 12. P. 421–449; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 227; Tasker J. G. Judas (1) // A Dictionary of Christ and the Gospels / Ed. J. Hastings. N. Y., 1906.

Vol. 1. P. 906–907; *idem.* Judas (2) // *Ibid.* P. 907; Nestle E. Lebbaeus // *Ibid.* 1908. Vol. 2. P. 22–23; *idem.* Thaddaeus // *Ibid.* P. 725–726; *Думитрий (Самбукин), архиеп.* Собор святых 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 35–38; Douny P. Simon et Jude, apôtres. P.; Brux., 1947; *Gaiffier B., de.* Le Breviarium Apostolorum (BHL, N 652) // *AnBoll.* 1963. Vol. 81. P. 89–116; *Peretto L. M.* Giuda Taddeo // *BibISS.* 1965. T. 6. Col. 1152–1155; *idem.* (др. инициалы): *Peretto E.* Judas Thaddaeus // *ECS.* 1992. Vol. 1. P. 456–457; *Brown R. E.* The Gospel According to John. N. Y., 1970. Vol. 2; *Barrett C. K.* The Gospel According to St. John. L., 1978²; *Kerr C. M.* Judas (7) // *ISBE.* 1982. Vol. 2. P. 1150–1151; *Blomberg C. L.* Thaddaeus // *The International Standard Bible Encyclopedia* / Ed. G. W. Bromiley. Grand Rapids (Mich.), 1988. Vol. 4. P. 822; *Esbroeck M., van.* L'Apôtre Thaddée et le roi Sanatruk // *Atti del II Simposio Intern. «Armenia-Assiria».* Padova, 1988. P. 83–106; *Reditt P. L.* Judas (5) // *ABD.* 1992. Vol. 3. P. 1089; *Müller R. D.* Judas (7) // *Ibid.* P. 1090; *Watson J. F.* Thaddeus // *Ibid.* Vol. 6. P. 435; *Γλαβίνος Α.* Οι Δώδεκα Απόστολοι. Κατεργνη, 1993; *Calzolari V.* Réécriture des textes apocryphes en arménien: L'exemple de la légende de l'apostolat de Thaddée en Arménie // *Apocrypha.* 1997. Vol. 8. P. 97–110; *Иеремияс И.* Богословие Нового Завета / Пер. с нем.: А. Чернявский. М., 1999. Ч. 1; *Aubert R.* Jude (1) // *DHGE.* 2003. T. 28. Col. 416–417; *idem.* Jude (2) // *Ibid.* Col. 417; *Schneemelcher W., Wilson R. Mcl.* New Testament Apocrypha. Camb., 2003. Vol. 2. Writings Relating to the Apostles; Apocalypses and Related Subjects; *Bauckham R.* Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. L., 2004; *он же (Божем Р.)* Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: Живые голоса свидетелей / Пер. с англ.: Н. Л. Холмогорова. М., 2011; *Виноградов А. Ю.* Апостольские списки – «забытая» страница христ. лит-ры // *БТ.* 2005. Сб. 40. С. 128–147; *Burnet R.* Jude l'obscur ou comment écrire les actes d'un apôtre inconnu // *Apocrypha.* 2009. Vol. 20. P. 189–212; *Les apôtres Thaddée et Barthélemy aux origines du christianisme arménien* / *Introd., trad. V. Calzolari.* Turnhout, 2011.

О. В. Л., О. С. Гринченко

Гимнография. В *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. память И. отмечается неоднократно (напр., 16, 22 мая; 19 июня – как Фаддей), однако богослужбное последование излагается лишь для празднования И. в 7-ю пятницу по Пасхе (*Mateos.* Turicon. T. 2. P. 134): на Пс 50 и на входе поется тропарь 2-го гласа Τοῦ ἀποστόλου, Κύριε, τῆν μνήμην (Апостола, Господи, память...); назначаются прокимен Пс 67. 36 со стихом, Апостол Иуд 1–25, аллилуарий Пс 88. 6, Евангелие Лк 6. 12–19. В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. (*Пентковский*). Типикон. С. 346–347) память И. отмечается 19 июня; указаны отпустительный тропарь **Ἰη(σ)ου** **στῦν**; кондак, канон 5-го гласа, 2 цикла стихир-подобнов, 2 дополнительные стихиры, седален; на литургии поется прокимен Пс 18. 5а со стихом, Апостол Иуд 1–10, аллилуарий Пс 88. 6, Евангелие Мк 6. 1–6а. В рукописной слав. Минее (РНБ. Соф. № 202, XI в.) память И.

празднуется 26 мая; указаны те же канон и седален, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе, а также 2 иных цикла стихир-подобнов (см.: Новгородская служебная минея на май, XI в.: (Путятин минея): Текст, исслед., указатели / Изд. подгот.: В. А. Баранов; ред.: В. М. Марков. Ижевск, 2003. С. 417–421).

В *Евргетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*). Описание. Т. 1. С. 461–462) в день памяти И. 19 июня назначается то же последование, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе. Указания *Мессинского Типикона* 1131 г. (*Arranz.* Turicon. P. 159) на 19 июня ограничиваются отсылкой к 27 апр. (пам. Симеона, сродника Господня). Такие же указания содержатся в одной из ранних редакций *Иерусалимского устава* – *Sinait.* gr. 1094, XII–XIII вв. (*Lossky.* Turicon. P. 219), и в первопечатном греч. Типиконе 1545 г.; в последнем также упомянут отпустительный тропарь И. 1-го гласа Χριστοῦ σε συγγενῆ (Христова ты сродника...). Согласно первоначальному московскому Типикону 1610 г., 19 июня совершается шестеричная служба в честь И.; указаны отпустительный тропарь 1-го гласа «Чистоту душевную...», кондак 2-го гласа «Твердым умом...», канон, 2 цикла стихир-подобнов, седален, светилен; на литургии назначаются прокимен Пс 18. 5а со стихом, Апостол Иуд 1–10, аллилуарий Пс 88. 6, Евангелие Ин 14. 21–27, причастен Пс 18. 5а. Такие же указания содержатся в Типиконе 1641 г. Начиная с исправленного издания Типикона 1682 г. 19 июня стало отмечаться знаком ✝ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), статус службы И. повысился до полнелейной службы, последование И. было дополнено недостающими песнопениями. В греческих богослужбных книгах статус службы И. не изменился.

Последование И. в совр. рус. богослужбных книгах превосходит по количеству песнопений аналогичное последование в совр. греч. Минее.

В совр. греч. Минее помещен отпустительный тропарь И. 3-го гласа Ἀποστόλε αἴτι: **Ἰη(σ)ου στῦν**; в рус. Минее содержится 2 отпустительных тропаря: 1-го гласа **Χρῆτοβα τῆλ сродника**; и еще 1-го гласа «Чистоту душевную...» (Минея (МП). Июнь. Т. 10. Ч. 2. С. 85). В греч. Минее содержится кондак И. 1-го гласа Ἐκ ρίζης εὐκλεοῦς; (Из знатного кореня...); в русской – 2-го гласа **Παύλῳ ἰωάννηλῳ σοβεσῆδνικῳ**; 2-го гласа **Твѣрдѣмъ ѱμѣмъ**. В совр. богослужбных книгах помещен канон И. авторства Феофана с акростихом **Μέλlein** **τοῦδαυ** **τὸν θεοπῆτην σπουδαῖω**. **Θεοφάνου**ς (Пети Иуду Боговидца тшуся. Феофаново) плагального 1-го (т. е. 5-го) гласа, ирмос: Ἰπλον καὶ ἀναβάτην (**Конъ и всадника**); нач.: Μυστα τῶν οὐρανῶν (Таиннице небесных). В рус. Минее также содержится 4 цикла стихир-подобнов; 4 самогласна; 4 седална; светилен. В греч. Ми-

нее количество стихир И. значительно меньше; светилен отсутствует.

В рукописях сохранились песнопения И., не вошедшие в совр. богослужбные книги: 19 июня – кондак плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа Ἰακο μαθητῆν λατ-πρότατον (Яко ученика светлейшего...), иной кондак 2-го гласа «Истинного благочестия проповедника...» (*Амфилохий*. Кондакарий. С. 225, 254); 26 мая – канон, предположительно составленный Иоанном Монахом, с акростихом Χαίροις, τοῦδα, ὁ ἀπόστολε Χριστοῦ (Радуйся, Иудо, апостоле Христов) 1-го гласа, ирмос: Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιά: (Твоа повѣдательнаа десница); нач.: Χαίροις, ὁ τοῦδα, μαθητά (Радуйся, о Иудо, учениче) (Тоцеѡν. Σ. 205), 2 цикла стихир-подобнов (Новгородская служебная минея на май, XI в.: (Путятин минея). 2003. С. 420–421).

Е. Е. Макаров

Иконография. В греч. иконописном подлиннике – «Ерминии» иером. Дионисия Фурнографиота (ок. 1730–1733) в числе описаний 11 апостолов приведено следующее: «Фаддей молод, без бороды» (Ерминия ДФ. Ч. 3. § 7: Святые апостолы и евангелисты и внешний вид их. № 11), а среди 70 апостолов упомянут «Иуда, брат Господень, молод, с бородою едва показавшейся» (Там же. Разд.: Семьдесят святых апостолов. № 12). От возрастной характеристики И. как молодого апостола отходят рус. сводные иконописные подлинники XVIII в. Так, под 19 июня в описании «святого апостола Иуды, брата Господа по плоти» отмечено, что он «надсед, брада аки Варлаама Хутынского, риза багор, испод лазорь, во амфоре (омофоре), в руках свиток держит обема рукама, а в киевских в одной правой руке, а в левой книга» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 108). В «Руководстве к писанию икон», где акад. живописи В. Д. Фартусов обобщил информацию известных ему иконописных подлинников, говорится, что И. «типа еврейского, из рода Давидова, преклонных лет, волосы с проседью, ниже ушей коротки, борода продолговатая, до ключицы, также с проседью; в фелони и омофоре. В руках свиток с надписью: «Иуда Иисуса Христа раб, брат же Иакова, сущим о Бозе Отце освященным Иисусом Христом соблюденным званым милость вам и мир и любви да умножатся. Возлюбленные, всяко тшание творя писати вам об общем спасении вашем, нужду возмемх писати вам». Или: «Се приидет Господь во тьмах святых ангелов Своих, сотворити суд о всех, и избличити всех нечестивых о всех делех нечестия их»» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 321).

На наиболее древних дошедших до нас памятниках – в росписях катакомб и на рельефах сакрофагов III–IV вв. – И. представлен не единолично, а в числе

12 апостолов (напр., в рим. катакомбах Домитиллы, кон. III — сер. IV в.; в катакомбах на Виа Анапо, 1-я пол. IV в.; в саркофаге из ц. Сант-Амброджо в Милане, кон. IV в., и др.). Образ И. не имеет узнаваемых иконографических черт или атрибутов, поэтому его уверенное отождествление возможно только в том случае, если апостолы поименованы. И., как и др. апостолы, облачен в белую тунику с клавами и паллий (напр., на мозаиках ц. Сан-Лоренцо в Милане, IV в.; в оратории Архиепископской капеллы в Равенне, 494–519), ноги босые или в сандалиях; с VI в. — с нимбом (на мозаике Арианского баптистерия в Равенне, ок. 520), в хитоне и гиматии (в росписи часовни мон-ря прп. Аполлония Фиваидского в Бауте, Египет).

Одно из ранних сохранившихся изображений Иуды-Фаддея, атрибутируемых по надписи, — оплечный образ святого в медальоне, входящий в мозаичную декорацию алтаря кипрской ц. Пресв. Богородицы Канакарии в Литрангоми (2-я четв. VI в.) наряду с др. апостолами от 12. И. показан темноволосым молодым человеком с темными, едва начавшими расти усами и 2 завитками короткой, еще не оформившейся бороды. В росписи апсиды часовни мон-ря прп. Аполлония Фиваидского в Бауте (VI–VII вв., зал 6, Коптский музей, Каир) И. показан вместе с др. апостолами от 12, стоящими по сторонам тронного образа Богоматери с Младенцем, в надписи он поименован Фаддеем, изображен с седыми волосами и со средней длины клиновидной бородой, в руках — кодекс.

В сценах НЗ, связанных с земной жизнью Христа, И. среди др. апостолов может быть наиболее точно идентифицирован, только если его имя есть в надписи. Так, на фреске с изображением «Тайной вечери» в церкви монастыря Честного Креста (Ставрос-ту-Агисматти) близ Платанистасы, Кипр (1494), где каждый из 12 апостолов имеет надпись в виде начальной буквы имени (кроме Иуды Искариота), И. обозначен инициалами ΘΔ (Фаддей), он молод, волосы темные, вьющиеся, борода короткая.

Изображение И. (без подписи) входит также в состав неск. сцен НЗ, в которых показаны сыновья прав. Иосифа в связи с историей Богоматери. Так, вместе с братьями Иаковом, Иосией и Симоном (Мф 13. 55–56; Мк 6. 3) И. представлен на миниатюрах из Гомилий Иакова Коккиновафского (Paris. gr. 1208, 1-я пол. XII в.), иллюстрирующих пребывание Девы Марии в доме прав. Иосифа: Иосиф вводит Марию в свой дом в Назарете, Мария провожает Иосифа на работы (Fol. 142, низ); Иосиф возвращается с работ (Fol. 142v); Иосиф объявляет Марии о своем отъезде (Fol. 146); сомнения Иосифа (Fol. 220v, 225); оправдания Марии (Fol. 228, 236v); взятие Иосифа



Ап. Фаддей.

Мозаика. 2-я четв. VI в.

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

и Марии под стражу (Fol. 238v); оправдание Марии, Захария отпускает Марию (Fol. 254v). Сыновья прав. Иосифа (кроме сцены на Fol. 220v) изображены с нимбами. Они показаны разновозрастными: старший — с темной короткой бородой, 2 средних — с бородой, едва показавшейся, и безбородый (И.?), младший — отрок (идентифицируется как Иаков, брат Господень). В памятниках монументальной живописи, включающих подробный Богородичный цикл, также встречаются изображения сыновей прав. Иосифа (напр., в мон-ре Хора (Кахрие-джами) в К-поле, ок. 1316–1321).

Сюжет из апокрифических «Деяний апостола Фаддея», связанный с принесением царю Эдессы Авгарю плата с Нерукотворным образом Спасителя, проиллюстрирован на створках триптиха «Ап. Фаддей и царь Авгарь, с избранными святыми» (X в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае; створки объединены рамой) — молодой, с едва показавшейся бородой апостол (по сторонам нимба сохр. фрагменты надписи с именем Фаддей) сидит в легком развороте влево на троне с красной подушкой, прямоугольной спинкой и широким подножием, персты правой руки сложены в жест благословения, левой указывает на средник (утрачен, очевидно, был изображен Мандилион).

Один из примеров включения И. в состав т. н. апостольского Деисуса — икона с Деисусом и 12 праздниками (кон. XI — нач. XII в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае) — в среднике представлена 5-фигурная композиция с архангелами, по сторонам — попарно 12 апостолов в рост.

В росписи мон-ря Матейче (ок. 1355) использован сюжет на тему преемственности первыми Иерусалимскими епископами священства от Иисуса Христа и родства с Ним по плоти. С развернутыми свитками в руках, в полиставриях, с надписью на греческом: «Ὁ στυγεῖς τοῦ κ(ρί)ου» (Сродники Господни) —

представлены 1-й еп. Иерусалима Иаков и его преемники Симеон и И.

В ц. Санта-Мария-ди-Англона в Базиликате, Юж. Италия (кон. XII — нач. XIII в.), в росписи к-рой отмечают близость иконографии к раннехрист. и сицилийским памятникам, а стилия — к монументальной живописи в храмах на территории от греч. островов и Македонии до Сицилии, в юж. боковом нефе сохранились сцены из деяний апостолов, среди к-рых узнаваема сцена мученической кончины И.

Изображение И. устойчиво встречается в минейных циклах, на миниатюрах из рукописей: минеи на авг. Гроттаферратского мон-ря прп. Нила (Сгурт. D. а. XII. Fol. 108; с подписью: Иуда-Фаддей), под 21 авг.; греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов) — под 20 июня представлен седовласым, но не самым преклонных лет старцем в розовом гиматии и голубом хитоне, в левой опущенной руке держит свернутый свиток, правая рука — в жесте именованного благословения (РНБ. О. I. 58. Л. 118, кон. XV в.). В настенных минологиях под 19 июня И. в мучении представлен



Ап. Фаддей.

Миниатюра

из греко-груз. рукописи.

Кон. XV в. (РНБ. О. I. 58. Л. 118)

в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318) — распят на кресте и в ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320) — подвешен на дереве; изображения в рост имеются в ц. Вознесения мон-ря Дечаны (1348–1350),

в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386), в ц. свт. Николая в Пелинове, Черногория (1717–1718).

В рус. минеях один из ранних примеров изображения И. сохранился в годовой минее 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен) — темноволосый средовек, с короткими, до ушей, вьющимися волосами и короткой округлой бородой, облачен в сине-зеленый хитон и красный плащ, с омофором, в левой руке держит кодекс, правой благословляет. Образ И. представлен: на иконах на июнь из комплекта годовых миней кон. XVI в. (КОГИАМЗ; с омофором поверх апостольских одежд), 1758 г., работы И. Ф. Липина (КОГИАМЗ); в годовой минее (нач. XIX в., УКМ); в гравированных святцах работы Г. П. Тепчегорского (изд. в 1714 и 1722; седовласый старец с густыми вьющимися волосами чуть ниже ушей и длинной округлой бородой, в правой руке — развернутый свиток, левая сложена в ораторском жесте с указующим вверх перстом) и И. К. Любецкого (изд. в 1730; в правой руке — свиток, левая с раскрытой ладонью отведена в сторону) и на др.

Лит.: *Мижовић*. Менолог. С. 201, 280, 301, 339, 359, 388; LCI. Bd. 8. Sp. 423–427; *Евсевва*. Афонская книга. С. 311; *Лидов А. М.* Визант. иконы Синая. М.; Афины, 1999. С. 48–49. Кат. 7; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Русская гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург). М., 2004. С. 44. Кат. 33.10; С. 48. Кат. 34.10; С. 52. Кат. 35.9; Костромская икона XIII–XIX вв. М., 2004. С. 480. Кат. 27. Ил. 40; С. 596–597. Кат. 232. Ил. 360; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 214; Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 222. Кат. 195.

Э. В. Шевченко

ИУДА, прмч., Угличский — см. в ст. *Иов*, прмч., и др. мученики Угличские.

ИУДА [греч. Ἰούδας] (II в.), еп. Иерусалимский. *Евсевий*, еп. Кесарии Палестинской, при перечислении в «Церковной истории» предстоятелей, занимавших Иерусалимскую кафедру, 15-м епископом назвал И., т. о., он последний из череды Иерусалимских епископов, начиная с *Иакова*, брата Господня, которые были еще из обрезанных (*Euseb. Hist. eccl. IV 5*). В «Хронике» *Евсевия* И. стоит также на 15-м месте в общем списке Иерусалимских епископов, управлявших Иерусалимской Церковью при имп. Адриане (117–138). В арм. переводе «Хроники» Самуила Анийского этот список помещен под 124 г. (7-м годом правления Адриана), в лат. переводе

блж. *Иеронима* — под 125 г. Однако в обоих переводах не указываются точные годы епископского правления И. Визант. хронист *Георгий Синкелл* (IX в.) приводит тот же список, что и «Хроника», но под 127 г. и уточняет, что И. занимал кафедру 2 года. У свт. *Никифора I*, патриарха К-польского (нач. IX в.), также есть список предстоятелей основных Церквей без хронологической привязки. Согласно Георгию Синкеллу, епископство И. относится к 140–142 гг. В «Анналах» *Евтихия*, патриарха Александрийского (X в.), И. приписывается 2 года епископского правления. Однако по хронологии *Евтихия* он занимал кафедру несколько позже — с 11-го по 13-й год правления имп. Антонина Пия, т. е. со 149 по 151 г. Оба последних автора связывают прекращение традиции избирать Иерусалимского епископа из числа обрезанных с разрушением Иерусалима при имп. Адриане, в 135 г.

Ист.: *Euseb. Chron. Vol. 2. P. 166–167; Georg. Syn. Chron. P. 427; Niceph. Const. Chronogr. P. 124. 7; Eutych. Annales // PG. 111. Col. 988; ActaSS. Mai. T. 3. P. X.*

Д. В. Зайцев

ИУДА ВАРСАВА [греч. Ἰούδα Βαρσαββᾶς] (I в.), видный член христ. общины Иерусалима. И. В. упоминается в *Деяниях святых апостолов* среди «мужей, начальствующих между братьями» (Деян 15. 22) и как «пророк» (15. 32). После *Иерусалимского Собора апостолов* (49 или 50 г.), к-рый постановил не обременять христиан из язычников исполнением закона Моисеева (15. 1–31), И. В. и ап. *Сила* были посланы Иерусалимской Церковью в Антиохию с апостолами *Павлом* и *Варнавой* для разъяснения этого решения христианским общинам Сирии и Киликии (15. 22–32). Там И. В. и *Сила* «обильным словом преподали наставление братьям и утвердили их» (15. 32). Спустя некоторое время И. В. возвратился в Иерусалим, а *Сила* остался с ап. *Павлом* (15. 33–34).

Прозвище Варсава (от араб. bar-Shabba) скорее всего является патронимом, т. е. отцом И. В. был некий Савва. Мн. исследователи считают возможным, что И. В. был братом *Иосифа Варсавы Иуста* (*Boyd. 1916. P. 657; Strahan. 1916. P. 649; Munck J. The Acts of the Apostles. Garden City (N. Y.), 1967. P. 143; Hunter. 1982. P. 1151; Kerr. 1982. P. 1130*), хотя

некоторые авторы допускают, что *Иосиф Варсава Иуст* и И. В. — это одно и то же лицо (*Johnson, Harrington. 1992. P. 37*).

В греч. кодексе *Безы* (V в.) приводится вариант прозвища И. В. — *Варавва* (Βαραββᾶν) (*Metzger B. M. A Textual Commentary on the Greek New Testament. L.; N. Y., 1971. P. 384*), что, по мнению Ч. К. Барретта, является опиской (*Barrett. 1998. P. 738*).

На основании характеристики И. В. и *Силы* как «мужей, начальствующих над братией» (ἀνδράς ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς) Барретт предположил, что они могли входить в число пресвитеров Иерусалимской Церкви (*Ibid. P. 739*).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. мн. исследователи (Э. Х. Плампрт, П. Дж. Клог, Э. К. Селуин, Т. Барнс, архиеп. *Димитрий* (Самбикин), Дж. Моффатт) отождествляли И. В. с *Иудой*, братом Господним. Эту гипотезу разделяли и некоторые авторы сер. XX в. (О. Ж. Дю Плесси, Э. Э. Эллис), однако она не принята большинством совр. комментаторов НЗ (*Hunter. 1982. P. 1151; Johnson, Harrington. 1992. P. 275; Barrett. 1998. P. 738–739; Fitzmyer J. A. The Acts of the Apostles. N. Y., 1998. P. 564; Bauckham. 2004. P. 173; Pervo R. I. Acts: A Commentary. Minneapolis, 2009. P. 380–381*).

В *апостольских списках* визант. типа И. В. не упоминается, но он включен в сир. каталоги апостолов (напр.: *Lond. Brit. Mus. Add. 14601 (IX в.) — Esbroeck. 1994. P. 117*). Согласно сир. каталогу апостолов *Lond. Brit. Mus. Add. 17193 (874 г.)*, И. В. проповедовал в Галатии и был там погребен (*Esbroeck. 1994. P. 145*). Т. н. Греко-сирийский аноним (в ркп. XII–XIV вв.), перечисляя апостолов от 70, указывает на 31-м месте некоего *Иуду* (Vitaе prophetarum. 1907. P. 174; *Écrits. 2005. P. 469*). Поскольку он упомянут перед ап. *Силой*, то, видимо, речь идет об И. В. Кроме того, 53-м в этом списке назван *Варсава* без уточнения, кто именно имеется в виду — *Иосиф Варсава Иуст* или И. В. (Vitaе prophetarum. 1907. P. 176; *Écrits. 2005. P. 471*). Поскольку *Иосиф*, «вместе с *Матфием*, удостоенным жребия» (т. е. *Иосиф Варсава Иуст*), указан в данном каталоге на 3-м месте (Vitaе prophetarum. 1907. P. 173; *Écrits. 2005. P. 468*), то данная запись должна относиться к И. В.

Имя И. В. упоминается в средневековых арм. календарях в Соборе

70 апостолов под 2 ахекана (9 апр.) (*Bayan G. Le Synaxaire arménien de Ter Israel. P., 1930. T. 9: Mois de Ahékan. P. 274. (PO; T. 21. Fasc. 3)*) и вместе с памятью апостолов Силы, Силуана, Крискента, Епенета, Аристарха и Аристовула под 24 хротица (30 июля) (*Ibid. T. 12: Mois de Hrotits. P. 799. (PO; T. 21. Fasc. 6)*).

Ист.: *Vitae prophetarum. 1907; Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. T. 34. P. 109–199; Écrits apocryphes chrétiens / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2.*

Лит.: *Димитрий (Самбукин), архиеп. Собор святых 70 Апостолов. Каз., 1907². С. 36; Boyd W. F. Judas Barsabbas // Dictionary of the Apostolic Church / Ed. J. Hastings. N. Y., 1916. Vol. 1. P. 656–657; Strahan J. Joseph Barsabbas Justus // *Ibid.* P. 649; *Wikenhauser A. Judas, gen. Barsabas // LTK. 1960. Bd. 5. S. 1152; Zedda C. Barsaba // BiblSS. 1962. Vol. 2. Col. 835–836; Hunter S. F. Judas Barsabbas // ISBE. 1982. Vol. 2. P. 1151; Kerr C. M. Joseph Barsabbas // *Ibid.* P. 1130; Fry V. R. L. Barsabbas (2) // ABD. 1992. T. 1. P. 614; Johnson L. T., Harrington D. J. The Acts of the Apostles. Collegeville (Minn.), 1992; Barrett C. K. A Critical and Exegetical Comment. on the Acts of the Apostles. Edinb., 1998. Vol. 2. P. 738–739; Jude Barsabas // DHGE. 2003. T. 28. Col. 418; Bauckham R. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. L., 2004.**

Э. П. А.

ИУДА ГАЛИЛЕЯНИН — см. в ст. *Зилоты*.

ИУДА ИАКОВЛЕВ, ап.— см. *Иуда*, брат Господень.

ИУДА ИСКАРИОТ [греч. Ἰούδας Ἰσκαριώτης; Ἰούδας (ὁ) Ἰσκαριώθ], ученик Иисуса Христа, предавший Его.

Имя Искарриот. Мн. апостолы получили от Христа новые имена, которые переводятся евангелистами: Петр — *kēpā* — скала, Симон — *kanṇā'an* — ревнитель (в слав. традиции Зилот), Иаков и Иоанн — *βουκκρυές* (предположительно *bnē rgāša*) — сыны грома и т. д. Поэтому тот факт, что Иуда имел 2-е имя — Искарриот, не кажется необычным. Тем не менее имя Искарриот выделяется на фоне остальных. Во-первых, евангелисты не говорят о том, что Сам Христос назвал Иуду Искарриотом; в связи с этим возникает вопрос, имел ли Иуда 2-е имя изначально, и если нет, то получил ли он его от окружающих или от Спасителя, или это имя было дано ему в первохрист. общине. Во-вторых, евангелисты, как правило, объясняют употребляемые ими араам. и евр. названия и выражения, однако имя Искарриот остается без перевода.

Имя Искарриот встречается в Евангелиях в разных вариантах и сочетаниях: Ἰούδας Ἰσκαριώτης (Мф 26. 14), то же с артиклем при 2-м имени (Мф 10. 4; Ин 12. 4; 14. 22), Ἰούδας (ὁ) Ἰσκαριώθ (Мк 3. 19; 14. 40; Лк 6. 16), Ἰούδας Σίμωνος Ἰσκαριώτης («Иуда Симон Искарриот» или «Иуда [сын] Симона Искарриота», Ин 6. 71; 13. 2, 26), Ἰούδαν τὸν καλούμενον Ἰσκαριώτην («Иуду — того, которого называют Искарриотом», Лк 22. 3). Оно служило для идентификации Иуды, в т. ч. для отличия его от *Иуды*, брата Господня. С одной стороны, употребление артикля может свидетельствовать о том, что имя Искарриот было нарицательным и соответственно имело конкретное значение. С др. стороны, можно также предположить, что это имя было наследственным, поскольку в Евангелии от Иоанна неск. раз упоминается Симон Искарриот, отец И. И. В качестве наследственного прозвища слово Искарриот могло не восприниматься как имеющее самостоятельную смысловую нагрузку: возможно, поэтому в его переводе не было необходимости.

В лит.-ре известно множество теорий, объясняющих имя Искарриот, 5 из них стали классическими (см.: *Klassen. 1992; Taylor. 2010*). Имя Искарриот трактуется как: 1) указывающее на происхождение Иуды из определенного города; 2) передающее араам. слово со значением «лжец»; 3) обозначающее евр. слово со значением «предатель»; 4) отражающее лат. *sicarius* — разбойник (посредством араам. и евр. заимствований); 5) передающее араам. слово со значениями «красный», «рыжий».

Первая из названных трактовок является наиболее популярной. Начальный слог слова Искарриот считается транслитерацией древнеевр. слова *ṣ* — человек (такая передача евр. слова, причем именно в связи с указанием на город, засвидетельствована в Септуагинте, см.: 2 Цар 10. 6, 8; слово *ṣ* часто используется в раввинистической лит.-ре для указания на принадлежность к тому или иному городу). Мнения исследователей расходятся в вопросе о том, с каким именно городом в этом случае связан Иуда. Среди упоминаемых в ВЗ городов это может быть Кариот (Кериоф) (*karīyōt*, Иер 48. 24, 41; Ам 2. 2). Данное название в точности соответствует новозаветному *καριώθ*. «Альфа» передает исходный корневой звук [α], выпавший в ре-

зультате синкопы. «Топографическое» понимание имени Искарриот позволяет безупречно объяснить греч. транслитерацию, и оно имеет авторитетных сторонников. Но несмотря на достоинства этого объяснения, возникают трудности при соотнесении предполагаемой евр. фразы с новозаветным словоупотреблением. Именно в НЗ принадлежность человека к тому или иному городу регулярно передается предложением *ἀπὸ* (с генитивом). Потребности в передаче соответствующей конструкции на араам. или евр. языке не возникает. Ни разу не используется калька семит. выражения «человек города». Возникает вопрос, почему Иуда не мог быть назван *ἀπὸ τοῦ Καριώθου* — «человек из Кариота» (именно такое выражение регулярно встречается в Синайском кодексе, однако оно не может быть признано исконным и отражает только попытки расшифровать непонятное имя Искарриот). Вызывает трудности и то обстоятельство, что для обозначения понятия «человек» используется древнееврейское, а не араам. слово. Вопрос о статусе древнеевр. языка в качестве разговорного в Палестине I в. по Р. Х. остается открытым, но показательно, что все передаваемые в Евангелиях на языке оригинала семит. выражения и прозвища имеют араам. происхождение. (Библиографию новейшей дискуссии по вопросу см. у Дж. Тейлор; в русскоязычной лит.-ре альтернативные т. зр. представлены в работах: *Гриликес Л. Е., прот.* Археология текста: Сравнительный анализ Евангелий от Матфея и Марка в свете семитской реконструкции. М., 1999; *Лёзов С. В.* Араамейские языки // *Языки мира: Семитские языки*. М., 2009. Ч. 1: Аккадский язык, северо-западносемитские языки. С. 417–421.) Впрочем, К. Байер, наиболее влиятельный защитник теории раннего исчезновения древнеевр. языка, поддерживал «топографическое» объяснение имени Искарриот (*Beyer K. Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt den Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten. Gött., 1984. Bd. 1. S. 57*).

Нет весомых оснований считать ветхозаветный город *karīyōt* имеющим к.-л. отношение к И. И. в т. ч. и потому, что отсутствуют свидетельства существования этого города в I в. по Р. Х. Евсевий Кесарий-

ский отмечает Καριώθ в «Ономастиконе», однако ссылается на прор. Иеремию и, видимо, только на основании этого свидетельства знает о существовании города. В Септуагинте в Ам 2. 2 слово *karīyūōt* переводится как «города» (равно как и в Нав 15. 25), скорее всего это свидетельствует о том, что город с таким названием не был известен переводчикам. Однако отсутствие сведений о библейском городе не исключает возможности существования в I в. незначительного поселения с таким названием (это тем более вероятно, что корень *kr* очень популярен в северо-западносемит. языках и в сирийском обозначает деревню). На основании словоупотребления таргумов возникло предположение, что форма мн. ч. с артиклем — это название Иерусалима (эта форма здесь имеет значение *pluralium majestatis* — «множественное величия»). Второе имя Иуды, исходя из данной предпосылки, интерпретируется как «человек Города», т. е. уроженец Иерусалима.

Др. гипотезы пытаются реконструировать не засвидетельствованные в источниках существительные с подходящим значением и фонетическим обликом исходя из косвенных данных. В этом отношении обращает на себя внимание араб. и евр. корень *skr* со значением «лгать». К. Торри предположил, что имя *Ἰσκαριώτης* было образовано по греч. модели (напр., *Σκελιώτης* — от *Σκελίαι*) от слова **iskariyā* — лжец. Ученый считает вариант с суффиксом *-ωθ* испорченным и не принимает его во внимание. Ж. Морен связал имя Искариот с древнеевр. глаголом *sikkēr*, отметив, что данный глагол передан в Септуагинте в Ис 19. 4 словом *παράδοσαι* в значении «передать (кому-либо, в чьи-либо руки)». Соответственно исходное значение 2-го имени Иуды реконструируется Мореном как «предатель».

Попытки понять имя Искариот как «лжец» или «предатель» приводят к выводу о том, что Иуда получил прозвище уже в христ. традиции, после евангельских событий. Это сомнительное утверждение ставит под вопрос достоверность подобных теорий. Данные гипотезы включают много неправдоподобных допущений — слово **iskariyā* не засвидетельствовано в араб. корпусах; возможность его образования от корня *skr* сомнительна. В арамей-



Поцелуй Иуды.
Роспись верхней ц. Сан-Франческо
в Ассизи. Кон. 70-х — нач. 80-х гг. XIII в.
Мастер Чимабуэ

ских языках значение «лжец» передает существительное *šakkārā*, которое распространено как в иудейской, так и в христ. сирийской традиции.

Реконструкции имени Искариот на основании древнеевр. материала не представляются убедительными: в древнееврейском нет модели, к-рая соответствовала бы греч. написанию *Ἰσκαριώθ*; между тем семит. выражения передаются в Евангелиях весьма точно. Поэтому нельзя согласиться с объяснением 2-го имени Иуды, исходя из значения корня *skr*, ибо имя Искариот не может быть выведено ни из причастия **masakkēr*, ни из имени деятеля **sakkār*. Кроме того, значение «передать» для корня *skr* является периферийным (основное значение в постбиблейском корпусе — «затруднять, препятствовать»). Наконец, глагол *sikkēr* единственный раз встречается в ВЗ, что не позволяет делать к.-л. серьезных выводов.

О. Кульман возводит имя Искариот к лат. *sicarius*, усвоенному греч. (*σικάριος*) и араб. (*sikārīn*, m. pl.) языками и означающему «разбойник». Поскольку Иосиф Флавий употребляет это название применительно к *зилотам*, был поставлен вопрос об отношении Иуды к этому религ. движению. Данная версия помимо недостаточности чисто исторических данных имеет тот же изъян, что и спекуляции с корнями *škr* и *skr*: слово *Ἰσκαριώθ* не может быть выведено из **sikārā/sikārīn*. В араб. диалектах протетический *'i/e* регулярно появлялся в заимствованных сло-

вах, начинавшихся с 2 согласных и более (**iskūtālā* — «квадратный поднос» для лат. *scutula* — «миска, блюдо прямоугольной формы; прямоугольник» и т. п.), однако слово *sikārīn* не соответствует этому условию. В данной гипотезе не получает объяснения суффикс *-ωθ*, соответствующий древнеевр. показателю мн. ч. жен. рода или араб. суффиксу *-ū(ā)*, также в словах жен. рода (Taylor. 2010. P. 375).

И. Арбайтман высказал предположение, что в основе 2-го имени Иуды лежит араб. корень со значением «рыжий». Ученый предложил объяснение изменений, к-рые претерпело слово *šakkārā*, образованное по типичной араб. модели. По мнению Арбайтмана, исходным вариантом прозвища Иуды является форма *Ἰσκαριώτης* с греч. суффиксом, к-рая отражает двуязычие греческо-араб. Церкви. Сочетание *-ωθ* передает арамейское *-ā*. Такую необычную транслитерацию Арбайтман объясняет непосредовательностью в передаче иноязычного слова. Сложное объяснение предлагается для начальной йоты: необычная длина гибридного слова (4 открытых слога) привела к элизии [a] в 1-м слоге. Однако скопление согласных было трудно для произношения, и в начале слова появился дополнительный гласный *'i*, что соответствует араб. языковой практике. В рамках этой теории понятно, почему имя Искариот осталось без перевода в Евангелиях: оно с самого начала было двуязычным. Недостатком теории Арбайтмана является ненадежная фактическая база. Слово *šakkārā* засвидетельствовано только в имени раввина, упомянутого в Иерусалимском Талмуде, и связь его со значением «рыжий» не доказана (в палестинском талмудическом корпусе глагол *skr* не засвидетельствован в отличие от вавилонского, где отсутствует слово *šakkārā*). Предположение о транслитерации *-ā* как *ω-* является явной натяжкой. Наконец, в НЗ и раннем предании Иуда не называется рыжим, и для традиции цвет волос или кожи Иуды не имел значения (в отличие от *Исава*, получившего 2-е имя Эдом за красный цвет кожи, что в посл. вызвало морально-аллегорические истолкования).

Убедительная критика Дж. Тейлор, раскрывшая недостатки 5 основных теорий, вместе с тем показала, что понимание имени Искариот

как указания на происхождение вызывает меньше всего вопросов. Однако исследовательница предлагает альтернативное объяснение, отталкиваясь от свидетельства *Оригена*. В толковании на Евангелие от Матфея экзегет упоминает услышанный им в Палестине вариант перевода слова Искарот — задушенный (*ex-suffocatus*). Арамейское слово *'askārā* (удушь) исследовательница соотносит с сир. вариантом прозвища Иуды — *skaryūtā*, а также с широко распространенным лат. вариантом *Scariota*. Однако, как поясняет Тейлор, Пешитта не соотносит самоубийство Иуды с его прозвищем, ибо поступок Иуды обозначается словом с др. корнем — *ḥnq* (удавиться). Но самое главное остается неясным, каким образом Иуда мог при жизни иметь имя, указывающее на смерть от повешения (Тейлор исключает вероятность позднейшего появления 2-го имени Иуды). Исследовательница предполагает, что Иуда мог умереть от удушья, и интерпретирует в этом духе Деян 1. 18, понимая глагол *λάσχω* в смысле «издавать болзненный хрип».

Еще одно объяснение слова Искарот, расходящееся с популярными толкованиями, предложил Т. Мак-Даньел. В *Мишне* засвидетельствовано слово *karūyōt* — «лица, позванные читать Писание (в синагоге)». В соответствии с данным словоупотреблением исследователь допускает существование термина *ṯ karūyōt* для обозначения чтеца. Иуда, по мнению Мак-Даньела, мог быть потомственным чтецом. Данное объяснение устраняет языковую проблему в решении вопроса, ибо понятие, относящееся к сфере культа, могло существовать независимо от разговорного языка. Получает объяснение и наличие в прозвище Иуды окончания жен. рода (в данном случае оно указывает на собирательное значение слова). Однако слово *karūyōt* обозначало не профессиональных чтецов, а приглашенных по конкретному случаю для чтения членов общины (слово *karūy* по форме пассивное причастие глагола *karā*(?), т. е. означает «позванный»). Такое понятие, как «потомственный чтец», должно было найти отражение в иудейском религ. предании, однако выражение *ṯ karūyōt* в талмудическом корпусе отсутствует. Наконец, долгий звук [ū] не объясняет йоту в греч. транслитерации.

Наиболее убедительным и употребительным объяснением имени Искарот следует признать указание на место происхождения Иуды. Какой именно город обозначается словом *karīyūōt*, остается неизвестным.

И. И. в Новом Завете. События, связанные с И. И. Евангелия приводят в целом единообразную последовательность событий, в связи



Тайная вечеря.
Икона. Кон. XV в. (НГОМЗ)

с к-рыми упоминается И. И.: 1) призывание в число апостолов (его имя упом. в списке апостолов; нет у евангелиста Иоанна); 2) намерение предать Иисуса и объявление этого намерения первосвященникам; 3) Тайная вечеря: предсказание Иисуса о том, что Он будет предан, краткий диалог с И. И., обличающий его намерения, уход И. И. для совершения предательства; 4) сцена в Гефсиманском саду: И. И. приходит вместе с вооруженным отрядом на место собрания учеников и выдает Иисуса лицемерным приветствием и лобзанием; 5) сожаление И. И. о содеянном и его самоубийство (только у евангелиста Матфея).

О призывании И. И. не говорится ничего, его имя лишь упоминается в перечне апостолов (Мф 10. 4; Мк 3. 19; Лк 6. 16). Можно, однако, предположить, что И. И. был достаточно яркой личностью, пользовавшейся определенным уважением, ибо ему было поручено ответственное дело: хранить деньги общины (ср.: Ин 12. 6; 13. 29).

Предательство — центральный поступок И. И., описанный в НЗ. Главное слово, обозначающее предательство И. И. в Евангелиях, — глагол

παράδομαι — предавать, не в переносном смысле подлости, измены, а в букв. значении «передавать кому-либо». Для нравственной оценки поступка И. И. этот нюанс не имеет большого значения, однако в более широком контексте слово *παράδομαι* может указывать на готовность Иисуса Христа принять смерть, и, т. о., слово получает чисто богословское содержание (Иисус был предан за наши грехи (Рим 4. 25); Бог предает Сына Своего за всех нас (Рим 8. 32); Сын Божий предает Себя за людей (Гал 2. 20; Еф 5. 2, 25)). В ряде случаев историческое указание на предательство И. И. и богословское указание на подвиг Искупителя в слове *παράδομαι* могут совмещаться: «...предается Сын Человеческий в руки грешников» (Мк 14. 41), «...в ту ночь, в которую предан был» (1 Кор 11. 23), букв. — «в которую предавался». В новозаветном свидетельстве совмещаются нравственная оценка конкретного поступка И. И., совершенного по свободной воле, и указание на объективный смысл происходящего, на укорененность всех событий, связанных с *искуплением*, в предвечном замысле Божиим.

Спектр значений слова *παράδομαι* обусловлен тем обстоятельством, что для христ. традиции время совершения предательства изначально вызывало представление о Гефсиманской ночи в большей степени, чем о совещании И. И. с первосвященниками. Свидетельство ап. Павла («в ту ночь, в которую предан был») вошло в литургическое предание.

Несмотря на лаконичность евангельских свидетельств, нек-рые черты психологического портрета И. И. вырисовываются достаточно четко. И. И. предстает прагматичным человеком: он не в состоянии оценить величие поступка Марии, разбившей дорогой сосуд мира ради того, чтобы помазать ноги Иисуса (Ин 12. 3–6; ср.: Мк 14. 3–5). Даже если считать искренним желание И. И. продать миро и отдать деньги нищим (Ин 12. 5), на первый план здесь выступает расчетливость казначея, для к-рого практическая польза важнее самоотверженного поступка. По-видимому, рационализмом было проникнуто и отношение И. И. к Иисусу: при всем желании следовать за Христом Иуда никогда не называет Его своим Господом; Иисус для И. И. — это всегда Учитель, «Равви» (Мф 26. 25 (ср.: ст. 22), 49; Мк 14.



Взятие Иисуса Христа
под стражу.
Роспись ц. Богоявления
в Ярославле. 1692 г.

45), но не более. Уже после осознания последствий своего предательства И. И. не готов к покаянию и сам устраивает над собой суд (см.: Мф 27. 3–5). Его раскаяние — это не изменение образа мыслей (*μετάνοια*), а сожаление о сделанной ошибке (*μεταμέλεια*, см.: Мф 27. 3: *Ἰούδας... μεταμέληθείς*).

Эти психологические черты помогают реконструировать мотивы предательства. И. И. мог иметь др. представление о служении Христа, ожидать воссоздания царства Израилева; мысль о царстве «не от мира сего» могла быть чуждой его практическому уму. Он ждал др. Мессию. Впрочем, такое представление об И. И. не дает ответа на поставленный вопрос, ибо может привести к прямо противоположным вариантам объяснения предательства. Известна реконструкция Т. де Куинси (в рус. библиестике поддержанная прот. Павлом *Алфеевым*), согласно к-рой И. И. путем предательства хотел спровоцировать Иисуса, столкнуть Его с врагами и тем самым побудить к активным действиям (см.: *Алфеев*. 1915. С. 22–31); альтернативная т. зр., получившая большую популярность в протестант. библиестике, приписывает разочаровавшемуся И. И. желание погубить Иисуса как несостоявшегося политического лидера. По менее известной трактовке И. И. ожидал неудачного исхода миссии Иисуса и рассчитывал избежать участи Его последователей. В числе возможных мотивов предательства допускали даже зависть И. И. к др. ученикам (см.: *Martin*. 1996. Р. 625).

Авторы Евангелий не называют мотивов прямо, хотя Иоанн подчеркивает любовь И. И. к деньгам (см.: Ин 12. 6). Однако с учетом того, что вознаграждение за предательство (30 сребренников) было весьма

скромным, И. И., видимо, желал не только получить деньги. Характерно свидетельство Евангелия от Марка: «И пошел

Иуда Искариот... к первосвященникам, чтобы предать Его им. Они же, услышав, обрадовались, и обещали дать ему сребреники» (Мк 14. 10–11). Т. о., Иуда пришел к первосвященникам с единственной целью — выдать (*ἵνα παραδῶ*) Иисуса Христа. Назначение награды было ответом первосвященников на предложение И. И., причем реакция И. И. на этот ответ и, в част-



Получение Иудой Искариотом
30 сребренников. Роспись Капеллы-дельи-
Скровеньи в Падуе. Между 1304 и 1310 гг.
Мастер Джотто ди Бондоне

ности, на величину суммы никак не оговаривается (в связи с этим Д. А. Муретов писал о «полном безразличии и пассивности в отношении к сумме со стороны предателя» (*Муретов*. 1906. № 1. С. 55)). Евангелист Лука подчеркивает этот мотив: первосвященники «обрадовались» предложению И. И. и «согласились» (*συνέθεντο*, т. е. «договорились между собой», а не «ответили согласием на просьбу». — М. К.) дать ему денег» (Лк 22. 5). Добавляя эти важные детали, Лука вместе с тем не придает значения величине награды. Напротив, цель И. И. обрисована более рельефно: И. И. подробно обсуждает план предательства («...говорил с первосвященниками и начальника-

ми, как Его предать им» — Лк 22. 4), причем о награде еще нет никакой речи. Отмечая сребролюбие предателя, евангелисты описывают детальный психологический портрет И. И. и указывают на более серьезные причины, не позволившие «одному из двенадцати» стать подлинным последователем Христа. В этом плане показательное свидетельство Луки: «...вошел же сатана в Иуду» — И. И. постепенно пришел к тому состоянию, что потерял власть над собой. Похожим образом об этом свидетельствует и евангелист Иоанн.

Согласно Р. Мартину (*Martin*. 1996. Р. 625), евангельские свидетельства, оставляя некую неопределенность мотивов предательства И. И., устанавливают своего рода систему координат, в к-рой могут быть предприняты попытки понимания судьбы Иуды. Во-первых, невозможно сомневаться в искренности призыва, обращенного Иисусом к И. И. Христос видел в нем потенциального ученика и последователя. Во-вторых, тот факт, что Христос предвидел совершённое предательство, не означает предопределенности И. И. к совершению этого поступка. В-третьих, И. И. так и не смог искренне довериться Иисусу. Ему остались чужды идеалы нового учения, и в этой отчужденности берет начало его трагедия.

Образ И. И. в библейской критике. Согласно классической теории 2 источников, в НЗ представлены различные этапы осмысления образа Иуды в традиции ранней Церкви. Параллельные сюжетные линии в синоптических Евангелиях, связанные с И. И., считаются различными трактовками изначальной традиции в соответствии с той керигмой, к-рую евангелист намеревался сообщить своей общине. (О теории см. в ст. *Евангелие*.)

Образ И. И. в Евангелии от Марка содержит меньше всего деталей. В беседе на Тайной вечере речь идет о предательстве «одного из Двенадцати», имя И. И. не называется (Мк 14. 20). В повествовании о событиях Гефсиманской ночи не упоминается имя Искариот, глагол *παραδίδοναι* не связан конкретно с И. И. и употреблен в пассивном залоге: «предается (*παραδίδοται*) Сын Человеческий в руки грешников» (Мк 14. 41). Свидетельство Мк 14, не акцентирующее особой роли И. И. в гефсиманских событиях и выявляющее

параллель в Посланиях ап. Павла, к-рый не упоминает И. И. в рассуждении о предательстве Иисуса, считается наиболее ранним пластом традиции в осмыслении роли И. И.

В. Классен, пытаясь реконструировать «досиноптическую» стадию понимания образа И. И. в христ. общине («арамеоязычной Церкви»), в свидетельстве Мк 14 видит 3 ступени развития. С первоначальной ступенью связываются стихи Мк 14. 43, 46, констатирующие тот факт, что во время разговора Иисуса с учениками пришел И. И. с вооруженным отрядом, посланным первосвященниками. Стихи 14. 18, 21 считаются следующей ступенью развития предания и выражают мысль о том, что страдания Иисуса не были случайными. Христос предсказывает предательство и тем самым свидетельствует: Он предается на смерть в соответствии с Божественным замыслом, открытым в Писании. Последней ступенью Классен называет стихи Мк 14. 10, где вводятся предыстория и мотивация поступка И. И.

В. Фоглер реконструирует изначальную керигму, которая предположительно могла быть обращена евангелистом Марком к общине: избранный Богом, как и остальные апостолы, И. И. был причастен наравне с ними данной Христом власти (ἐξουσία, Мк 3. 15) и посланничеству (Мк 3. 14) и участвовал в Тайной вечере; и как безупречное достоинство ученика не спасло И. И. от предательства, так и каждый верующий не может самонадеянно полагать, что, будучи членом Церкви, он уже не способен впасть в тяжкий грех; и как предательство произошло в кругу самых близких учеников Иисуса, так и Церковь может претерпеть урон от собственных лжебратий; отступничество имеет самые серьезные духовные последствия для христианина, отлучение (*анафема*) от общины верных имеет параллель с проклятием И. И.

Евангелист Матфей не изменяет традицию, представленную у Марка, однако добавляет к ней новые существенные детали. Так, только у Матфея И. И. спрашивает у первосвященников о награде за предательство (Мф 26. 15). Причины этого мотива в Евангелии от Матфея не имеют объяснения (в традиц. библестике высказывались предположения о том, что Матфей, как раскаявшийся мытарь, сознательно сделал

акцент на продажности синедриона и предателя (*Алфеев*. 1915. С. 126)). В Евангелии от Матфея приведен диалог между Иисусом и И. И. на Тайной вечере (Мф 26. 25). Только Матфей говорит о раскаянии И. И. и его самоубийстве. (В Деян 1. 18 представлена альтернативная традиция, согласно к-рой Иуда «приобрел землю... и, когда низринулся, расцелось чрево его, и выпали все внутренности его».)

Согласно В. Классену, евангелист Матфей стремится оттенить образ И. И., усиливая контраст между ним и учениками на Тайной вечере (Мф 26. 22, 25) и между ним и Иисусом в Гефсиманском саду (Мф 26. 49–50). Если в Евангелии от Марка отмечен только вопрос «не я ли?», к-рый задавали все ученики в ответ на предсказание Иисуса о предательстве, то евангелист Матфей отдельно поясняет: «При сем и Иуда, предающий Его, сказал: не я ли, Равви? [Иисус] говорит ему: ты сказал» (Мф 26. 25), показывая И. И. крайне лицемерным человеком, не стыдящимся лгать в глаза. Вместе с тем Матфей подчеркивает искреннюю печаль учеников, заменяя слова евангелиста Марка «они опечалились и стали говорить» (ἤρξαντο λυπεῖσθαι καὶ λέγειν) (Мк 14. 19) более сильным выражением «весьма опечалились и начали говорить» (λυπούμενοι σφόδρα ἤρξαντο λέγειν) (Мф 26. 22). Если в Евангелии от Марка И. И. в момент предательства в Гефсиманском саду произносит только слово «Равви», то в Евангелии от Матфея добавляется приветствие «радуйся», подтверждающее лицемерие предателя. И Матфей приводит ответ Христа: «Друг (ἑταῖρε), для чего ты пришел?» (Мф 26. 50). Обращение ἑταῖρος в др. контекстах у евангелиста Матфея связано с выражением упрека: в притче о виноградарке хозяин порицает работника, хотя и выполнившего свою обязанность, но оказавшегося завистливым (Мф 20. 13), в притче о званых на пир царь обличает человека, удостоенного царской трапезы, но явившегося в неподобающей одежде (Мф 22. 12). В этом контексте горький упрек и скорбь о призванном, но отпавшем ученике становятся особенно явственными.

В Евангелии от Луки мотивация предательства осложнена 2 обстоятельствами: во-первых, акцент сделан на инициативе первосвященников, к-рые искали возможности по-

губить Иисуса Христа и приняли предложение И. И. (повествование о совете первосвященников и о предательстве И. И. представляет собой единый целостный рассказ (Лк 22. 1–6) в отличие от Евангелия от Марка, где об этих событиях говорится в разных местах (Мк 14. 1, 10–11)); во-вторых — и это наиболее существенная деталь, — евангелист Лука непосредственно связывает предательство И. И. с действием дьявола (Лк 22. 3).

М. Майер резюмирует положения, высказанные в новозаветной библейской критике, и выстраивает линейную схему «демонизации» образа И. И. в источниках: от Евангелий от Марка (указание на факт предательства при минимуме деталей), от Матфея (мотив платы за предательство) и от Луки (мотив влияния дьявола на И. И.) до Евангелия от Иоанна, где И. И. прямо называется «дьяволом» (Ин 6. 70–71) (*Meyer*. 2007. P. 2–3, 27–44). Майер предлагает иную версию, основываясь на опубликованном им «Евангелии от Иуды», однако данный текст, написанный в рамках вторичной, гностической, традиции, не может служить альтернативным историческим источником по сравнению с НЗ (см. ст. «*Иуды Евангелие*»).

Образ И. И. в ранней Церкви. Ориген дает однозначную оценку И. И. как коварному (он ел за одним столом с Тем, Кого предал, и надеялся, что его намерения не будут открыты — *Orig. Comm. in Matth.* 80 // PG. 13. Col. 1730; «подобное в особенности свойственно злым людям, которые, вкушая хлеб и соль с теми, кто никакого зла против них не делает, строят против них козни» — *Ibid.* 82 // PG. 13. Col. 1731–1732), испорченному человеку (низкая плата, взятая И. И. за предательство, — свидетельство его подлости — *Ibidem*), предателю, вору и даже оружию дьявола («Был также еще один, кем Иисус был предан, — дьявол. Иуда же был только инструментом его предательства» — *Ibid.* Col. 1372). Тем не менее в апологетических целях (в полемике с Цельсом, который ставил под сомнение нравственную силу христианства на том основании, что в числе ближайших учеников Иисуса оказался предатель) Ориген более детально изображает И. И. и создает психологический портрет предателя, который, однако, не избежал вопреки своей испорчен-

ности преображающей силы евангельского учения: «В душе Иуды, очевидно, боролись противоположные чувства: он не был всей душой враждебно настроен против Иисуса, но не сохранял по отношению к Нему всей душой и того чувства уважения, каким проникается ученик к своему учителю. Решившись предать Его, [Иуда] подошедшей толпе, намеревающейся схватить Иисуса, подал знак и сказал: «Кого я поцелую, тот и есть, возьмите Его» (Мф 26. 48). Он, таким образом, сохранил в отношении к Нему некоторое чувство уважения: ведь если бы этого чувства у него не было, то тогда прямо без лицемерного целования он предал бы Его. Отсюда разве не ясно для всех, что в душе Иуды наряду со сребролюбием и со злым умыслом предать Учителя было тесно связано чувство, произведенное в нем словами Иисуса,— то чувство, которое,

показал, какую силу имело учение Иисуса над Иудой — этим грешником, вором и предателем, который все же не мог совершенно исторгнуть из своего сердца учение Иисуса, преподанное ему» (*Orig. Contr. Cels. III 11*).

Объясняя рассказ Мф 26. 6–16, блж. *Иероним Стридонский* обличает не только сребролюбие И. И., но и противление замыслу Божию о всеобщем спасении: «Отчего возмущаешься, Иуда, что сосуд разбился? Бог, создавший тебя и все народы, благословляет всех этим драгоценным миром. Ты же хотел, чтобы мир осталось в сосуде и не пролилось на других» (*Hieron. Tract. in Marc. 10 // CCSL. 78. P. 499*).

Свт. *Василий Великий* в «Беседе на день святых четырехдесяти мучеников» обращается к образу И. И. как к трагическому примеру отпадения ученика, призванного Самим Христом и не сохранившего это призвание. Святитель сравнивает трусливого воина с И. И.: «Жалкое зрелище для правед-



Поцелуй Иуды. Взятие Иисуса Христа под стражу. Мозаика собора Санта-Мария-Нуова в Монреале. 80-е гг. XII в.

ных! Воин — беглец, первый из храбрых — пленник, овца Христова — добыча зверей. ...Но как этот животолкобец пал, без всякой для себя

пользы преступив закон, так исполнитель казни, едва увидел, что он уклонился и пошел к бане, сам стал на место беглеца... Иуда пошел прочь, а на место его введен Матфий» (*Basil. Magn. Hom. 19*).

Прп. *Ефрем Сирин* связывает образ И. И. с народом Израиля, причем соотносение народа с И. И. указывает не на гибель, а на спасение. Иисус избрал Иуду, чтобы показать, что «престол Иуды» не погиб, несмотря на наличие лжеучителей в иудейском народе, и наоборот, чтобы засвидетельствовать истинность ветхозаветной религии, несмотря на неверное ее понимание учителями народа: «...хотя и были в Иудее домоправители законопреступные, но домоправление было истинным» (*Ephraem Syr. In Diatess. 14. 12*). Т. о., в центре внимания оказывается не



Удавление Иуды Искариота. Рельеф капители собора Сен-Лазар в Отёне, Франция. 1125–1135 гг.

внутренняя трагедия И. И., отпавшего от своего высокого призвания, а глубокий смысл поступка Христа, Который избирает человека по имени Иуда (в соответствии с именем всего народа), испытывавшего к Нему ненависть, и оmyвает его ноги на Тайной вечере, чтобы засвидетельствовать, что иудейский народ не оставлен.

Одним из наиболее ярких произведений святоотеческой письменности, раскрывающих образ И. И., является беседа свт. *Иоанна Златоуста* «О предательстве Иуды и о Пасхе, о преподавании таин, а также и о непамятозлобии». Текст построен на противопоставлениях: образ И. И. раскрывается в сравнении со Христом и вместе с тем в сравнении с блудницей, помазавшей ноги Иисуса. «...Не предавайся унынию, услышав, что Иисус был предан; или лучше предайся унынию и плачь горько, но не о преданном Иисусе, а о предателе Иуде, потому что преданный спас вселенную, а предавший погубил свою душу; преданный сидит ныне одесную Отца на небесах, а предавший находится ныне во аде, ожидая неизбежного наказания» (*Ioan. Chrysost. De prodit. Jud. 1*). И. И. предстает человеком, дошедшим до крайней степени зла, но вместе с тем христианин призван не осуждать его, а скорбеть о его судьбе. «О нем плачь и воздыхай, о нем скорби, как и Владыка наш плакал о нем». Свт. Иоанн Златоуст писал об Ин 13. 21 («...Иисус возмущился (ἐταράχθη) духом... и сказал: истинно, истинно говорю вам, что один из вас предаст Меня»): глагол ἐταράχθη указывает не на гнев и не на уныние, а на печаль Спасителя о предателе. «О, сколь велико милосердие

Владыки: преданный скорбит о предавшем!» (Ibidem). В др. версии гомилии (PG. 49. Col. 381–392) эта мысль выражена еще сильнее: «Видя безумие ученика и сожалея его, Господь возмущился и заплакал. Об этом говорят все евангелисты...»

Контраст между Христом и И. И. усиливается указанием на те дары, к-рые И. И., как апостол, получил от Христа: «Что значит: един от обоюнадесяте (Мф 26. 14)? И в этих словах: един от обоюнадесяте — выражается величайшее против него (Иуды.— М. К.) осуждение. У Иисуса были и другие ученики, числом семьдесят; но те занимали второе место, не пользовались такой честью, не имели такого дерзновения, не участвовали в стольких тайнах, как двенадцать учеников. Эти были особенно отличены и составляли хор около Царя; это было приближенное общество Учителя; и отсюда ниспал Иуда. Итак, дабы ты знал, что не простой ученик предал Его, но один из высшего разряда, для этого и говорит евангелист: един от обоюнадесяте» (Ioan. Chrysost. De prodit. Jud. 2). Как и др. апостолы, И. И. имел «власть над демонами», «силу исцелять болезни, очищать прокаженных», «силу воскрешать мертвых», был поставлен «господином над властью смерти» (Ibid. 3).

Противопоставление согрешившего И. И. покающейся блуднице дает свт. Иоанну основание для нравственно-аскетического рассуждения. Называя вслед за Евангелиями от Матфея и от Иоанна сребролюбие основным мотивом предательства, свт. Иоанн Златоуст стремится детально показать многообразное действие греха в человеке: И. И. пал из-за беспечности, как и грешница покающаяся, потому что «была внимательна к самой себе» (Ibid. 2). Из-за беспечности И. И. позволил страсти сребролюбия овладеть собой настолько, что он оказался способным на предательство. Сребролюбие лишает человека ясного взгляда на вещи: «Таков этот злой корень; он хуже беса приводит в неистовство души, которыми овладевает, производит в них забвение о всем — и о себе, и о ближних, и о законах природы, лишает самого смысла и делает безумными» (Ibid. 3). В этом состоянии человек с трудом поддается наставлению; осознание собственного греха приходит уже после его совершения, что и произошло с И. И.

Рассуждая об И. И., свт. Иоанн Златоуст поднимает вопрос, на к-рый приходилось отвечать еще Оригену в полемике с Цельсом: почему общение со Христом не изменило И. И. нравственно? С этим вопросом связана др. важная проблема, затронутая Златоустом и вполн. сформулированная (также на примере И. И.) в богословской системе прп. *Иоанна Дамаскина*: соотношение свободной воли человека и Божественного замысла о нем.

Отвечая на 1-й вопрос, свт. Иоанн высказывает принципиальное положение о несовместимости принуждения и нравственного совершенства. Обращая внимание слушателей на детали повествования евангелиста Матфея, толкователь стремится показать, что И. И. был всецело свободен в своих действиях: «Почему же, скажешь, обращавший блудниц не в силах был привлечь к себе ученика? Он в силах был привлечь к себе ученика, но не хотел сделать его добрым по необходимости и привлечь к Себе насильно. «Тогда шед» (Мф 26. 14). Немаловажный предмет для размышления заключается и в этом слове: шед; не быв призван первосвященниками, не быв принужден необходимостью или силою, но сам по себе и от себя он произвел коварство и предпринял такое намерение, не имея никого сообщником этого нечестия» (Ioan. Chrysost. De prodit. Jud. 2).

Рассматривая 2-й вопрос, свт. Иоанн Златоуст приводит многочисленные свидетельства не только призванности И. И. к служению и спасению, но и заботы Иисуса о покаении решившегося на предательство апостола, стремления предотвратить грехопадение И. И. настолько, насколько это не противоречило свободной воле человека: «...Он [Христос] употребил все меры, которые могли испытывать волю и намерение. А если тот не хотел принять врачевство, то это вина не врача, а отвергнувшего врачевание. Посмотри, сколько сделал Христос, чтобы склонить его на Свою сторону и спасти его: научил его всякому любознанию и делами, и словами, поставил его выше бесов, сделал способным совершать многие чудеса, устрашал угрозою геенны, вразумлял обетованием царства, постоянно обличал тайные его помышления, но обличая, не выставлял на вид всем, омыл ноги его вместе с прочими [учени-

ками], сделал участником Своей вечери и трапезы, не опустил ничего — ни малого, ни великого; но он добровольно остался неисправимым» (Ibid. 3).

Прп. Иоанн Дамаскин рассуждает об И. И. в контексте общего богословского учения о *предопределении* и предведении Божиим: «Ведение относится к тому, что есть, а предведение — к тому, что непременно будет. ...Если бы для имеющих по благодати Божией получить бытие, то обстоятельство, что они по собственному произволению делают злыми, послужило препятствием к бытию, то зло победило бы благодать Божию. Поэтому все, что творит, Бог творит благим, однако каждый по собственному произволению бывает либо добрым, либо злым. Стало быть, хотя Господь говорил: «Лучше было бы этому человеку не родиться» (Мф 26. 24), Он говорил это, не порицая Своего собственного создания, но порицая порочность, которая появилась у Его творения как следствие его собственного произволения и легкомыслия» (Ioan. Damasc. De fide orth. IV 21).

Лит.: Муретов М. Д. Иуда Предатель // БВ. 1905. № 7/8. С. 539–559; № 9. С. 39–68; 1906. № 1. С. 32–68; № 2. С. 246–262; 1907. № 12. С. 723–754; 1908. № 1. С. 1–52; Алфеев П. И., прот. Иуда Предатель. Рязань, 1915; Torrey C. C. The Name «Iscairiot» // HarvTR. 1943. Vol. 36. P. 51–62; Cullmann O. The State in the NT. N. Y., 1956; idem. Jesus und die Revolutionären seiner Zeit. Tüb., 1970; Morin J. Les deux derniers des douze: Simon le Zélote et Judas Iskariöth // RB. 1973. Vol. 80. P. 332–358; Ehrman A. Judas Iscairiot and Abba Saqqara // JBL. 1978. Vol. 97. P. 572–573; Arbeitman Y. The Suffix of Iscairiot // Ibid. 1980. Vol. 99. P. 122–124; Vogler W. Judas Iskariöth. B., 1985; Klassen W. Judas Iscairiot // ABD. 1992. Vol. 3. P. 1091–1096; Martin R. P. Judas Iscairiot // New Bible Dictionary / Ed. D. R. W. Wood e. a. Leicester, 1996. P. 624; Judas Iskariot // RAC. 1998. Bd. 19. Sp. 142–160; McDaniel T. F. The Meaning of «Iscairiot». 2006 // <http://daniel.eastern.edu/seminary/tmcdaniel/Judas%20Iscairiot.pdf>; Meyer M. Judas: The Definitive Collection of Gospels and Legends about the Infamous Apostle of Jesus. N. Y., 2007; Taylor J. E. The Name «Iskaarioth» (Iscairiot) // JBL. 2010. Vol. 129. N 2. P. 367–383.

М. Г. Калинин

Апокрифические предания об И. И. На протяжении веков образ И. И. обрастает дополнительными деталями и все более демонизируется. Значительная роль отводилась такому сюжету, как смерть И. И. В Свящ. Писании присутствуют различные его варианты: в 1-м случае И. И. повесился (Мф 27. 5), во 2-м он «низринулся, расселось чрево его, и выпали все внутренности его»



Удавление Иуды Искарюта.
Роспись ц. св. Никиты близ Скопье,
Македония. До 1316 г.
Мастера Михаил Астрана и Евстихий

(Деян 1. 18). Эти варианты могли гармонизироваться, порождая новые версии, согласно к-рым И. И. сорвался с дерева, пытаясь повеситься, или был живым извлечен из петли и впосл. скончался от некоего недуга.

Патий, еп. Иерапольский (нач. II в.; фрагмент дошел в передаче Аполлинария Лаодикийского), описывает И. И. как чудовищно распухшего от болезни, отгалкивающего своим видом человека, погибшего, потому что не смог разминуться с повозкой в узком проходе (The Apostolic Fathers / Ed. B. D. Ehrman. Camb. (Mass.); L., 2003. Vol. 2. P. 104–107). С опровержением этого мнения как противоречащего Свящ. Писанию впосл. выступил прп. Максим Грек (Максим Грек, прп. Творения. Серг. П., 1996^р. Ч. 3. С. 98–100).

«Евангелие от Никодима» (или «Акты Пилата»; IV–V вв.) содержит легенду о том, что И. И. после совершенного предательства обращается к своей жене, жарящей петуха, и просит найти ему веревку, пригодную, чтобы повеситься (Evangelia Arosypha / Ed. C. von Tischendorf. Lipsiae, 1876. P. 290). Жена отвечает И. И., что скорее запоеет петух, к-рого она готовит, чем Иисус воскреснет на 3-й день. Внезапно петух трижды кукарекает, и Иуда принимает окончательное решение повеситься.

Согласно еще одной традиции, корни злокозности и темного предназначения И. И. уходят в его дет-

ство. Уже в апокрифическом «Арабском Евангелии детства Спасителя» (оригинал — ок. VI в.) говорится, что И. И. в детстве был одержим дьяволом, бесновался и кусал людей. Побуждаемый дьяволом, он попытался укусить и маленького Христа, но не сумел и тогда ударил Иисуса, заставив Его расплакаться. После этого дьявол оставил И. И., бежав в обличье пса, а И. И. толкнул Иисуса в бок, к-рый впосл. был пронзен копием (Ibid. P. 199–200).

В «Откровении Псевдо-Мефодия Патарского» (сер. VII в.) говорится, что И. И., как и антихрист, должен был, согласно пророчеству Иакова, произойти из колена Данова (Истрин В. М. Откровение Мефодия Патарского и апокрифические видения Даниила в визант. и славянорус. литературах: Исслед. и тексты. М., 1897. С. 444 (1-я pag.), 100, 114 (2-я pag.)).

В сир. сборнике библейских и апокрифических сказаний «Книга пчелы» Соломона, митр. Басрского (XIII в.), рассказывается о происхождении 30 сребреников И. И.: изготовленные Фаррой, отцом Авраама, они фигурируют во мн. важных событиях библейской истории, после чего попадают к эдесскому царю Авгарю, к-рый в благодарность за исцеление посылает их Христу, а Христос жертвует их Иерусалимскому храму (Solomon of Basra. The Book of Bee. 44 / Ed. E. A. W. Budge. Oxf., 1886. P. 95–97).

Наибольшее распространение в средневек. лит-ре получила легенда, в которой биография И. И. до его встречи со Христом излагается с адаптацией 2 сюжетов: античного о царе Эдипе и ветхозаветного о Каине. На историю Эдипа в связи с И. И. ссылаются уже Ориген в трактате «Против Цельса», однако лишь в качестве иллюстрации того, что исполнение пророчества не противоречит проявлению свободной воли (Orig. Contr. Cels. II 20). Легенда, по всей видимости, возникла в Византии, но ее оригинал неизвестен. Сохранились 2 варианта позднейшей греч. редакции (изд.: Соловьев. 1895. С. 187–190; Istrin. 1898. S. 614–619), включающей также элементы древнегреч. истории Париса, и лат. редакция в составе «Золотой легенды» Иакова из Варацце (XIII в.; Jacopo da Varazze. 1998. P. 277–281), от которой происходят последующие версии как в европейской, так и в древ-

нерус. лит-ре (с кон. XVI–XVII в.), где легенда ошибочно приписывается блж. Иерониму Стридонскому (Климова М. Н. Сказание Иеронима о Иуде предателе // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 345–347). Существует также множество фольклорных вариантов на разных языках (Там же. С. 347).

Согласно греч. легенде, И. И. происходил из колена Иудина из сел. Искарра (по названию к-рого И. И. получил прозвище). Его отца звали Ровель. Однажды ночью матери И. И. приснился сон, что она родит мальчика, к-рый станет погибелью для иудеев. В ту же ночь она зачала, и когда настало время, ребенок появился на свет. Желая избавиться от сына, женщина втайне от мужа положила его в корзину и бросила в море. Недалеко от Искары находился небольшой остров, где жили пастушеские племена. Они подобрали корзину, вскормили мальчика молоком животных и назвали его Иудой, думая, что он произошел от иудеев. Когда ребенок немного подрос, пастухи отвели его в Искарру, чтобы отдать жителям на воспитание. Отец И. И., не зная, что это его сын, взял к себе в дом мальчика, к-рый был очень красив. Жена Ровеля полюбила И. И., вскоре она родила др. сына и воспитывала детей вместе. Злой и сребролюбивый И. И. часто обижал брата и, охваченный завистью, убил его и бежал в Иерусалим. Там об И. И. узнал царь Ирод, к-рый назначил его распорядителем покупок и продаж на городском рынке. Спустя нек-рое время в Искарре случилось волнение, тогда отец И. И. с женой, взяв с собой имущество, пришел в Иерусалим и приобрел прекрасный дом с садом недалеко от дворца Ирода. Желая угодить царю, И. И. пробрался в сад Ровеля, чтобы украсть плоды, и убил своего отца. Ирод вынудил вдову Ровеля выйти замуж за И. И., и у них родились дети. Однажды на вопрос И. И., почему она плачет, женщина рассказала о том, как бросила в море 1-го сына, о смерти др. ребенка и мужа. И. И. признался ей, что он тот самый сын, которого она хотела утопить, и что он убил брата и отца. Раскаиваясь, И. И. пошел ко Христу, Который сделал его Своим учеником и поручил носить ящик с подаяниями на нужды апостолов. И. И., будучи сребролюбивым, воровал деньги и посылал их жене и детям.

Лат. вариант легенды несколько отличается от греч.: отец И. И. — Рувим, называвшийся также Симеоном, и мать — Цибория жили в Иерусалиме; на острове Скариот была найдена корзина с младенцем; И. И. подобрала и воспитала бездетная правительница острова, к-рая вскоре родила мальчика; И. И. узнал, что он приемный ребенок царицы, убил ее сына и бежал ко двору Понтия Пилата. Став управителем дома Пилата, И. И. выполнял его поручение и случайно умертвил своего отца, Рувима, после чего женился на матери. Далее текст лат. редакции совпадает с греч. вариантом.

В позднесредневеков. псевдоэпиграфическом «Евангелии от Варнавы» (см. *Варнавы Евангелие*; не ранее кон. XV в.), к-рое, вероятнее всего, происходит из среды испан. морисков (мавров, обращенных в христианство) и содержит заимствования как из христианской, так и из ислам. традиции, рассказывается о том, как на кресте был распят не Иисус, а И. И., по ошибке схваченный рим. воинами. Эта версия соотносится с ислам. представлением о том, что Иса (Иисус) на самом деле не подвергся распятию (Коран. Сура 4). Согласно «Евангелию от Варнавы», Бог по молитве Иисуса так преобразил внешность и голос И. И., что даже апостолы приняли его за своего Учителя; когда явились солдаты и схватили И. И., он безуспешно пытался переубедить воинов. Вместо Иисуса И. И. подвергся поруганию и осмеянию, допросу у Каиафы и был распят; на кресте он обратился к Богу как иудей, сетуя на то, что оставлен Богом, в то время как Иисус находится на свободе. Тело И. И., которого по-прежнему принимали за Христа, было снято с креста, оплакано и погребено (The Gospel of Barnabas. Oxf., 1907. P. 470–473, 478–481).

Образ И. И. в художественной литературе. Нестандартным и не соотносящимся ни со Свящ. Писанием, ни с известными апокрифами является повествование об И. И. в средневеков. балладе «Иуда» (XIII в.), вероятно старейшей записанной англ. балладе (Housman J. E. British Popular Ballads. L., 1952. P. 67–70). Согласно ей, Иисус послал И. И. купить мяса, чтобы накормить апостолов, и дал ему 30 сребреников. По дороге И. И. встречает свою сестру, к-рая обещает, что его побьют камнями за веру в «ложного пророка»,

т. е. Христа, но И. И. возражает ей. Затем сестра уговаривает И. И. прилечь отдохнуть и, пока тот спит, крадет у него 30 сребреников. Обнаружив пропажу, И. И. в отчаянии разбивает себе в кровь голову, так что евреи Иерусалима принимают его за безумца. Богатый иудей Пилат, как написано в балладе, спрашивает, продаст ли И. И. своего Учителя. И. И., не решаясь вернуться к Иисусу без денег и без еды, соглашается на предательство ради этой суммы. Когда апостолы усаживаются за трапезу, Иисус подходит к ним и говорит, что «был куплен и продан сегодня».

И. И. как аллегорическое олицетворение предательства встречается во мн. средневеков. лит. произведениях. Брунетто Латини, наставник Данте Алигьери, упоминает в «Сокровище», популярной в средние века аллегорико-дидактической энциклопедии на старофранц. языке, предательство И. И. и замещение его Матфием среди учеников Христа. В «Божественной комедии» Данте помещает И. И. в 9-й круг ада (круг предателей), где его вместе с 2 др. величайшими предателями, убийцами Юлия Цезаря Кассием и Брутом, вечно пожирает одна из 3 пастей Люцифера, а когти Люцифера раздирают спину И. И., т. о., он страдает сильнее других (*Данте*. Песнь 34. 55–63). В «Кентерберийских рассказах» Дж. Чосера И. И. упоминается как «вор», лжец, предатель и снедаемый алчностью человек.

С кон. XVIII в. намечается тенденция к своеобразной «реабилитации» И. И. в духе гностических представлений каинитов, *манихейства* и богомилов (см. ст. *Богомильство*) о нем как о верном ученике Иисуса, исполнившем свое предназначение. Наиболее отчетливо это учение было высказано в кн. «Подлинный мессия» (1829) Г. Эжже (Oegger), викария собора Нотр-Дам-де-Пари, и впоследствии нашло отражение в сочинениях А. Франса («Сад Эпикура», 1895), Х. Л. Борхеса («Три версии предательства Иуды», 1944) и М. Волошина (лекция «Пути Эроса», 1907). Нем. поэт Ф. Г. Клопшток в поэме «Мессиада» (1748–1773) объяснял предательство И. И. желанием последнего побудить Иисуса установить Свое Царство на земле; схожие трактовки присутствуют у англ. писателя Т. де Куинси («Иуда Искариот», 1853), у И. В. Гёте, Р. Вагнера. В XIX — нач. XXI в. появляется

множество художественных произведений, авторы к-рых также стремятся в той или иной степени представить фигуру И. И. в нетрадиц. ключе: как иудея-патриота, как любимого ученика Христа, предающего Наставника с Его согласия, и т. п.: «Иуда: История одного страдания» Т. Гедберга (1886), «Христос и Иуда» Н. Рунеберга (1904), «Иуда» С. Меласа (1934), «Последнее искушение Христа» Н. Казандакиса (1951), «Се — Человек» М. Муркока (1969), «Евангелие от Иуды» Г. Панааса (1973), «Евангелие от Пилата» Э. Э. Шмитта (2004), «Меня звали Иуда» К. К. Стета (2006) и др.

Осмыслению предательства И. И. посвящен ряд работ рус. церковных писателей кон. XIX — 1-й трети XX в.: «Иуда Предатель» М. Д. Муретова (1905–1908), одноименная книга прот. П. Алфеева (1915), «Иуда Искариот — апостол-предатель» прот. С. Булгакова (1931), в к-рой автор пересматривает традиц. представление об И. И. в сторону его «реабилитации», эссе «Иуда» свящ. А. Жураковского (1923). В рус. художественной лит-ре XIX в. господствовал традиционный отрицательный образ И. И. — как в поэзии (стихотворения «Предательство Иуды» Г. Э. Губера и «Иуда» С. Я. Надсона; поэма «Иуда Искариот» П. Попова. 1890), так и в прозе («Христова ночь» М. Е. Салтыкова-Щедрина. 1886). С нач. XX в. его вытесняет проникшее через переводы западной лит-ры стремление к психологическому анализу поведения И. И. и его «реабилитации» (драма в стихах «Искариот» Н. И. Голованова, 1905; стихотворение «Иуде» А. С. Рославлева, 1907; повесть «Иуда Искариот» Л. Н. Андреева, 1907; поэма «Иуда-предатель» (1903) и пьеса «Трагедия об Иуде, принце Искариотском» (1919) А. М. Ремизова). Эта тенденция оправдания предательства, хотя и вызывала резкие протесты (см., напр., ст. «О современности» М. Горького, 1912), продолжает существовать (рассказ Ю. М. Нагибина «Любимый ученик», 1991). Кроме того, вслед за М. А. Булгаковым («Мастер и Маргарита», 1929–1940) писатели советского и постсоветского времени нередко помещают И. И. в рамки фантастического повествования («Трижды величайший, или Повествование о бывшем из бывшего» Н. С. Евдокимова, 1984; «Отягощенные злом, или Сорок лет спу-

ствя» А. Н. и Б. Н. Стругацких, 1988; «Евангелие от Аффания» К. Еськова, 1996).

И. И. в фольклоре различных европейских народов является воплощением предательства, алчности и лицемерия; с И. И. связан широкий круг образов («поцелуй Иуды», «тридцать сребреников», «Иудин цвет (волос)», «Иудино дерево»). Греч. фольклор развивал мотивы раннехрист. апокрифов о мучащей И. И. жажде, о его кровосмесительном браке и об отцеубийстве. К Оригену восходит представление о том, что И. И. совершил самоубийство, чтобы оказаться в аду прежде того, как Христос восстанет из мертвых, чтобы получить прощение в момент Воскресения вместе с другими находящимися там (PG. 13. Col. 1766–1767).

В рус. фольклорной традиции И. И. в качестве олицетворения предательства, коварства упоминается в целом ряде поговорок (см.: *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорус. языка. М., 1998. Т. 2. Стб. 164). В средние века сложилось представление о том, что И. И. якобы имел волосы рыжего цвета (возможно, по аналогии с Каином, которого также считали рыжеволосым), особенно распространенное в Испании и Англии. Оно встречается еще в англ. балладе «Иуда» XIII в., а в раннее Новое время находит отражение в творчестве Шекспира («Как вам это понравится», III 4. 7–8; там же присутствует упоминание «Иудина поцелуя» — III 4. 9), также в «Испанской трагедии» Т. Кида (*Kyd T.* The Spanish Tragedy / Ed. D. Bevington. Manchester, 1996. P. 140), у Дж. Марстона (*Marston J.* The Insatiate Countess / Ed. G. Melchiori. Manchester, 1984. P. 98).

«Иудиным деревом» в европ. странах могли называться различные растения: так, в англ. традиции считалось, что И. И. повесился на бузине (см., напр., у Шекспира — «Бесплодные усилия любви», V 2. 595–606). Именно бузина упоминается в «Путешествиях сэра Джона Мандвилля» (XIV в.) как якобы сохранившееся в Св. земле дерево, на котором повесился И. И. (*The Voyages and Travels of Sir John Maundeville*. N. Y., 1898. P. 55). Однако развитие научных представлений в раннее Новое время не позволяло отождествлять бузину с деревом Иуды, поскольку бузина не могла расти в Па-

лестине. Поэтому уже в «Травнике» Дж. Джерарда (*Gerard H.* The Herbal or General Histoire of Plantes / Ed. T. Johnson. L., 1633. P. 1428) опровергается представление о бузине как об «Иудином дереве» (*Arbor Juda*) — теперь с ним отождествляется кустарник церцис европейский (*Cercis siliquastrum*; растет в Средиземноморье) или багряник, к-рый начинает цвести в марте розовыми цветами. Представление о том, что на этом дереве повесился И. И., зародилось во Франции. Возможно, первоначально французы называли церцис «деревом из Иудеи» (*Arbre de Judée*).

В различных странах с именем И. И. связывают разные деревья. В Греции в разных регионах существуют местные поверья об «Иудином дереве». Так, на Лefкаде и во Фракии считали, что И. И. удавился на смоковнице. Это представление восходит к древней традиции, зафиксированной паломниками в Св. землю VI–VII вв. (*Anton. Placent (ps.)* Itinerarium. 17 // CCSL. 175. P. 138; *Adamn.* De locis sanctis. I 17 // CCSL. 175. P. 197). На Крите «Иудиным деревом» называли анагирис зловонный (*Anagyris foetida*), на Наксосе — фасоль (*Phaseolus vulgaris*). Вост. славяне считали, что И. И. повесился на осине («осина проклятое дерево, на нем Иуда удавился, и с тех пор на нем лист дрожит» — *Даль В. И.* Толковый словарь живого великорус. языка. М., 1998. Т. 2. Стб. 1803–1804), в Польше — на бузине или рябине, в Померании — на витексе обыкновенном (*Vitex agnus-castus*).

В ряде правосл. и католич. стран сохранился обряд сжигания И. И. в дни Страстной седмицы (в четверг или в пятницу), на Пасху или в Светлый понедельник. Чучело И. И. сжигают в Греции, на Кипре, в Испании и Португалии (откуда эта традиция попала в страны Лат. Америки и на Филиппины), в Чехии, Словакии, Польше, Вост. Словении. В Англии обычай был распространен лишь локально и запрещен в нач. XX в.

Ист.: *The Gospel of Barnabas* / Ed., transl. L. Ragg, L. M. Ragg. Oxf., 1907; *Istrin V.* Die griechische Version der Judas Legende // ASPH. 1898. Bd. 20. S. 605–619.

Лит.: *Соловьев С. В.* Историко-лит. этюды. X., 1895. Вып. 1: К легендам об Иуде Предателе; *Истрин В. М.* Отчет командированного за границу приват-доцента Моск. ун-та... за 2-ю пол. 1894 г. // ЖМНП. 1896. Ч. 308. № 11. С. 1–41; *Πολίτης Ν. Γ.* Μελέται περί του βίου και της γλώσσης του ελληνικού λαου. Παραδόσεις. Αθήναι, 1904. Т. 1. Σ. 103–105; Т. 2. Σ. 787–790;

Baum P. F. The Mediaeval Legend of Judas Iscariot // Publications of the Modern Language Association of America. Baltimore, 1916. Vol. 31. P. 481–632; *Büchner A.* Judas Iscariot in der deutschen Dichtung. Freiburg i. Br., 1920; *Taylor A.* The Burning of Judas // Washington University Studies. 1923. Т. 11. P. 159–186; *Μέγας Γ. Α.* Ο Ιούδας εις τας παραδόσεις του λαου // Επετηρίς του λαογραφικού Αρχείου. Αθήναι, 1941/1942. Т. 3/4. Σ. 3–32; *Οικονομιδης Δ. Β.* Ιούδας ο Ισκαριώτης; Λαογραφία // ΟНЕ. 1965. Т. 6. Ст. 937–941; *Аверинцев С. С.* Иуда Искариот // Мифы народов мира. М., 1991. Т. 1. С. 580–581; *Dieckmann B.* Judas als Sündenbock. Münch., 1991; *Besserman J.* Judas Iscariot // A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature. Grand Rapids (Mich.), 1992. P. 418–420; *Paillard J.* Brûder Judas. Örebro, 1995; *Iacopo da Varazze.* Legenda Aurea / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998. Vol. 2; *Белова О. В.* Иуда // Слав. древности. М., 1999. Т. 2. С. 429–431; *Shaheen N.* Biblical References in Shakespeare's Plays. Newark (Delaware), 1999. P. 225–226; *Paffenroth K.* Judas: Images of the Lost Disciple. Louisville, 2001; *Gulevich T.* Encyclopedia of Easter, Carnival, and Lent. Detroit, 2002. P. 328–331; *Aubert R.* Judas Iscariote // DHGE. Т. 28. Col. 415–416.

Ф. М. Панфилов, С. А. Моисеева,

О. В. Л.

Иконография. Вероятно, самые ранние изображения И. И. появились на саркофагах IV в. в сцене «Поцелуй Иуды». Изображения повесившегося И. И. тоже существовали в раннем христ. искусстве, напр. на пластинке из слоновой кости с «Распятием» и повесившимся И. И., по-видимому созданной в Риме ок. 420–430 гг. (Британский музей, Лондон). Композиции «Поцелуй Иуды» и «Тайная вечеря» представлены на мозаиках нефа ц. Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне (ок. 520). На миниатюрах в Россанском кодексе VI в. (Архиепископский музей в Россано) И. И. изображен трижды: в сцене «Тайная вечеря» (Fol. 3) возлежащим среди др. апостолов вокруг С-образного стола и протянувшим руку с хлебом к чаше; возвращающим деньги первосвященнику и повесившимся (обе сцены — Fol. 6). В Евангелии Раввулы (*Laurent. Plut.* I.56, 586 г.) по сторонам таблицы канонов (Fol. 12) изображены сцена «Поцелуй Иуды» и повесившийся И. И. Т. о., уже в ранневизант. искусстве появились основные сцены с И. И., которые затем, в средне- и поздневизант. периоды, вошли в Страстную цикл.

Композиция «Тайная вечеря» имеет 2 иконографических извода: на одном И. И. изображен с поднятой рукой (жест речи) (на миниатюре из Хлудовской Псалтири — ГИМ. Хлуд. № 149д. Л. 40 об., ок. сер. IX в.), на другом И. И. погружает хлеб в чашу (в Россанском кодексе; Четвероевангелии — Paris. gr. 74. Fol. 95, 156, 1057–1059 гг., и др.). Первый извод характерен в особенности для каппадокийских памятников X в.: Кылычлар-килисе, Старой (1-я четв. X в.) и Новой (50-е гг. X в.) Токалы-килисе. Второй получил особенно широкое

распространение в XI в. (фрески крипты мон-ря Осиев-Лукас, Греция (30–40-е гг. XI в.), и фрески на хорах собора Св. Софии Киевской (40-е гг. XI в.); росписи Каранлык-килисе и Эльмалы-килисе в Каппадокии (сер.— 3-я четв. XI в.) в целом следуют этой иконографии, но на них у И. И. в руке, к-рую он протягивает к чаше, нет хлеба). Не совсем обычно изображение И. И. на миниатюре из Трапезундского Евангелия (РНБ. Греч. № 21 и 21А, 3-я четв. X в.): И. И. сопровождает свой возглас жестом поднятой правой руки, а левую подносит ко рту. В зап. памятниках, как, напр., на миниатюре из Штутгартской Псалтири (Stuttg. Fol. 23, 20–30-е гг. IX в.), Иисус Христос изображен подающим И. И. хлеб.

В сцене «Тайная вечеря» в палеологовский период часто встречается противопоставление И. И. и ап. Иоанна Богослова. Их фигуры могут располагаться по одну (фрески экзонартекса мон-ря Ватопед на Афоне, 1312; ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, ок. 1320; ц. св. Никиты близ Скопье, до 1316) или по разные стороны фигуры Христа (фрески ц. Успения Богородицы в Протате на Афоне, ок. 1300), а также по диагонали — напротив друг друга (фрески церквей Богородицы Перивлепты в Охриде, 1294/1295; Богородицы Левишки в Призрене, 1310–1313; вчм. Георгия в Старо-Нагоричино, 1317–1318; Богородицы в мон-ре Хиландар на Афоне, 1318–1320; св. Николая Орфаноса в Фессалонике, ок. 1320).

Вместо изображения И. И., возвращающего 30 сребреников, известного в памятниках ранневизант. периода, в средневизант. эпоху нередко воспроизводилась сцена, где И. И. получает кошелек с деньгами (напр., на миниатюрах из Хлудовской (Л. 40 об.) и Бристольской (Lond. Brit. Lib. Add. 40731. Fol. 57v, 68; ок. 1000) Псалтирей) либо держит кошелек (на миниатюре из Хлудовской Псалтири — Л. 32 об.). В памятниках палеологовского периода сцена получения И. И. сребреников может включать изображение первосвященников, сидящих за столом, на котором разложены монеты (напр., фреска ц. вчм. Георгия мон-ря в Старо-Нагоричино). В этот период встречается также сцена возвращения И. И. сребреников (напр., фреска пещерной ц. Богородицы в Иванове, Болгария, 50-е гг. XIV в.).

В сцене «Поцелуй Иуды» расположение фигур Иисуса Христа и И. И. построено на их противопоставлении, как на миниатюре из Четвероевангелия (Roma. Palat. 5. Fol. 92, кон. XI — нач. XII в.), И. И. нередко представлен в профиль — так в средневек. искусстве обычно изображали лиц отрицательных или второстепенных.

В Псалтирях с иллюстрациями на полях — Хлудовской, Бристольской и Гамильтона (Berolin. SB. 78F9, ок. 1300) —

среди миниатюр к Пс 108 можно видеть также сцену «Иуда, наущаемый диаволом». В сцене повешения И. И. в Хлудовской Псалтири (Л. 113) диавол держит веревку, привязанную к ветке дерева.

С кон. XIII в. в располагающейся в алтаре композиции «Причастие апостолов» И. И. изображают вместе с причащающимися апостолами (первым в одной из групп), он получает из рук Иисуса Христа хлеб. Как и др. апостолы, принимающие Тело Христово, И. И. изображен с нимбом, но его нимб темного цвета (напр., фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Вел. Новгорода, 1363, или ц. вчм. Феодора Стратилата на Ручью, 1378). В ц. Спаса на Ильине ул. в Вел. Новгороде (1378) И. И. представлен сжимающим обеими руками мошну со сребрениками слева от Иисуса Христа, за апостолами Павлом и Матфеем.

Лит.: Соловьев С. В. Историко-литературные этюды. X, 1895. Вып. 1: К легендам об Иуде Предателе; *Вздорнов Г. И.* Фрески Феофана Грека в ц. Спаса Преображения в Новгороде. М., 1976. С. 93; *он же.* Волотово: Фрески ц. Успения на Волотовом поле близ Новгорода. М., 1989. С. 47. Ил. 73; *Щепкина М. В.* Миниатюры Хлудовской псалтири: Греч. иллюстр. кодекс IX в. М., 1977; *Dufrenne S.* Tableaux synoptiques de 15 psautiers medievux a illustrations integrals issues du texte. P., 1978; *Tourta A. G.* The Judas Cycle?: Byzantine Examples and Post Byzantine Survivals // *Byzantinische Malerei: Bildprogramme, Ikonographie, Stil / Hrsg. G. Koch.* Wiesbaden, 2000. S. 321–336; *Παλατινὴ τοῦ Χ. Ν Προδούσια τοῦ Ιουδα. Παρατηρήσεις στὴν μεταεικονομαχικὴ εἰκονογραφία τῆς παράστασης // Βυζαντινὰ Θεσσαλονίκη.* 2002/2003. Τ. 23. Σ. 233–260; *Picturing the Bible: The Earliest Christian Art: Exhibition cat. / Ed. J. Spier.* New Haven; Fort Worth, 2007. P. 229–232; *Захарова А. В.* Варианты иконографии Тайной вечери в живописи средневизант. периода // *Византия в контексте мировой культуры: Мат-лы конф. памяти А. В. Банк (1906–1984).* СПб., 2010. С. 97–108. (Тр. ГЭ; 51); *Zarras N.* The Passion Cycle in Staro Nagoricino // *JOB.* 2010. Bd. 60. S. 181–213.

И. А. Орещкая

ИУДА МАККАВЕЙ — см. ст. *Маккавеи.*

ИУДАИЗМ РАВВИНИСТИЧЕСКИЙ, монотеистическая религия, в основании к-рой — откровение, полученное прор. Моисеем на горе Синай, не только записанное в Свящ. Писании, но и передававшееся устно — т. н. письменная и устная Тора. Хотя последователи И. р. исповедуют непрерывность традиции от времени прор. Моисея до наст. времени, с религиозно-этической т. зр. И. р. по ряду критериев отличается от ветхозаветной религии древнего Израиля. Кроме того, И. р. не является единым течением, но разделен на неск. направлений, учение и практи-

ка к-рых существенно различаются (в наст. время это ортодоксальное, консервативное, реформистское и проч.). Ввиду отсутствия в И. р. общепризнанной иерархической структуры трудно определить, какие практики и учения являются нормативными, а какие — маргинальными. Поскольку на протяжении всей истории И. р. был преимущественно религией евр. народа, исследователи часто подчеркивают, что термин «религия» не отражает мн. аспектов иудаизма, теснейшим образом связанного с политикой, социальной жизнью, культурой и бытом евреев.

Наименование. Происхождение названий «иудаизм», «иудеи» и «иудейство» остается предметом научных дискуссий: относились ли они изначально к религии или к этнотерриториальной общности, как соотносятся с именем «Израиль», различались ли самоназвания в пределах Св. земли и в диаспоре (*Miller.* 2010).

Согласно Иосифу Флавию, наименование «иудеи» появилось после возвращения народа из вавилонского плена. Оно происходит от имени «колена Иуды», которое вернулось первым и дало название всей территории, к-рую заняли евреи (*Ios. Flav. Antiq. XI 5. 7 (173)*). В «Иудейских древностях» при изложении истории допленного периода выражение «израильяне» Иосиф Флавий использует 186 раз, а «иудеи» — только 65 раз, для послепленного же периода — только второе, оно встречается 582 раза.

По мнению К. Г. Куна, наименование «иудеи» имело как этногеографическую, так и религ. составляющую. Самоназванием народа было «Израиль» (что отражено в молитвах), выражение же «иудеи» имело хождение как самоназвание только в диаспоре (что видно на примере произведений Филона Александрийского), и в основном его использовали представители др. народов, а не сами евреи (*Kuhn.* 1938). Во 2-й пол. XX в. теория Куна подверглась критике. Так, П. Томсон полагал, что название «Израиль» предназначалось для внутреннего использования (поскольку только это имя встречается в кумран. свитках и в подавляющем большинстве раввинистических текстов), тогда как выражение «иудеи» использовалось не только внешними наблюдателями, но и самими евреями, когда речь шла о месте евреев среди др. народов (*Tomson.* 1986). По

мнению Д. Гудблатта, различие в терминологии связано с языком: греко-и арамеоязычные евреи (в т. ч. хасмонейские правители) говорили о себе как об «иудеях», но в текстах, написанных на евр. языке или цитирующих евр. тексты, в тех же контекстах обычно фигурирует имя «Израиль» (*Goodblatt*. 1998).

Однако обе альтернативные теории плохо объясняют словоупотребление в Маккавейских книгах и ряде др. источников периода Второго храма. В. Грундманн попытался доказать, что наименование «иудеи» было строго этно-географическим понятием и указывало на тех евреев, к-рые жили в Иерусалиме или были выходцами из этого города и его окрестностей, и только после восстания *Бар-Кохбы* наименование «иудеи» стало чисто религиозным (*Grundmann*. 1940; ср.: *Lowe*. 1976). Против этой теории говорит то, что названия мн. античных народов изначально использовались в двояком смысле, они указывали как на географическое происхождение, так и на религиозные воззрения и практики (напр., египтяне, греки, персы и проч.).

Нек-рые исследователи предлагали рассматривать данную проблему через призму античных представлений о социально-политических, этнических и религиозных общностях. Поскольку наименование «иудеи» (и смежные с ним) появилось в эллинистическую эпоху, оно могло быть связано с распространением на Востоке греч. представлений о гражданской общине (полисе). Изначально «иудеями» именовались жители Иерусалима и его окрестностей, поклонявшиеся Единому Богу в Иерусалимском храме. Однако в период правления династии Хасмонеев в эту общину были включены на правах союзников соседние общины иудеев, итуреев и галилеян (*Cohen S. J. D.* 1999), подобно тому как римляне постепенно инкорпорировали соседние племена и народы, дав им права гражданства и свое имя. Следует также учитывать, что этническое самознание всегда действует на разных уровнях — локальном и более общем: название «иудеи» могло выступать как более общее, но оно не отменяло локальной самоидентификации, напр., галилеян и проч. (*Freyne*. 2001).

Общий термин для наименования религии иудеев — *ioudaismos* (иудей-

ство) — возник в грекоязычной среде в I в. до Р. Х. (2 Макк 2. 22 (в греч. тексте — 2. 21); 8. 1; 14. 38). В христ. источниках впервые фиксируется в Гал 1. 13–14. Евр. аналог (*yahādūt*) встречается крайне редко, преимущественно в средневек. лит-ре (напр., в толковании Ибн Эзры на Втор 21. 13).

Последователи И. р. изначально предпочитали называть свою религию «Тора» («наставление», «учение», подразумевающее и практическое исполнение, отсюда перевод — «закон»).

Определение «раввинистический» в И. р. связано с тем, что ключевую роль в формировании корпуса вероучительных текстов и религ. законодательства играли раввины. Титул «раввин» происходит от евр. *rab*, к-рое в библейских книгах значит «большой, великий», но уже в Мишне употребляется в значении «господин» как противоположность рабу (Мишна. Сукка. 2. 9). В качестве обращения выражение «равви» (букв. — «мой господин» или как звательный падеж «о, учитель») впервые встречается в Евангелиях (Мф 26. 25, 49; и др.; в Мф 23. 7 переведено как «учитель»). В раннераввинистической лит-ре оно начинает употребляться в качестве почетного титула: «У кого есть ученики и ученики учеников, того называют «рабби»; если его ученики знамениты, его называют «раббан»; а если знамениты те и другие, то его называют по имени» (Тосефта. Эдуйот. 3. 4). В Вавилонском Талмуде «рабби» употребляется только по отношению к палестинским учителям, поскольку они получали титул через формальное избрание (смиха), тогда как вавилонские именовались «рав».

В средние века слово *rabbanim* (раввины) стало обозначать поколения наиболее авторитетных учителей, хранивших истинную традицию. В нек-рых регионах делались попытки, чаще всего под влиянием местной гос. власти, к-рой удобнее было иметь дело с офиц. представителями, превратить раввинат в институт (что подразумевало выдачу дипломов, выплату жалования, наделение судебными полномочиями и проч.). Однако мн. авторитетные раввины выступали против этого, поскольку совершать избрание (смиху) могло только Великое собрание, которое уже не существовало. В идеале раввин — это ученый-мудрец, к-рый дает толкование закона

не от имени институции, а на основе хранимого им предания. В совр. словоупотреблении выражение «рабби» не означает рода занятий или служения в общине и используется как почтительное обращение «господин» к любому члену иудейской общины. При этом лидеры общин именовались *hā-rab*. Древних раввинов принято именовать *hākāmim* (мудрецы).

Близким к И. р. являются термины «талмудический иудаизм» и «синагогальный иудаизм», но они менее удобны, поскольку составление Талмуда началось значительно позже появления первых учителей-раввинов, а синагоги, наоборот, появились раньше и изначально не были прямо связаны с И. р.

Истоки и ранняя история. Изучать происхождение И. р. крайне трудно, т. к. раннераввинистическая лит-ра практически не дает точной хронологии описываемых событий. Поскольку жанр биографии, несмотря на обилие имен и подробности жизни первых раввинов, не получил развития в раннераввинистической лит-ре, отличить легендарные данные от исторических почти невозможно.

Раввины представляют истоки своей традиции следующим образом: «Моисей получил Тору с горы Синай и передал ее Иисусу [Навину], Иисус передал ее старейшинам, старейшины — пророкам, а пророки — мужам Великого собрания» (Мишна. Авот. 1. 1). Это представление является частью религ. веры, подтвердить его историческими данными невозможно. Тем более что в др. трактатах цепочка преемственности предания может описываться иначе, с учетом значимости ветхозаветного священства: Моисей научил Аарона, затем по очереди его сыновей, старейшин и весь народ, после же его смерти так же стал учить Аарон, потом его сыновья, потом старейшины (Вавилонский Талмуд. Эрувин. 54b).

Научные представления об истоках И. р. на протяжении последнего столетия менялись радикальным образом. Если еще в нач. XX в. господствующим было мнение о том, что И. р. является прямым продолжением ветхозаветной религии, последней стадией ее существования, которая характеризуется упадком и вырождением основных институтов и религиозной практики (нем. *Spätjudentum*, англ. *Late/Later Judaism*).

Упадок проявлялся прежде всего в том, что религия книжников, начиная со времен Ездры, стала заглушать голос ветхозаветных пророков. При этом И. р. представлял довольно статичной и неразвивающейся религией: с т. зр. ученых XIX — нач. XX в., религ. жизнь иудеев, напр., в III в. до Р. Х. отличалась от жизни в VI в. по Р. Х. только отсутствием храма, все же остальные институты (синагога, религ. школы и т. д.) функционировали точно так же. На этом основании сведения, почерпнутые из Талмуда, легко проецировались на более раннюю эпоху.

Однако открытие рукописей из Каирской генизы, изучение ветхозаветных апокрифов и псевдоэпиграфов, массовые раскопки на территории Палестины и в др. местах поселений евреев заставили ученых пересмотреть свои взгляды и признать существование в период Второго храма иных форм иудаизма, отличных от И. р. Появление этих альтернативных течений связывалось с влиянием эллинизма, которое, как считалось, было особенно сильным в диаспоре. Отсюда возникло противопоставление «эллинизированного» иудаизма диаспоры «нормативному» (чистому) иудаизму Палестины. При этом И. р. по-прежнему считался прямым продолжением «нормативного» иудаизма, а раввинистическая лит-ра в свою очередь служила источником для реконструкции представлений и религ. практики евреев периода Второго храма (Moore. 1927–1930) и фоном для изучения НЗ (Billerbeck. Kommentar).

Отказ от такого подхода происходил во 2-й пол. XX в. Важную роль в этом сыграли находки новых памятников — гностической 6-ки в Наг-Хаммади и кумран. свитков. В работах Э. Бикермана, Г. Шолема, М. Смита, Д. Флуссера и др. было показано, что влияние эллинизма на иудейскую религию было более глубоким и разносторонним, а И. р. на первых этапах существования не был таким «нормативным», каким казался раньше. Тезис Э. Гудинафа об отсутствии в период Второго храма и в первые века христианства к.-л. четко оформленной иудейской ортодоксии (Goodenough. 1953–1968) был развит в работах Дж. Ньюзнера (Neusner. 1965–1970; Idem. 1971), доказывавшего, что ранний иудаизм был принципиально плюралистичен

и многообразен (поэтому, по его мнению, следует говорить об «иудаизмах»), а раввинистические свидетельства периода становления И. р. являются поздними легендами.

Окончательный отказ от гипотезы о 2 иудаизмах — консервативном иудаизме Палестины и открытом для влияний извне «эллинистическом иудаизме» диаспоры — произошел после выхода работы М. Хенгеля (Hengel. 1973), показавшего, что все течения иудаизма периода Второго храма были течениями «эллинистического иудаизма». В связи с этим в историографии термин «поздний иудаизм» был заменен термином «ранний иудаизм» (нем. Frühjudentum, англ. Early Judaism), чтобы подчеркнуть, что разнообразие в вероучении и религ. практике евреев в период Второго храма было связано не с упадком прежней формы религии, а со становлением новых форм, одной из к-рых наряду с религией самаритян, гностицизмом, мандеизмом, христианством и др. стал И. р.

Тем не менее дискуссия о существовании в период Второго храма общей для всех иудеев религии, позволявшей им говорить о себе как о едином народе, и о том, в какой мере И. р. является преемником этой религии, продолжилась. Э. Сандерс разработал концепцию «общего для всех» (обыкновенного) иудаизма (Common Judaism) (Sanders. 1977; Idem. 1992), основными положениями к-рого были вера в Единого Бога и непрестанное служение Ему, соблюдение субботы, обрезание, законы чистоты и почитание Иерусалимского храма (ожидание прихода Мессии вопреки распространенному мнению не было всеобщим; те группы, которые имели подобные эсхатологические ожидания, представляли себе Мессию (мессий) по-разному).

Совр. историография находится между 2 полюсами. С одной стороны, принимается тезис о том, что И. р. своими корнями уходит в период Второго храма и сохраняет многое из того, что существовало в ту эпоху, с другой — признается, что ключевыми для кристаллизации И. р. стали IV–VI вв., когда раввинистическое движение как одно из течений в рамках иудаизма Второго храма превратилось в форму религии, принятую большинством иудеев (The Cambridge History of Judaism. 2006).

Период Второго храма (539 г. до Р. Х. — 70 г. по Р. Х.). На протяжении большей части этого периода евреи находились под властью тех или иных языческих правителей: сначала пров. Иудея была инкорпорирована в структуры Персидской державы Ахеменидов (539–332), затем находилась под властью эллинистических царей, егип. Птолемеев и сир. Селевкидов (332–142), а после небольшого периода политической автономии во время правления династии Хасмонеев (141–63) перешла под власть римлян (с 63 г. до Р. Х.).

Отсутствие у евреев своего царя, к-рый прежде играл важную роль в храмовом культе, привело к тому, что религ. лидеры (первосвященники) взяли на себя часть политических полномочий, представляя интересы иудейских общин перед властями. В источниках встречаются упоминания о том, что на протяжении всего периода Второго храма при первосвященнике действовал некий совет старейшин (Jos. Flav. Antiq. XII 3. 3 (142)), к-рый именовался в греч. источниках герусией или синедрином (отсюда евр. *sanhedrin* — собрание). Но о его полномочиях и составе точных сведений нет. В 57–55 гг. до Р. Х., при римлянах, территория Палестины была разделена на 5 округов с «синедрионами» во главе (Ibid. XIV 5. 4 (91); Idem. De bell. 18. 5 (170)), обладавшими в т. ч. судебными полномочиями в решении вопросов, касавшихся религ. жизни евреев. Видимо, об этих судах (Иерусалимском и местных) есть сведения в раввинистических источниках (Тосефта. Санхедрин. 7. 1). Верховный синедрион в Иерусалиме (Великое собрание) играл ключевую роль в решении религ. вопросов: «...из Великого собрания Тора расходилась по всему Израилю» (Мишна. Санхедрин. 11. 2).

До разрушения в 70 г. Иерусалимский храм был в центре внимания всех иудейских общин и всех без исключения религ. течений того времени. Правда, авторитет храмового священства был подорван связями храмовой верхушки с языческими правителями и увлечением эллинистической культурой. События периода Маккавейских войн привели к появлению альтернативных культурных центров (в частности, в Леонтополе в Египте (недалеко от Мемфиса)).

Важным признаком принадлежности к иудейской религии оставалось

обрезание (хотя к концу этого периода некие ставили под сомнение обязательность этого обряда — *Ios. Flav. Antiq. XX 2. 3–4 (41–43)*; *Philo. De migr. Abr. 89–93*), к-рое являлось знаком Завета с Богом и указывало на богоизбранность потомков Авраама, Исаака и Иакова. Только пребывание в Завете с Богом давало право на обладание землей обетованной (Лев 26; Втор 32), а потому обрезание имело для евреев и политическое значение.

Сложнее дело обстояло с законами о чистоте, поскольку практика их соблюдения не была унифицирована и служила предметом жарких споров в период Второго храма. Расхождения в понимании заповедей о культовой чистоте ярче всего обозначились с появлением общины, документы которой были обнаружены среди кумран. свитков.

Одним из следствий вавилонского пленения стало расселение иудеев в Передней Азии и Египте, а в эллинистическую эпоху — и по всему Средиземноморью, что привело к появлению диаспоры (рассеяния). Хотя вплоть до разрушения в 70 г. Иерусалимский храм оставался центром притяжения иудейской религии, а иерусалимское священство определяло магистральное направление развития, вероятно, в сер. III в. до Р. Х. появилась новая институция — синагога (*bēt kanesei*, букв. — «дом собрания»), к-рая постепенно стала определять жизнь иудейских общин на местах. Происхождение синагоги и ее ранняя история вызывают дискуссии среди исследователей. Ни поздние библейские книги, вошедшие в состав Септуагинты, ни ранние апокрифы (напр., кн. Юбилеев) ничего не сообщают о синагогах: и прор. Даниил, и благочестивый иудей Товия в Книге Товита ни разу не посещают синагогу, но молятся дома (не имея возможности молиться в Иерусалимском храме). Маккавейские книги, описывая гонения на иудеев, ни разу не сообщают об осквернении синагог. Однако в надписях начиная с III в. до Р. Х. довольно часто в иудейском контексте упоминаются *προσευχή* (молельни, дома молитвы). В I в. по Р. Х. книги НЗ и Иосиф Флавий сообщают о существовании множества синагог в разных местностях (полный свод источников см.: *Runesson, Binder, Olsson. 2008*; сведения из Талмуда о том, что в Иерусалиме было 480

(Иерусалимский Талмуд. Мегилла. 3. 1 (73d)) или 394 синагоги (Вавилонский Талмуд. Кетубот. 105a), скорее всего основаны не на исторических данных, а на гематрии). В надписи Феодота, происходящей из Иерусалима и датируемой I в., говорится о синагоге как о месте изучения Писания и приема паломников. Прежде широко было распространено мнение о том, что синагоги заменили иудеям диаспоры храм, в к-рый они могли попасть только во время редких паломничеств на праздники. Однако ни лит. свидетельства, ни внутреннее устройство ранних синагог эту гипотезу не подтверждают. Некоторые ученые полагают, что синагоги изначально понимались не как здания, а как общины (по типу греко-рим. объединений — коллегий), к-рые могли собираться в помещениях, предназначенных для иных целей, из-за чего ранние здания синагог трудно идентифицировать (*Кее. 1995*). По мнению Л. Ливайна, первые синагоги воспроизводили модель эллинистических публичных мест для собрания (*βουλευτήριον* или *ἐκκλησιαστήριον*). Отсюда происходит различие в их статусе и функциях в диаспоре и в Палестине. Там, где евреи жили в языческом окружении и не имели возможности собираться на городской площади или у ворот, как это было принято в античном мире, здания синагог становились центрами религ. жизни (*Levine. 2000*). Ранние раввинистические источники упоминают череды (маамдот) благочестивых мирян, соответствовавшие 24 чередам священников, по очереди служивших в Иерусалимском храме. Согласно Мишне Таанит 4. 2–3 (ср.: Тосефта Таанит. 4. 2–3), когда приходило время их череды служить, то, не имея возможности со священниками идти в храм, они собирались вместе в своих городах, постились 4 дня — с понедельника по четверг, читали Писание и молились. Если даже эти сведения не являются исторически достоверными (Иосиф Флавий не упом. об этом), они показывают, в каком направлении эволюционировали синагоги, ставшие по крайней мере к IV в. местами для совершения *иудейского богослужения*.

Длительное существование под властью язычников и широкое распространение иудейских общин в античном мире ставили перед евреями вопрос об универсальности

иудейской религии и о возможности принятия иудаизма язычниками. Хотя возможность обращения язычников обсуждалась, примеров прозелитизма из дохрист. эпохи немного (*Ios. Flav. Antiq. XX 2. 3–5 (41–53)*). В то же время источники говорят о появлении групп «богобоязненных» из числа язычников, принявших веру в Единого Бога (поскольку тот же термин использовался в отношении благочестивых иудеев, в источниках не всегда можно отличить одних от других). Несмотря на это, в И. р. возобладала тенденция к этнической замкнутости, хотя обряды и условия принятия язычников были детально проработаны раввинами во II в. по Р. Х.

Всеми иудеями в период Второго храма признавался безусловный авторитет письменного текста Пятикнижия (Торы) (в т. ч. у самаритян). Уже в III в. до Р. Х. становится заметным процесс канонизации и фиксации текста Свящ. Писания (1-е несомненное свидетельство — восхваление отцов в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова (Сир 44–50), в к-ром упоминаются среди прочих 12 пророков (Сир 49. 12), что указывает на существование сборника 12 малых пророков). К кон. II в. до Р. Х. формируется представление о 3-частном каноне Свящ. Писания (Закон, Пророки и др. писания). Однако границы канона не были четко определены. Кумран. рукописи свидетельствуют не только о значительном количестве разночтений (напр., для Книги прор. Исаии), но и о существовании неск. редакций одной и той же книги (1–2-я книги Царств, Книга прор. Иеремии, Книга Иова). Тем не менее мн. рукописи I в. до Р. Х. относятся к тому типу, который признан каноническим в И. р. (т. н. протомасоретские рукописи). Наряду с текстами на евр. и араб. языках широкое распространение (не только в диаспоре, но и в Святой земле) получают греч. переводы Свящ. Писания. Помимо библейских текстов на греч. языке было написано множество иудейских сочинений (экзегетических, историографических, философских, поэтических).

Влияние эллинистической культуры проявилось не только в архитектуре, социально-политических институциях, образе жизни, образовании и т. д., но и в религ. практике евреев. Напр., празднование Пасхи

приобрело черты греч. симпозиа. Однако массового отказа от веры предков не происходило (известные примеры относятся к евр. элите, напр. Юлий Тиберий Александр).

Попытки насильственного насаждения язычества при Антиохе IV Епифане (175–164 гг. до Р. Х.) привели к образованию в Палестине движения «благочестивых» (асидеев, евр. *ḥassidîm*) (1 Макк 2. 42; 7. 13; 2 Макк 14. 6), противостоявших эллинизации и готовых защищать иудейскую религию всеми средствами. Из этой среды появилось несколько четко оформившихся течений, Иосиф Флавий описывает эти течения как 3 «философские школы» — саддукеев, ессеев и фарисеев (*Ios. Flav. Antiq. XVIII 1. 2* (11) и далее). Наряду с этими крупными течениями существовали более локальные и менее многочисленные группы (напр., в I в. по Р. Х. — последователи Иоанна Крестителя, Банна и др.), а также отдельные чудотворцы и пророки. Большую роль играли «книжники»-писцы Иерусалимского храма. В народной среде широкое распространение получили астрология и магия, появилось множество гадалей, колдунов, предсказателей и т. п. Несмотря на то что их деятельность запрещалась Торой, следы этих практик находят в посл. и в раввинистической среде.

О существовании устной Торы (о «неписанных законах», преданиях «старцев» или «отцов» и т. п.) в эллинистическую эпоху сообщали Филон Александрийский (*Philo. De migr. Abt. 90; Idem. De vita Mos. 1. 4; Idem. Spec. leg. 1. 8; 4. 149–150*), Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Antiq. XIII 10. 6* (297); XIII 16. 2 (408)) и НЗ (Мф 15. 2; Мк 7. 3; Гал 1. 14; из раннехристианских авторов с устными преданиями иудеев знакомился *Egesinn* — *Euseb. Hist. eccl. IV 22. 8*).

Многое из того, что ассоциируется с учением раввинов, уже существовало в качестве обычая или обсуждалось в период Второго храма (напр., расстояние, на к-рое можно ходить в субботу, обряды омовения, браки с язычниками, принятие даров от язычников, обрезание в субботу, время принесения в жертву пасхального агнца и др.).

Традиционно истоки И. р. находят в учении и практике фарисеев (букв. — «отделившиеся»). Это течение, по сведениям Иосифа Флавия, появилось в правление Ионафана I (152–

143 гг. до Р. Х.) (*Ios. Flav. Antiq. XIII 5. 9–10* (171–173)), но в правление Иоанна Гиркана (134–104) фарисеи впали в немилость (*Ibid. XIII 10. 6* (296)), при Александре Яннае (103–76) преследовались, но были восстановлены в правах при Саломее Александре (76–67) (*Ibid. XIII 16. 2* (408)). В правление Ирода Великого их было более 6 тыс. (*Ibid. XVII 2. 4* (42)).

Возможно, именно фарисеи фигурируют в некоторых кумран. свитках под именем «ищущих приятного (льстивого)» (דרשן חלקות) (4Q169 Fr. 3–4), а не правды Божией (ср.: Ис 30. 10). Глагол «искать» в данном случае имеет значение «исследовать Писание». Исследователи усматривают здесь игру слов — те, кто занимаются изучением заповедей «דרשן חלקות» (*dōrāšē ḥālākôt*, букв. — «исследующие галаху»), на самом деле пытаются их перетолковать (חלקות דרשן, *dōrāšē ḥālākôt*).

Аргументом в пользу того, что речь идет о фарисеях, является упоминание о том, что эти льстецы привели языческого царя в Иерусалим. По словам Иосифа Флавия, некие лица действительно пригласили последнего царя из династии Селевкидов Деметрия III в Иерусалим в 88 г., во время правления Александра Янная (*Ios. Flav. Antiq. XIII 14. 1–2* (377–383)). Однако большинство иудеев Деметрия не поддержали, и после ряда военных столкновений он ушел обратно. Тогда Александр стал преследовать изменников, распяв на крестах 800 повстанцев. Страну покинули 8 тыс. его противников. На том основании, что при Саломее Александре фарисеи пытались наказать советников Александра Янная (*Ibid. XIII 16. 2* (411)), исследователи делают вывод о том, что фарисеи и были теми, кто пытался восстановить правление Селевкидов.

Поскольку кумраниты уделяли толкованию Закона Моисеева большое внимание, документы их общины проливают свет на те галахические споры, к-рые велись во II–I вв. до Р. Х. Отдельные сведения об этих спорах сохранились в раннераввинистической лит-ре (ср.: 4QMMT В 55–58; Мишна. Ядаим. 4. 7).

Раввинистическая лит-ра в целом избегает отождествления ранних раввинов с фарисеями (*Cohen S. J. D.* 1984). Встречаются и негативные высказывания о фарисеях (Мишна. Сота. 3. 4). Вероятно, потому что

раввины видели себя выразителями интересов всего народа и единственными законными наследниками традиции, существовавшей до разрушения Иерусалимского храма, тогда как фарисеи были известны как одна из множества религ. групп той эпохи.

Хотя взгляды фарисеев считаются наиболее близкими к учению раввинов и именно фарисеям отводится последнее слово в спорах, когда излагаются мнения представителей разных течений периода Второго храма (Мишна. Ядаим. 4. 6–8; ср.: 3. 5), мн. аспекты религ. практики и вероучения фарисеев и раввинов отличались. В частности, раввины пересмотрели характерную для фарисеев практику хавурот (братских трапез, совершавшихся в особых условиях ритуальной чистоты) (см.: Мишна. Демай. 2. 2–3; Тосефта. Демай. 2. 2–19), поскольку она вела к обособлению раввинов от основной массы народа (подробнее о фарисеях и раввинах см.: *In Quest of the Historical Pharisees.* 2007).

С уверенностью можно говорить только о том, что некие из тех, кто были известны как фарисеи в период Второго храма, почитались как мудрецы и учителя в И. р. (напр., упоминаемый в связи с судом над Иродом в 47 г. до Р. Х. Самайа, ученик фарисея Поллиона, — это, вероятно, рабби Шаммай (*Ios. Flav. Antiq. XIV 9. 4* (172–176); XV 1. 1 (3); 10. 4 (370)); Гамалиил в Деян 5. 34 и 22. 3 — это раббан Гамлиель I; возможно, раббан Шимон бен Гамлиель упом. в автобиографии Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Vita.* 191); Хони (Ония) по прозвищу Рисователь кругов (Мишна. Таанит. 3. 8; Тосефта. Таанит. 2. 13) также был известен Иосифу Флавию — *Ios. Flav. Antiq. XIV 2. 1* (22); в Мишне Авот. 1. 2 к «остатку Великого собрания» причисляется Шимон Праведный, которого обычно отождествляют с первосвященником Симоном, сыном Онии (Сир 50. 1 и сл.; *Ios. Flav. Antiq. XII 2. 5* (43); 4. 1 (157)). Эти отождествления служат исследователям опорными точками для построения хронологии раввинистического движения. Раввины делят свою историю на несколько поколений. Период до формирования школ Гиллея и Шаммая называется временем пар мудрецов (зугот), среди к-рых Иосе бен Иоэзер из Цереды и Иосе бен Иоханнан, Иехошуа бен Прахия и Маттай (Ниттай) ха-Арбели, Иеху-

да бен Таббай и Шимон бен Шетах, Шмайя и Авталион. Следующее поколение принято называть «таннаим» (*tannā'im*, букв. — «повторяющие»). К нему причисляются все раввины, жившие до времени записи Мишны (до нач. III в.). После таннаев идут «амораим» (*'āmōra'im*, букв. — «объясняющие»), к к-рым относят 8 поколений мудрецов Палестины и Вавилонии, живших до VI в. Поколение, завершившее составление Талмуда, именуется «савораим» (*sāvōrā'im*, букв. — «предполагающие») или «*səṭammā'im*» (букв. — «анонимные»). Наконец, раввины, жившие в VIII–XI вв., называются «*gə'ōnīm*» (букв. — «выдающиеся»).

От разрушения храма до записи Мишны. Война с Римом 66–74 гг. привела к краху сложившейся системы управления Палестиной, к-рая из прежде квазиавтономной части имп. пров. Сирия с царем, клиентом императора, во главе превратилась в полноценную имп. провинцию.

С разрушением храма евреи потеряли права легальной религии. Их обряды с т. зр. рим. права стали рассматриваться как сугубо домашние, приватные. Вместо полшекеля на храм был установлен ежегодный налог в 2 динария (дидрахма) в пользу *fiscus iudaicus* (иудейской казны), к-рый собирался со всех, кто продолжали жить по-иудейски (*Suet. Domit. 12. 2*). Т. о., для рим. властей в данном случае имела большее значение именно религия, а не этническое происхождение (см. подробнее об истории евр. идентичности в античности — *Cohen S. J. D.* 1999). Это решение, вероятно, сыграло ключевую роль в отделении иудеев от христиан и др. течений, возникших в период Второго храма (подробнее см. ст. *Иудеохристианство*).

Евреям было запрещено селиться в пределах Иерусалима. Земли богатых иудеев были частично конфискованы. В 130 г., во время визита имп. Адриана в Палестину, Иерусалим был переименован в Элию Капитолину (возможно, это произошло уже после восстания Бар-Кохбы — *Euseb. Hist. eccl. IV 6. 14*).

В результате 2-й войны (132–135) надежд на скорое восстановление храма не осталось (хотя иудеи продолжали в это верить; ср. одно из ранних свидетельств: «Да будет воля Его, чтобы Дом был отстроен в скорости в наши дни» (Мишна. Тамид. 7. 3)). Тем не менее общей верой по-

следователей иудаизма было то, что Тора и Завет по-прежнему действуют (2 Варух и 4 Езд).

Подверглись ли гонениям иудеи, не участвовавшие в восстании Бар-Кохбы, и были ли к.-л. запреты именно в отношении иудейской религии, точно неизвестно. Поскольку имп. Антонин Пий разрешил совершать обрезание рожденных в иудействе (*Dig. 48. 8. 11*), но категорически запретил обрезание прозелитов, исследователи предполагают, что какие-то репрессивные меры в отношении иудеев в целом были введены при имп. Адриане.

Хотя считается, что евреи в Палестине составляли преимущественно сельское население, крупные иудейские общины сохранились и получили развитие в таких городах, как Тивериада (Тиверия), Сепфорис, Диосполь (Лидда, Лод), Кесария Приморская, Скифополь (Бейт-Шеан), Птолемаида (Акко), Тир, Сидон и др. Более того, вплоть до V в. евреи, видимо, составляли большинство населения Палестины (римляне не провели столь массовой депортации евреев, как вавилоняне). Известно ок. 500 имен раввинов, живших в Палестине предположительно во II–III вв.

В Египте и Киренаике синагоги продолжали действовать и после войны с Римом, но храм в Леонтополе был закрыт в 73 г. В том же году была уничтожена вся иудейская аристократия в Кирене. Известно, что иудеи облагались дополнительными налогами и страдали от поборов местных властей. В 113 и 115 гг. произошло неск. массовых выступлений против иудеев в Александрии. Ответом на них стало иудейское восстание 116–117 гг. в Месопотамии, Киренаике, на Кипре, в Ливии и во мн. местах в Египте. В результате все евреи были изгнаны из Александрии. До IV в. крупные общины в Египте уже не было. Синагоги начинают восстанавливаться иммигрантами из Палестины только в кон. III в.

Множество иудейских общин было на западе Римской империи. В Сев. Африке самые крупные находились в пределах Карфагена. В Италии самой многочисленной была евр. община Рима. Сохранились общины в Причерноморье и М. Азии. О Вавилонии в этот период сведений практически нет (возможно, из-за свирепствовавшей там эпидемии чумы).

Раввинистические источники говорят о том, что Санхедрин во II в. находился в г. Уша, на севере Галилеи, а затем переезжал в Шфарам, Бейт-Шеарим, Сепфорис и Тивериаду.

Согласно раввинистическому преданию, после разрушения храма рабби Иоханнан бен Заккай основал академию в г. Ямния (Явне), который ему подарил имп. Веспасиан. Поскольку история сохранилась по крайней мере в 4 версиях (Мидраш Эйха Рабба. 1. 31 (на Плач 1. 4); Вавилонский Талмуд. Гиттин. 56a–b; Авот де-рабби Натан (А). 4; Авот де-рабби Натан (В). 6) и все они содержат маловероятные с исторической т. зр. детали, их достоверность в целом вызывает большие сомнения у исследователей. По мнению Д. Бойарина, миф об академии в Ямнии появился лишь в период завершения Вавилонского Талмуда и не имеет под собой исторической основы (*Boyarin.* 2005).

Тем не менее в раннераввинистический период несомненно существовали группы раввинов, имевшие учеников и занимавшиеся систематическим изучением Торы. Т. н. дома учения (*bēt midrāš*) были в Ямнии, Лидде и др. городах (Тосефта. Сот. 7. 9; Тосефта. Ядаим. 2. 16; Тосефта. Песахим. 3. 11; 10. 12). Они строились по модели греч. философских школ. Один или неск. авторитетных учителей занимались с учениками в пределах частного дома или на природе (ср.: Тосефта. Берахот. 2. 13; 4. 18; Тосефта. Шаббат. 2. 5; Тосефта. Сот. 13. 3; Мишна. Шаббат. 1. 4; в Мишне Авот. 1. 4 содержится увещание: «Да будет дом твой домом собрания»). Поэтому наиболее часто упоминаемые в раввинистической лит-ре «дом Гиллеля» и «дом Шаммая» можно понимать и как группу учеников, регулярно собиравшихся в частном доме вокруг учителя, и как родственников этих раввинов, образовавших династию учителей. Дома, где собирались раввины с учениками, могли помечаться особыми вывесками (Иерусалимский Талмуд. Мегилла. 4. 12 (75c); в 1969 на Голанских высотах была найдена надпись: «Это дом учения рабби Элиезера ха-Каппара»).

Постепенно эти «дома учения» становятся центрами, деятельность к-рых обретает значимость для всей местной евр. общины. К учителям обращались за советами и авторитетными суждениями по вопросам

права. Напр., известно, что в академии в Ямнии активно обсуждались различные галахические вопросы, связанные с богослужением и календарем (Мишна. Рош ха-Шана. 4. 1–2). Сохранение местного нерим. обычного права на востоке империи могло стать той нишей, в к-рой развивалось раннее раввинистическое законодательство. Однако брачные контракты этого периода свидетельствуют о том, что влияние учения мудрецов на реальную практику было минимальным.

При этом ранние раввинистические источники редко упоминают о связи между раввинами и синагогой: ученики раввинов нечасто собирались в синагогах, в основном раввины выступали там перед народом.

Начиная с III в. появились упоминания о некоей раввинистической письменной традиции, к-рую греч. авторы называют δευτέρωσις (греч. — «второе» или «повторение»). Этот термин указывает либо на школьную практику изучения Торы, либо на предание, вторичное по отношению к Свящ. Писанию (Didasc. Apost. 2; 26 (27) (ср.: Const. Ap. I 6. 3; II 5. 6); Euseb. Praep. evang. 11. 5. 3; 12. 1. 3; 12. 4. 2; Epiph. Adv. haer. [Panarion], 15. 2. 1; 33. 9. 4; 42. 11; Hieron. In Abac. 1; Idem. Ep. 121; Idem. In Is. 3).

С т. зр. жанра раввинистическая лит-ра действительно близка к греч. школьной традиции (к жанру хрий (χρητα)). В ней часто можно встретить утверждения о том, что ученик обязан во всем следовать учителю, и каждый раввин повторяет лишь то, чему он сам был научен, ничего не изобретая: «...человек обязан говорить языком учителя своего» (Мишна. Эдуйот. 1. 3; ср.: «...он не говорил ничего такого, чего сам никогда не слышал [от своего учителя]» (Тосефта. Йевамот. 3. 4)).

Свою деятельность раввины описывали как «возведение ограды вокруг Торы» (Мишна. Авот. 1. 1). Этой оградой является галаха — свод правил и законов И. р., «то, чему следует Израиль» (в изначальном употреблении галахой, видимо, назывался земельный налог (1 Езд 4. 13), а позже — учение, к-рое не имеет твердого основания в Свящ. Писании (Мишна. Хагига. 1. 8; Мишна. Орла. 3. 9)). Парадоксально, но первые раввины запрещали записывать свои постановления: «...тот, кто записывает слова галахот, сжигает

Тору» (Вавилонский Талмуд. Темура. 14б; ср.: Гиттин. 60б; Иерусалимский Талмуд. Мегилла. 4. 1 (64d)). Тем не менее суждения раввинов по разным вопросам галахи, называемые «мишна» или «галаха», стали собирать в сборники, к-рые получили название Мишна (от евр. корня *shu*, «повторять»). Традиционно считается, что Мишна была записана и отредактирована в 1-й четв. III в., при патриархе Иехуде ха-Наси, но раввинистическое предание особо подчеркивает роль в процессе составления Мишны рабби Акивы и его учеников Меира, Шимона, Иуды и Иосии (Иосе), живших на столетие раньше (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 13б). Нек-рые речения раввинов указывают на существование письменных домишнаитских собраний (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 6б; Бава Мециа. 92а; Темура. 14а–б; Иерусалимский Талмуд. Маасрот. 2 (49d); Демай. 2 (22d)). Но только Мишна стала основой евр. религ. законодательства: суждения о галахе уже не могли приниматься без учета тех ответов, к-рые были даны по тому или иному вопросу в этом сборнике.

Не все исследователи одинаково оценивают значение записи Мишны. Так, Й. Эпштейн считал, что письменный текст Мишны был лишь авторитетным образцом, который хранился в архивах, тогда как обучение продолжалось вести устно; С. Либман доказывал, что авторитетом обладала только устно передаваемая Мишна, письменные же тексты были лишь частными заметками и не имели офиц. статуса; Ш. Сафрау утверждал, что текст Мишны изначально стабилизировался в процессе устной передачи и только потом был записан (см. обзор мнений: Alexander. 2007).

В предшествующей традиции нет ни одного памятника, о котором можно было бы сказать, что он послужил прототипом или образцом при составлении Мишны (даже т. н. Галахическое письмо из Кумрана (4QММТ), датируемое сер. II в. до Р. Х., разительно отличается от Мишны по жанру, структуре и содержанию). Мишна не является толкованием на Свящ. Писание. Текст Писания цитируется в ней редко, а аллюзии на него выявить не всегда возможно. В отличие от лит-ры периода Второго храма трактаты не являются псевдоэпиграфами, не при-

писываются к. л. персонажу библейской истории и не претендуют на статус священной книги.

Мишна состоит из 6 разделов (*seder*, букв. — чин), каждый из которых поделен на неск. трактатов (*massekot*), посвященных той или иной теме: 1) «Зераим» (Посевы); посвящен дарам, которые приносятся священникам, десятине, посевам, сбору урожая и др. установлениям, связанным с представлением о том, что «вся земля Господня»; 2) «Моэд» (Назначенные времена, т. е. Праздники); рассматриваются предписания о совершении праздников; 3) «Нашим» (Женщины); посвящен вопросам, связанным с определением статуса женщин, браку, разводу, запрещенным связям, обетам; 4) «Незикин» (Повреждения); рассматриваются разные вопросы уголовного права и судебные процедуры; 5) «Кодашим» (Святыни); посвящен культу Иерусалимского храма; 6) «Тохарот» (Тахарот) (*tohôrôt* или *tahârôt*, мн. ч. от *tohar*, «чистота»); определяет способы, с помощью к-рых люди и вещи могут быть избавлены от нечистоты, чтобы не иметь препятствий для нахождения в св. местах. Когда и как появились эти разделы, установить невозможно. Уже в Вавилонском Талмуде (Шаббат. 31б) приводится мнение, что содержание и последовательность разделов связаны с Ис 33. 6. Но это маловероятно.

В составе Мишны 63 трактата, но 3 трактата в разд. Незикин — «Бава Камма», «Бава Мециа» и «Бава Батра» — составляли прежде один трактат, одноименный с разделом; в этом же разделе трактат «Маккот» (Удары) был частью трактата «Санхедрин» (Синедрион). Поэтому считается, что трактатов 60 (отсюда истолкование всего корпуса раннераввинистической лит-ры на основе Песн 6. 8: «Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа»).

Последовательность трактатов внутри каждого раздела в рукописях может различаться. Обычно они располагаются начиная с самого длинного (исключение — разд. «Зераим»). Совр. читателю подчас крайне трудно понять, почему тот или иной трактат оказался в соответствующем разделе. Напр., 1-й трактат Мишны — «Берахот» (Благословения) — открывает разд. «Зераим», поскольку в нем описывает

ся, что иудей должен делать (как совершать благословения), прежде чем использовать плоды земли. Еще сложнее объяснить местоположение трактата «Авот» (букв. — Отцы) в разд. «Незикин». Возможно, он оказался в этом разделе, поскольку затрагивает этические вопросы (в т. ч., тему происхождения грехов и наказания за них).

В Мишне не только обсуждаются имеющиеся в Торе заповеди и пути их исполнения, но и зачастую формулируются новые предписания, которые лишь косвенно связаны с тем или иным библейским текстом. В каждом трактате суждения составителя Мишны, либо от лица мудреца или от школы, носящей его имя, либо из Свящ. Писания. Несмотря на вынесение в каждом случае некоего итогового решения, Мишна оставляет возможность для продолжения спора (см., напр.: Мишна. Эдуйот. 1. 4–6). Судя по языку, обилию специфической терминологии, риторике, к-рую могут понять только посвященные, Мишна предназначалась для внутреннего использования в кругах раввинов, а не для народа. Без длительного изучения и специальной подготовки, без глубокого знания текста Свящ. Писания понять смысл сказанного в Мишне крайне затруднительно. Некоторые части Мишны изначально составлялись как письменные тексты, другие, возможно, отражают устные собеседования (см.: *Jaffee*. 2001). В целом текст Мишны построен т. о., чтобы его удобно было «зазубривать».

С исторической т. зр. трудно понять, почему в Мишне затрагиваются темы, связанные с Иерусалимским храмом и со священством (напр., служение первосвященника в День искупления (Йом Киппур), правила принесения в жертву пасхальных агнцев, паломничество в Иерусалимский храм и т. п.), так, как будто храм по-прежнему существует и действует (при том что более актуальные аспекты жизни, напр. погребение мертвых, находятся на 2-м плане). Одни ученые полагают, что эти сведения подтверждают древность преданий, к-рые сохраняет Мишна. Другие считают, что Мишна изначально была учебником теории, а не практическим руководством. Тем не менее возможно, что ее текст был составлен с надеждой на восстановление храма и богослужения (ведь 1-й храм

Соломонов тоже был разрушен, но затем восстановлен). В целом Мишна действительно скорее учит некоему стилю мышления и методу рассуждения, а значит, темы являются вторичными по отношению к обсуждению и вынесению решения (подробнее см. ст. *Мишна*).

В любом случае Мишна не исчерпывает всего учения раввинов. В последующей традиции те материалы, которые не вошли в Мишну, получили название «барайот» (от араб. — внешние). Они были собраны и по отдельности вошли наряду с Мишной в состав Талмуда.

Текст Мишны ввиду его огромной популярности имеет множество вариантов как в огласовках, так и в консонантной основе. В рукописной традиции выделяются 3 основные группы — палестинская, вавилонская и смешанная, восходящая к Маймониду (к-рый составил на араб. яз. 1-й полный комментарий к Мишне) и зафиксированная в первопечатных изданиях Мишны (1492) (иногда эту группу называют испанской). Особая текстологическая традиция у трактата «Авот», к-рый в средние века попал в состав иудейских молитвенников и имеет гораздо больше различий, чем др. трактаты.

Лучшей рукописью, сохранившей палестинский текст Мишны, признается рукопись Кауфманна, хранящаяся в Будапеште (Венгерская АН. Будапешт. А50, X–XI вв. (из Палестины); факсимильное изд.: *Faksimile-Ausgabe des Mischnacodex Kaufmann A. 50 / Besorgt. v. G. Beer. Haag, 1929*). Второй по значимости считается Пармский кодекс (Palma. Palat. 3173 (De Rossi. 138), XI в. (из Палестины или Юж. Италии); факсимильное изд.: Jerusalem, 1970), а 3-й — Кембриджская рукопись (Camb. Univ. Lib. Add. 470 (II), XIV–XV вв. (из Испании); изд.: *Mishna / Ed. W. H. Lowe. Camb., 1883*). Большое значение имеют также фрагменты из Каирской генизы, разошедшиеся по неск. б-кам (в т. ч. хранящиеся в РНБ). Новое критическое издание Мишны выходит с 1971 г. под редакцией Н. Закса (Jerusalem, 1971–1975).

На рус. язык Мишна была полностью переведена Н. Переферковичем (Талмуд: Мишна и Тосефта / Крит. пер.: Н. А. Переферкович. СПб., 1902–[1911]. 7 т.; трактат «Авот» был издан в новой редакции: Талмудические трактаты: Пиркей Авот; Авот де-рабби Натан / Под

ред. Р. Кипервассера. М., 2011). В разное время выходили также переводы отдельных трактатов (Пирке абот, т. е. Изречения отцов синагоги, или Трактат о принципах / Пер.: Е. Б. Левин. СПб., 1866; *Воль А. Л., Каган В.* Опыт перевода Мишны на рус. язык: Берахот. Вильна, 1869; Трактат «Авот» был переведен в нач. XX в. (Пирке Абот: Поучения отцов синагоги / Пер., коммент.: К. Л. Цигельман. Од., 1903); 11 трактатов Мишны с комментариями рабби Пинхаса Кехати были изданы в пер. Й. Векслера в Иерусалиме в 1990–2008). В наст. время готовится новый полный комментированный перевод (вышел только один том: *Мишна: Раздел Моэд [Время] / Пер.: М. Левинов. М., 2011*).

Второй по значению раввинистический сборник носит название Тосефта (Дополнение). Изначально этот термин относился не к конкретному тексту, а к учению раввинов в целом и отражал их подход к формулированию предписаний: каждое предписание не является новым по своей сути, но лишь разъясняет, уточняет и дополняет то, что уже есть в Торе.

Впервые как отдельный сб. Тосефта упоминается в X в., в эпоху гаонов (в послании рава Шриры Гаона), но по косвенным данным можно заключить, что он был известен уже в сер. VIII в. Большинство исследователей датируют Тосефту сер. III в. на том основании, что мн. раввины, к-рые упоминаются в Тосефте, присутствуют и в Мишне, а исключение составляют лишь те, кто жили во время патриарха Иехуды ха-Наси или чуть позже (рабби Абба, рабби Хийя Великий и др.; еще Маймонид считал, что Тосефту составил рабби Хийя). Нек-рые полагают, что Тосефта (или ее часть) могла даже предшествовать во времени составлению Мишне или отражать более древнее предание (во мн. случаях в Тосефте содержится больше исторически достоверных деталей, чем в Мишне), тогда как Мишна представляет уже редакцию раннераввинистического предания (*Friedman*. 1999; *Hauptman*. 2000). Однако Тосефта явно редактировалась в последующие эпохи в большей мере, чем Мишна, и именно с той целью, чтобы соответствовать Мишне (это отмечали уже гаоны), а потому включает материал времени составления Талмуда. Некоторые исследователи сомневаются,

что Тосефта считалась авторитетным сборником в раннее средневековье. Видимо, по этой причине она не цитируется прямо в Талмуде.

В целом Тосефта повторяет структуру Мишны (за тем исключением, что в ней нет трактатов «Авот», «Тамид» (Постоянная жертва), «Мидот» (Размеры [храма]), «Кинним» (Гнезда, т. е. пары жертвенных птиц)). Она длиннее Мишны примерно в 3 раза. Некоторые главы Тосефты выглядят как изначально независимые сочинения (напр., Тосефта Шаббат. 6–7 описывает «обычаи аморреев» — разного рода запрещенные Торой суеверия). Хотя Тосефта несомненно составлялась в Палестине, но в совр. виде она содержит тексты вавилонского происхождения. Вопрос о соотношении Мишны и Тосефты (представляют ли они изначально 2 параллельные традиции, взаимозависимость к-рых вторична, или один текст предшествует 2-му тексту и является основой для другого) не закрыт окончательно и по сути столь же сложен, как и синоптическая проблема в новозаветной библеистике (*Smith M. Tannaitic Parallels to the Gospels. Phil., 1951*).

Текст Тосефты сохранился в 3 рукописях: Vindob. Hebr. 20, XIII–XIV вв. (из Испании, содержит наиболее полный текст); Verolin. SB. Or. 1220, XII в. (из Германии или Италии, долгое время хранилась в Эрфурте, содержит только первые 4 раздела); Lond. Brit. Lib. Add. 27296, XV в. (из Испании, только разд. «Моэд» и трактат «Хуллин» (Нежертвенное мясо)). Сохранились также неск. фрагментов из Каирской генизы и множество цитат в текстах средневеков. авторов (изд.: *Tosefet Rishonim / Ed. S. Lieberman. Jerusalem, 1937–1939. 4 vol.*). Начиная с XVI в. Тосефта печатается в составе Вавилонского Талмуда. Лучшее критическое издание было подготовлено С. Либерманом (*Tosefta ki-feshutah. N. Y., 1955–1988. 10 vol.*). Перевод на рус. язык устаревшего в наст. время издания выполнен Н. Переферковичем.

К раввинистической лит-ре периода таннаев относятся и нек-рые мидраши — Мехильта де-рабби Ишмаэль, Сифра, Сифре Бемидбар, Сифре Деварим. Они представляют собой комментарии к библейским книгам, от кн. Исход до кн. Второзакония (известно также неск. альтернативных мидрашей на те же книги

Свящ. Писания, но более позднего времени, напр. Мехильта де-рабби Шимон бар Йохай и Сифре Зутта). В отличие от Мишны и Тосефты эти тексты не оказали влияния на Талмуд и не цитируются в нем. Они сохранились во множестве рукописей и многократно издавались в разных вариантах, но для научного изучения требуется новое критическое издание, к-рое помогло бы отделить древнейшие тексты от более поздних наслоений. Исследователи традиционно связывают происхождение этих мидрашей с деятельностью 2 школ — рабби Ишмаэля и рабби Акивы. Терминология трактатов по крайней мере явно указывает, что они происходят из разных школ, но более точной датировке и локализации эти тексты не поддаются.

Период составления Талмуда. В IV–VII вв. происходит становление институтов И. р. и формирование его основного корпуса религ. текстов.

На востоке Римской империи.

После 212 г. евреи считались полноправными гражданами Римской империи. Никаких ограничений рим. власти на иудеев больше не налагали, с кон. III в. позволили им начать массовое строительство синагог.

Считается, что палестинское еврейство уже в III в. было объединено под властью наси (*nāsi* — патриарх). Однако в ранних свидетельствах (Мишна. Таанит. 2. 1; ср.: Мишна. Недарим. 5. 5) наси могли называть главу местной общины, а не всех иудеев. В Мишне Хагига. 2. 2, где перечисляются пары раввинов, один из пары обязательно именуется «наси», а 2-й — «главой суда» (*'aḇ bêt dîn*). Внешние свидетельства говорят о том, что иудеев возглавлял «этнарх», признаваемый имп. властью и имевший широкие полномочия, вплоть до вынесения решения о смертной казни (*Orig. Ep. ad African. 20. 14; Idem. De princip. 4. 3*). Первым патриархом, известным по имени, считается Иехуда ха-Наси (ок. 200) (Мишна Авот. 2. 2), внук раббана Гамлиеля I (хотя в Тосефте Песахим. 4. 1–2 говорится о том, что уже Гиллеля Старшего избрали патриархом). Он перенес свою резиденцию из Бейт-Шеарима в Сепфорис. Известно, что в ведении патриарха находились календарные вопросы (Мишна Рош ха-Шана. 2. 8–9). Хотя в раввинистической лит-ре содержится неск. историй о том, как пат-

риархи вступали в контакт с рим. императорами или чиновниками высокого ранга, формальная власть патриархов в рим. праве начинает признаваться только в IV в. Исполняли ли они прежде какие-то административно-политические функции, неясно (подробнее см.: *Jacobs. 1995*).

В нач. 30-х гг. IV в. рим. властями была утверждена «иерархия» иудеев — патриархи, старцы и главы синагог (СТh. 16. 8. 2) (в СTh. 16. 8. 4 — «священники, архисинагоги, синагогальные отцы и другие служители синагоги»). Хотя в ряде источников отмечается некое евр. восстание, имевшее место при Цезаре Галле (в 351/2) (*Aur. Vict. De Caes. 42. 11; Hieron. Chron. 352; Socr. Schol. Hist. eccl. II 33. 1; Sozom. Hist. eccl. IV 7. 5*), в большинстве своем иудеи были ориентированы на сотрудничество с властями и, судя по надписям и литературным свидетельствам, иногда занимали высокие посты в местной администрации.

Имп. Юлиан Отступник решил восстановить Иерусалимский храм и передать его иудеям (*Amm. Marc. Res gest. 23. 1. 2–3*), поскольку, по его мнению, жертвоприношения имеют огромное значение в любой религии, а у евреев они не совершались. Христиане решили, что Юлиан восстанавливает храм специально, чтобы посмеяться над ними и опровергнуть пророчества Христа о разрушении храма (Мф 24. 2; Мк 13. 2; Лк 21. 6). Однако близко знавший Юлиана Аммиан Марцеллин считал, что император просто хотел прославиться. По каким-то причинам строительство было прервано (скорее всего из-за смерти Юлиана). Христ. авторы IV в. утверждают, что строительству, к-рое было неугодно Богу, помешали землетрясение и огонь, выходявший из-под земли (Руфин. Феодорит Кирский, Созомен, прп. Ефрем Сирий; по данным археологии, в 363 г. действительно было сильное землетрясение, особенно много разрушений было в Галилее).

С утверждением власти христ. императоров положение иудеев изменилось не сразу. Имп. Валентиниан I официально признал синагоги местами отправления публичного культа (СТh. 7. 8. 2 = СJ. 1. 9. 4), а Феодосий I разрешил деятельность «секты иудеев» (СТh. 16. 8. 9). Более того, в кон. IV в. иудейские патриархи были причислены к сенатор-

скому рангу (*spectabilis, clarissimus, illustris*) (СTh. 16. 8. 8, 11, 13). Запрет имп. Гонория (399 г.) отсылать деньги патриарху (СTh. 16. 8. 14) действовал лишь 5 лет и был отменен в 404 г. (СTh. 16. 8. 17).

Положение на Востоке резко изменилось при имп. Феодосии II (408–450). В 414/5 г. в Александрии произошел погром. В 415 г. Феодосий II запретил иудеям строить новые синагоги, хотя позволял восстанавливать старые (СTh. 16. 8. 22, 25; СJ. 1. 9. 18). В новелле того же императора от 438 г. иудеям запрещалось занимать посты в имперской и местной администрации (Novell. Theod. 3). Известно также, что после 425 г. (вероятно, после смерти Гамлиеля VI) династия иудейских патриархов прервалась и новых патриархов уже не избирали (СTh. 16. 8. 29 (429 г.)). Подробнее о положении евреев по рим. законодательству см.: Linder A. *The Jews in Roman Imperial Legislation*. Detroit; Jerusalem, 1987.

Тем не менее насильственного обращения иудеев в христианство на Востоке власти не санкционировали. Есть сведения о том, что в сер. V в. на Крите появилось мессианское движение. Некий иудей стал выдавать себя за прор. Моисея и обещал провести последователей через море. Когда люди стали гибнуть в море и его обман раскрылся, многие добровольно обратились в христианство (*Socr. Schol. Hist. eccl. VII 38*).

Христ. влияние усилилось с приходом к власти имп. Юстиниана I (527–565). Он развернул активное строительство церквей в Палестине, нек-рые синагоги были превращены в церкви (*Procop. De aedificiis. 6*). В 545 г. вновь был издан указ о запрете строительства новых синагог (Novell. Just. 131).

В новелле 553 г. Юстиниан предписал иудеям читать Свящ. Писание в синагогах не только на еврейском, но и на греч. языке, а также запретил читать раввинистические сочинения (*δευτέρωσις*) (Ibid. 146. 1). Кодекс Юстиниана содержит ряд постановлений, касающихся отношений между иудеями и христианами: евреям было запрещено иметь рабов-христиан (СJ. 1. 3. 54; 1. 10. 1, 2), запрещено свидетельствовать против христиан в суде (СJ. 1. 5. 21), имущество обратившихся в иудаизм подлежало конфискации (СJ. 1. 7. 1), переход из христианства в иудаизм приравнивался к святотатству и карался смерт-

ной казнью (СJ. 1. 7. 5; 1. 9. 12), иудеи, напавшие на евреев, обратившихся в христианство, должны быть сожжены заживо (СJ. 1. 9. 3), иудеям запрещено служить в армии (СJ. 1. 9. 5) и занимать адм. должности (СJ. 1. 9. 18, 19), запрещено применять иудейское брачное законодательство (СJ. 1. 9. 7), включая леви-ратные браки (СJ. 5. 5. 5), если рабы иудеев обращались в христианство, они получали свободу (СJ. 1. 10. 1; ср.: Novell. Just. 37. 7). Не допускались споры между иудеями и христианами (СJ. 1. 9. 15), запрещалось мешать иудейским собраниям и осквернять синагоги (СJ. 1. 9. 14).

Прокопий Кесарийский сообщает, что имп. Юстиниан также препятствовал публичному празднованию иудеями Песаха: «...он стремился упразднить и те законы, которые чтут евреи. Если когда-то случалось, что время, совершая свой круг, приносило их пасхальный праздник раньше христианского, он не позволял иудеям проводить его в надлежащее время, исполнять тогда священный долг перед Богом и совершать принятые у них обряды. И многих из них назначенные на должности лица наказывали большим денежным штрафом, обвинив в попрании законов государства, как вкусивших в это время мяса агнца» (*Procop. Bella. Hist. arcan. 28. 16–18*).

Иерусалимский (Палестинский) Талмуд. По мере появления письменных сборников мнений авторитетных раввинов по разным аспектам галахи в И. р. стало правилом выносить решения не на основе личного толкования Торы или на основе какого-то одного сборника (Мишны, Тосефты, агадических мидрашей), но опираясь на всю сумму традиции, которая получила название «талмуд» (букв. — «наставление», «учение») (ср.: Иерусалимский Талмуд. Пеа. 2 (17а)). Основу сборника с таким названием составила т. н. гемара (евр. — «завершение» или араб. — «обучение») — мнения амораев, дополнявшие или объяснявшие Мишну.

Иерусалимский (точнее, Палестинский по происхождению; название «Иерушалми» появилось только в первопечатных изданиях) Талмуд был составлен в Тивериаде, о чем неоднократно говорится в его тексте, но включает суждения раввинов из Кесарии, Лидды, разных мест Галилеи и Вавилонии.

Он представляет собой собрание 39 (точнее, 36 по палестинскому делению) трактатов, выстроенных по образцу Мишны. Всего в Палестинском Талмуде 4 раздела — «Зераим», «Моэд», «Нашим» и «Незикин» (в нем не хватает трактатов «Авот» и «Эдуйот»), к к-рым прибавлен трактат «Нидда» из разд. «Тохорот». Если даже, как говорят средневек. авторы, Палестинский Талмуд изначально включал все 6 разделов Мишны, 2 последних были утеряны уже в раннее средневековье (наряду с нек-рыми главами сохранившихся трактатов), поскольку их следов нет в Каирской генизе. Текст Мишны, судя по тем же фрагментам из генизы, был добавлен к тексту Талмуда не сразу.

Время составления Талмуда определяется лишь приблизительно. Распространенная в лит-ре датировка — 60–70-е гг. IV в. — основана на ряде допущений. В частности, пребывание римского военачальника Урсина (*magister equitum per Orientem*), упоминаемое в Палестинском Талмуде (Шевиит. 4. 2 (35а)), связывается с евр. восстанием при Цезаре Галле, из чего выводится опорная дата для 4-го поколения амораев. В образе имп. Диоклетиана, к-рый упоминается в трактатах Недарим. 3. 2 (37d) и Шевуот. 3. 8 (34d), видят др. императора — Юлиана Отступника (причем на основании слова «туда» (так обычно в Талмуде обозначают Вавилонию) в описании направления похода, а также на основании упоминания в следующем речении (*sûgyā*) правителя Шапура (вероятно, Шапура II (309–379)), делают вывод о том, что речь идет о походе Юлиана в Персию в 363). Если в Талмуде действительно имеются в виду именно эти лица и события, стиль рассказа о них (притчевый или легендарный) заставляет усомниться в том, что их можно брать в качестве опорных точек для датировки, поскольку это не свидетельства очевидцев и современников, а предание, на неопределенный срок отстоящее от описываемых событий. Кроме того, мн. исследователи пытаются вычислить дату составления Талмуда, высчитывая годы жизни упоминаемых в нем представителей поколений амораев. Но этот метод еще менее надежен, поскольку ни для одного из раввинов этого периода нет подтверждаемой внешними источниками точной даты

жизни. В качестве альтернативной даты составления предлагается нач. V в., но она тоже приблизительная. Палестинский Талмуд цитируется в аггадических мидрашах (в частности, в Берешит Рабба), но время их составления также неизвестно. Древнейшее свидетельство текста Талмуда — надпись VI–VII вв., обнаруженная в 1974 г. на мозаичном полу синагоги в Тель-Рехов (содержит параллели с Демай. 2. 1 (22c–d); Шевии. 6. 1 (36c)).

Палестинский Талмуд несомненно редактировался спустя некоторое время после составления основного ядра, поскольку трактат «Незикин» в его составе по лексике и стилю отличается от остального материала (подробнее см.: *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture*. 1998–2002).

В отличие от Мишны Палестинский Талмуд ориентирован на более широкую аудиторию. Он пользовался авторитетом в Палестине, Египте и Сев. Африке, но постепенно был вытеснен Вавилонским Талмудом и был востребован только в Италии и у ашкеназов. К началу книгопечатания была известна одна полная рукопись — *Leiden*. *Scaliger. Inst. t. Libr. 3*, 1289 г. (из Италии). Неполные рукописи — *Vat. ebr. 133*, XIII в. (из Италии), и *Scorial. G I 3*, XV в. (из Испании, записан на полях Вавилонского Талмуда). Первпечатное издание вышло в Венеции в 1523–1524 гг. (сделано на основе Лейденской рукописи и содержит множество произвольных исправлений издателя). Лучшим изданием считается Виленское издание 1922 г. Об изданиях фрагментов из Каирской генизы см.: *Strack, Stemberger*. 1996. На русский язык Иерусалимский Талмуд не переводился.

На западе Римской империи. Самой крупной и процветающей иудейской общиной в Италии оставалась община Рима. Однако исследования показали, что иудеи проживали даже в небольших городах Италии (напр., в Бова-Марино около Реджо-ди-Калабрия, где была найдена синагога). Только в Риме обнаружено ок. 600 надписей II–V вв. (в основном в катакомбах). Все они сделаны на греч. и лат. языках и свидетельствуют о значительной ассимиляции иудейского населения. Мн. иудеи восприняли римскую систему имен. Судя по данным V в., нек-рые иудеи даже имели сенаторский ранг,

владели рабами и обширными землями. С приходом к власти христ. императоров иудеи стали подвергаться нападению толпы (известны разрушения синагог в Риме и Аквилее в 388 и 395). К этому периоду относится единственный пример составления иудеями юридической компиляции «Сопоставление законов Моисеевых и римских» (*Collatio legum mosaicarum et romanarum*) (кон. IV в.). Однако последние исследования показали, что автор этого текста мог быть и христианином (см.: *Frakes R. M. Compiling the «Collatio Legum Mosaicarum et Romanarum» in Late Antiquity*. Oxf., 2011; рус. пер.: *Закон Божий, или Сопоставление Законов Моисеевых и Римских / Пер.: М. Д. Солопов // Ius Antiquum / Древнее право*. М., 1997. № 2. С. 165–191). При остготах (490–554) иудейские общины Италии получили подтверждение своих прав и им даже выплатили компенсации за разрушенные синагоги. Положение иудеев в Италии стало меняться с приходом лангобардов. В 661 г., при кор. Перктарите, они стали подвергаться открытым гонениям.

Иудейские общины издавна существовали и в Галлии. Григорий Турский упоминает массовое крещение евреев в 576 г. еп. Авитом в Клермоне после разрушения их синагоги (*Greg. Turon. Hist. Franc. 5. 11*), а также насильственные крещения и разрушения синагог при кор. Хильперике (*Ibid. 6. 5; 6. 17; 8. 1*). Свт. Григорий Великий в послании еп. Вергилию Арелатскому и еп. Феодору Марсельскому призывал прекратить насильственные крещения евреев и не отнимать у них синагог (*Greg. Magn. Reg. epist. 1. 45 // CCSL. 140. P. 59*). Меровингские Соборы частично воспроизводят те ограничения в правах, к-рые были введены рим. императорами (Маконский Собор 581/583 г. запретил им занимать должности судьи и таможенного служащего, Парижский Собор 614 г. — занимать гос. должности, Собор в Клиши 626/7 г. предписал крестить всех евреев, находящимся на гос. службе). В 20-х гг. VII в., при кор. Дагоберте, в землях франков были гонения на евреев.

В Испании церковные и светские власти изначально демонстрировали резко негативное отношение к евреям. Так, в послании «Об обращении иудеев» Севера, еп. Менорки, рассказывается о том, как в 418 г., после

прибытия на остров мощей первомч. Стефана, была насильственно обращена в христианство большая иудейская община (540 чел.). В каномах Эльвирского Собора (ранее памятник датировали нач. IV в., но сейчас считают компиляцией кон. IV–V в.) запрещаются браки между иудеями и христианами, совместные трапезы с иудеями, принятие от них благословения и проч.

При вестготах Толедские Соборы подтвердили все антииудейские законы Кодекса Феодосия и Бrevиария Алариха II (506). В 614 г., при кор. Сисебуте, был издан указ, предписывавший всем иудеям принять христианство (*Isid. Hisp. Hist. 60; Idem. Chron. 614*). В связи с этим в канонических памятниках появилась особая категория — крещеные евреи (*baptizati Iudaei*). IV Толедский Собор (633) постановил, чтобы, несмотря на насильственное обращение, эти евреи оставались в христианстве, а тех, кто вернулись в иудейство, предписал возвращать силой (каноны 57, 59, 60). Дети крещеных евреев, отрехшихся от христианства, отнимались у родителей и отдавались на воспитание в мон-ри, а рабы этих евреев освобождались. Отступникам запрещалось выступать свидетелями в суде (канон 64). Согласно Вестготским законам, изданным при кор. Рекесвинте (654), иудеям запрещалось праздновать Песах (*Leg. Visigoth. 12. 2. 5*), совершать нехрист. брачные обряды (12. 2. 6) и обрезание (12. 2. 7), следовать своим законам о чистоте (12. 2. 8) и т. д. Тех, кто отказывались следовать Вестготским законам, должны были побить камнями и сжечь (12. 2. 11). В кон. VII в. были ужесточены телесные наказания за прозелитизм среди христиан. Евреям было запрещено защищать свою веру (12. 3. 11). Кор. Эгика (687–702) издал закон о конфискации собственности всех не обратившихся в христианство иудеев (12. 2. 18). Этот закон был одобрен XVII Толедским Собором с дополнением, что все иудеи обращаются по повелению короля в вечное рабство (канон 8). Применялись ли на практике все эти законы, неясно.

В Вавилонии; Вавилонский Талмуд. Иудейские общины присутствовали в Месопотамии в период Второго храма. Известно о 2 политических образованиях того времени, принявших иудаизм (*Ios. Flav. Antiq.*

XVIII 9. 1–9 (310–379); XX 2. 1–4. 3 (17–96)), но просуществовавших недолго. Некоторая информация о жизни иудеев в Вавилонии появляется только с крахом Парфянской державы Аршакидов в 224 г. и с приходом к власти персид. династии Сасанидов. Несмотря на полемику с иудеями, к-рая содержится в зороастрийской лит-ре, религ. политика первых Сасанидов, видимо, была достаточно толерантной, что позволило развиваться не только И. р., но и манихейству, христианству и др. религиям в пределах Персидской державы. Однако уже в посл. четв. III в. начинаются гонения на все чужие религии. Из иудейских обычаев особый гнев зороастрийцев вызывали зажигание свечей и погребение в земле. Небольшой период спокойствия приходится на время правления Йездигерда I (399–420), что резко контрастировало с начавшимися гонениями в пределах Римской империи. Но уже при Йездигерде II (438–457) и особенно Перозе (459–484) давление на иудеев Вавилонии вновь усилилось.

Во главе вавилонских иудеев стоял экзиларх (*rēs gālūtā*), который считался потомком последнего иудейского царя. Возможно, институт экзилархов уходит корнями еще в парфянскую эпоху, но достоверных сведений о нем мало. В отличие от патриарха в Палестине экзиларх не назначал судей и не собирал налогов.

Крупными центрами И. р. в Вавилонии были 2 академии (иешивы) — в Суре и Пумбедите, к-рые возглавлялись гаонами (полный титул — «глава академии от колена Иаковлева» (*rō(')š yašīḇā gā'on ya 'ākōb*); по-арамейски их называли *rēs matibta*). Исторические сведения о происхождении академий в Вавилонии сохранились в хронике «Седер таннаим ве-амораим (IX в.) и в Послании рава Шриры Гаона (ок. 906–1006). Рав Шрира отмечает, что, хотя раввины были в Вавилонии издавна, академии появились только в 1-й пол. III в., после смерти патриарха Иехуды ха-Наси (см. изд.: *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes* / Ed. A. Neubauer. Oxf., 1887. Vol. 1. P. 3–41; *Iggeret rav Sherira Gaon* / Ed. B. M. Lewin. Haifa, 1921; *Schlüter M. Auf welche Weise wurde die Mishna geschrieben?: Das Antwortschreiben des Rav Sherira Gaon mit einem Faksimile der Handschrift Berlin Qu 685*

(Or. 160) und des Erstdrucks Konstantinopel 1566. Tüb., 1993). Эти академии, по мнению Шриры, исполняли в Вавилонии те же функции, что и «Великое собрание» в Палестине. Две академии появились по той причине, что в тот период было 2 великих учителя — Рав в Суре (на юге) и Шмуэль в Нехардее на Евфрате (близ Пумбедиты). Редактирование Талмуда было предпринято на рубеже IV и V вв., при раве Аши, в связи с изменением порядка его изучения (ср.: Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 157b).

Сведения Шриры долгое время были основой для научных реконструкций ранней истории вавилонского иудаизма. Однако эти сведения плохо согласуются со списком вавилонских раввинов в «Седер таннаим ве-амораим» (см. изд.: *Medieval Jewish Chronicles and Chronological Notes* / Ed. A. Neubauer. Oxf., 1895. Vol. 2. P. 77–88). В частности, в этой хронике указывается, что рав Хуна и рав Хисда основали академии в Нехардее и Мата-Мехасье в 80-х гг. III в., т. е. значительно позже, чем у Шриры. Анализ данных Вавилонского Талмуда показывает, что в Сасанидскую эпоху академий в том виде, в каком они стали известны в эпоху ислам. владычества, не существовало (см.: *Goodblatt. 1975; Rubenstein. 2002*). Подобные структуры складываются только в 450–600 гг., вероятно, по образцу христ. школ (в частности, Нисибинской академии).

Текст Вавилонского Талмуда (*bāḇālī*) состоит из нескольких слов: 1) *bārāyōt* таннаев, не вошедших в состав Мишны, 2) речений вавилонских амораев III–VI вв. и палестинских амораев III–IV вв., 3) неатрибутированного материала (стам), который вслед за Шрирой Гаоном приписывали раввинам, именуемым собирательно «савораим» (см.: *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammim) to the Aggada* / Ed. J. L. Rubenstein. Tüb., 2005). По словам Шриры, амораи прекратили свою деятельность в 469 г. из-за гонений со стороны Йездигерда II. На самом деле в это время шахом был уже Пероз.

По сравнению с Иерусалимским Талмудом в Вавилонском Талмуде содержится гемара только к 36 из 63 трактатов Мишны (напр., из разд. «Зераим» есть только трактат «Бера-

хот»; в разд. «Моэд» нет трактата «Шекалим» и т. д.). По жанровому разнообразию Бавли также превосходит палестинские сборники (в нем больше материала из аггадических мидрашей, рассказы о чудотворцах, толкования сновидений и проч.). По мнению П. Шефера, Вавилонский Талмуд не был завершен и окончательно отредактирован вплоть до начала книгопечатания (*Schäfer. 1986*). Тем не менее основная часть Талмуда уже сложилась ко времени ислам. завоевания. Исследования последних десятилетий (Р. Калмина, Ш. Фридмана, Д. Халивни, А. Шремер и др.) показали, что анонимный материал в составе Талмуда не является собранием речений неизвестных амораев, но анализирует, объясняет и дополняет материал таннаев и амораев. При этом анонимные редакторы обрабатывали текст, относящийся к разным эпохам, на протяжении длительного периода. По сути они могут считаться создателями Вавилонского Талмуда. Кроме того, к Талмуду примыкают т. н. малые (или «внешние») трактаты (подробнее см. в ст. *Талмуд*).

Древнейшие фрагменты Вавилонского Талмуда происходят из Каирской генизы и датируются IX в. Рукописная традиция представлена 4 группами рукописей: 1) группой испан. рукописей (древнейшая — Hamburg. 165, 1184 г. (из Жироны)); 2) многочисленными ашкеназскими рукописями (древнейшая — Florent. Bibl. Centr. III 7–9, 1177 г.; самая полная — Monac. Hebr. 95, 1342 г.); 3) вост. рукописями (древнейшие — XII в. — Vat. ebr. 125 и Oxf. Hebr. 2678 (е 51)); 4) йеменскими рукописями XVI–XVII вв. Первопечатные издания выходили в Португалии в 1494 г. и в Италии в 1488–1519 гг. Первое полное издание вышло в Венеции в 1520–1523 гг. Самыми популярными являются Франкфуртское (1720–1722) и Виленское (1860–1873) издания. В XX в. вышло несколько критических изданий отдельных трактатов. На рус. язык переведены трактат «Берахот» (Талмуд Вавилонский: Трактат Берахот / Пер.: Н. А. Переферкович. СПб., 1909), «Санхедрин» (Трактат Синдерион из Талмуда Вавилонского / Пер.: Л. Ш. Фейгин. Од., 1894), трактат «Бава Камма» (Трактат Бава Кама из Вавилонского Талмуда / Пер.: А. Базилевский. Варшава, 1891), часть трактата «Бава Меца» (Вавилонский

Талмуд: Трактат Бава Меция (Гл. 1) / Пер.: З. Мешков. М.; Иерусалим, 1995) и трактат «Таанит» (Вавилонский Талмуд: Трактат Таанит / Пер.: М. Кравцов. М., 1998).

В этот период окончательно сформировался библейский канон, включающий 24 книги (см. список книг и споры о порядке их расположения и о происхождении: Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 14b — 15a). Тем не менее в талмудической литературе мн. книги, оказавшиеся за пределами канона, продолжают цитироваться как Свящ. Писание (с теми же вводными фразами). Формируется новый литургический жанр — пиют (см. в ст. *Иудейское богослужение*). Ученые XX в. много внимания уделяли иудейской мистике этого периода — т. н. Маасе Берешит (букв. — «деяние вначале») и Маасе Меркава («деяние колесницы»), — связанной с толкованием начала кн. Бытие и видения прор. Иезекииля. В раннераввинистической лит-ре публичные рассуждения о том, «что было и что будет», т. е. об эсхатологии, и о том, «что вверху и что внизу», т. е. суждения о небесах и геенне, запрещались (Мишна Хагига. 2. 1; Тосефта Хагига. 2. 1–7). Тем не менее в среде раввинов появилось неск. мистических текстов и сочинения в жанре апокалиптики. Исследователи спорят о времени создания этих текстов: одни считают, что они составлены в V–VI вв., другие относят их уже к периоду ислам. завоевания (см. ст. *Эпоха третья книга*). Часть текстов так или иначе связана с именем рабби *Ишмаэля бен Элишы* (реже — с именем рабби Акивы). Среди самых загадочных по происхождению текстов — приписываемая праотцу Аврааму «Сефер Йецира» (Книга созидания), ставшая в посл. одним из основополагающих текстов каббалы (крит. изд.: *Hayman A. P. Sefer Yesira*. Tüb., 2004; рус. пер.: Книга Авраама, называемая Книгой Созидания / Пер.: И. Р. Тантлевский. СПб., 2007).

Помимо традиционных для апокалиптики тем в этих сочинениях упоминаются и некоторые магические практики (способы обретения силы и т. п.). Интерес раввинов этого периода к магии подтверждается находками большого количества амулетов, магических чаш, а также сборниками магических текстов («Хавдала де-рабби Акива», «Сефер ха-Разим», «Харба де-Моше» и др.; см. подробнее: *The Literature of the Sages*. 2006).

Вавилония и Палестина под властью мусульман. Известно, что крупные иудейские общины издавна, по крайней мере со времен рим. завоевания Палестины, существовали в тех местах, где возник ислам. Ранние араб. источники отмечают отличительные черты религии иудеев — соблюдение субботы и пищевые запреты, а также упоминают Тору и Псалтирь. Хотя раввинистические сочинения нигде не упоминаются, иудейские мидраши несомненно были известны арабам, поскольку их влияние прослеживается в Коране (Сура 5. 64; 9. 30). Возможно, в Сура 5. 32 цитируется Мишна Санхедрин. 4. 5. Иудейские общины Аравии могли быть и не вполне ортодоксальными, относиться, напр., к какому-либо мессианскому течению. Хотя Мухаммад рассматривал иудеев как «людей Писания» (Сура 9. 29), имеющих право на сосуществование с мусульм. общиной, он очень быстро стал считать их одними из главных врагов (Сура 5. 49, 82). Между 624 и 627 гг. иудеи были вынуждены бежать из Медины и частично были уничтожены. Оставшиеся в оазисах на севере Хиджаза и в Йемене общины вынуждены были платить дань. Во время ислам. завоевания ближневост. территорий иудеи, жившие в пределах Византийской империи, первоначально восприняли мусульман как освободителей (в Эмесе, Хевроне, Кесарии Палестинской имели место случаи открытой поддержки завоевателей евреями), что нашло отражение в иудейской лит-ре того времени («Книга Илии», «Тайны рабби Шимона бар Йохая» и др.).

Когда арабы захватили Персию, между 656 и 661 гг. Ицхак Гаон, глава академии Пумбедиты, со множеством иудеев приветствовал халифа Али. Как «народ Писания» они получили статус зимми (покровительствуемых). Иудеям запрещалось публично совершать обряды, строить новые синагоги, громко молиться, носить оружие, занимать гос. посты и т. д.

Наиболее благоприятная ситуация для иудеев сложилась после прихода в 750 г. к власти в халифате Аббасидской династии и переноса столицы из Дамаска в Багдад. Только с этого времени появились достоверные сведения о жизни иудеев в Вавилонии. Благодаря возникновению огромной ислам. империи вавилонские евреи, оказавшиеся в ее

центре, смогли претендовать на главенство над всеми евр. общинами Средиземноморья.

Основными институтами И. р. в этот период были экзилархат и гаонические академии Суры и Пумбедиты, к-рые делили между собой светскую и религ. власть.

Должность экзиларха была наследственной и передавалась из поколения в поколение в рамках одного семейства Давидидов (хотя формально кандидаты избирались общиной и утверждались мусульм. правителем). Преимуществом экзилархов заключалось в том, что они постоянно находились при дворе аббасидских правителей и могли ходатайствовать за единоверцев. Кроме того, экзилархи собирали налоги.

Гаоны выступали хранителями непрерывной традиции, идущей от Моисея. Они пользовались большим авторитетом в диаспоре. Общины, находившиеся в др. странах, присылали в академии ежегодные выплаты на поддержку ученых раввинов, а вместе с ними — вопросы, ответы на к-рые породили жанр ре-спонсов (*təšūbōt*), формализованных ответов на галахические вопросы (возможно, образцом послужили фетвы, издаваемые исламскими духовными лидерами). Главы академий обычно выбирались из среды самих ученых на основе консенсуса. Но реально этот пост занимали члены лишь неск. семейств. На процесс выборов и на отношения гаонов с экзилархами большое влияние оказывали придворные банкиры. По этой причине в кон. X в. Натан Вавилонский говорил о 3-частной структуре власти в вавилонских общинах — экзиларх, гаоны и влиятельные семейства Нетира и Пинхас. Поскольку все решения принимались в Багдаде, академия Пумбедиты переехала в столицу в кон. IX в., а академия Суры — в нач. X в. (обе при этом сохр. свои названия). Судебная власть каждой академии распространялась на ряд округов (гаоны назначали в местные общины судей), которые обязаны были финансировать их деятельность.

Академии неоднократно пережили внутренние расколы, продолжавшиеся много лет. Кроме того, они были вынуждены конкурировать с академией экзиларха. Важным институтом, связанным с академией Суры, был «*bêt rabbênû šeb-bābēl*» (Дом наставника нашего

в Вавилонии), к-рый принято отождествлять с синагогой, основанной, по преданию, Равом в III в. Где она находилась, неясно (в позднюю эпоху, вероятно, в Багдаде), но ее литургическая практика считалась образцовой.

Основными месяцами, в которые проводилось обучение (*kallôt*) студентов, были Адар и Элул. В X в. на одном курсе было до 70 студентов. Программа обучения обнаружена в Каирской генизе (*Marmorstein*. 1923).

В Вавилонии наряду с евр. и араб. языками (некоторые раввины знали персидский, а греческого уже почти никто не знал) с сер. IX в. стал активно использоваться араб. язык, на к-ром написаны мн. респонсы.

Помимо сборников респонсов в период гаонов появились гомилетические сборники шеелтот (*šə'êltôt*, букв. — вопросы, рассуждения). Проповеди-шеелтот произносились по разным случаям (при инаугурации экзиларха, во время собраний студентов (*kallôt*) и т. д.). Большинство сохранившихся написано именем рава Ахая (Ахи) из Шабхи, жившего в сер. VIII в. Все проповеди четко структурированы и посвящены к.-л. галахическому вопросу, к-рый решается на основе талмудического материала.

В кон. VIII–IX в. постталмудическое право было обобщено в соч. «Галахот песукот» (*hālākôt pəsūkôt*, «Установленные галахот»), часто приписываемом Мар раву Йехудаю Гаону, и «Галахот гедолот» («Большие галахот»), составителем к-рого называют рава Шимона Кайару из Басры. Составители этих сборников попытались выделить наиболее важные в практическом отношении постановления талмудистов, очистив их от сложных рассуждений и специальной терминологии. Сборники «Галахот гедолот» пользовались огромным авторитетом в Европе на протяжении всего средневековья.

По просьбе испан. общин ок. 860 г. рав Амрам бен Шешна, гаон академии, отколовшейся от Суры, составил «Седер», к-рый считается 1-м полным евр. молитвословом (в Каирской генизе есть фрагменты, которые, возможно, древнее «Седера» рав Амрама, но они анонимные).

Самым крупным авторитетом и во многом новатором среди гаонов был рав Саадия бен Йосеф по прозвищу Файюми (882–942), гаон Суры с 928 г. Он получил известность

благодаря активному участию в спорах с караимами и палестинскими раввинами. Он разительно отличался от др. вавилонских раввинов тем, что был хорошо знаком с палестинской традицией и первым стал использовать Палестинский Талмуд. Саадия также стал одним из первых писать систематические трактаты («Книга верований и мнений», «Комментарий на Сефер Йецира» и др.) и составлять толкования на библейские книги (на араб. языке). Ему принадлежат смысловые переводы Библии на арабский язык с филологическими пояснениями и труды по еврейской филологии («Эгрон», «Книга основ поэтики иврита», «Книга о красноречии языка евреев» и др.).

Другим столь же плодовитым, но менее известным писателем среди гаонов был Шмуэль бен Хофни (ум. в 1013), последний гаон Суры, составивший более 40 трактатов по разным вопросам галахи (напр., «Книга об отмене закона», «Книга о заповедях»), труд на арабском языке по талмудической методологии («Книга введения в науку Мишны и Талмуда»), лексические комментарии к Мишне, толкования на библейские книги.

Исследователи долгое время полагали, опираясь на свидетельство «Книги предания» (*sefer hakabbālā*) Авраама ибн Дауда (Абрахам бен Давид), что эпоха гаонов в Вавилонии закончилась в 1038 г. со смертью рава Хая (Хайея) Гаона (после него 2 года академию возглавлял экзиларх Хизкия, но потом она была закрыта).

Однако данные из Каирской генизы говорят о том, что вавилонские академии продолжали существовать, но их связи с Западом ослабли, и они потеряли тот авторитет, которым пользовались прежде. Одной из причин были политические изменения — приход к власти Фатимидов и Зиридов в Сев. Африке.

В сер. X в. появились сведения о Палестинской академии, к-рая переехала в Иерусалим из Тивериады. Поскольку в Палестине не было экзиларха, Фатимиды признавали главу академии офиц. представителем евр. населения Палестины, Ливана, Сирии и Египта. Авторитет академии держался во многом на том, что она находилась в Св. земле. На праздник Кушей палестинские раввины собирались на Елеонской горе (где,

как считалось, пребывала Шехина (Слава Божия), покинувшая некогда Иерусалимский храм) и в присутствии паломников объявляли свои решения, возносили молитвы и проклятия. Однако при гаоне Элияху ха-Кохене (1062–1083) академия переехала в Тир. В этот период большую роль в Палестине играли выходцы из Сев. Африки. За лидерство боролись неск. семей из Египта. После неудачной попытки учреждения экзилархата палестинская академия отстояла свой статус, но в нач. XII в. была вынуждена переехать в Фустат (Ст. Каир).

В Тивериаде в IX–X вв. активно работали масореты (в частности, из семьи Бен Ашер), зафиксировавшие консонантную основу Свящ. Писания и установившие систему огласовок и знаки кантилляции, принятые в посл. всеми последователями И. р. (возможно, в этой работе принимали участие и караимы).

В Палестине сформировалась и особая литургическая традиция. Именно здесь начал развиваться жанр пиюта (Элиазар ха-Каллир, Шмуэль бен Хошан).

Отношения с вавилонскими гаонами были напряженными. Споры между представителями 2 традиций нашли отражение в послании Пиркоя бен Бабоя общинам Сев. Африки и Испании (нач. IX в.). Пиркой утверждал, что древняя палестинская традиция прервалась в VII в. и только вавилонские раввины сохранили подлинное предание. Он осуждал даже введение пиютов в состав богослужения, поскольку их текстов нет в Талмуде. Тем не менее вавилонские раввины признали пиют и использовали этот жанр уже в нач. X в.

В 921 г. из-за несовпадения палестинской и вавилонской календарных систем (в частности, Песах 922 г. по палестинским расчетам выпадал на воскресенье, а по вавилонским — на следующий за ним вторник) произошел конфликт. Хотя формально с давних пор правом объявлять календарь на следующий год обладал глава палестинской академии, вавилонские раввины сумели убедить большинство общин в правильности своей системы.

Хотя на протяжении всего периода гаонов вавилонские традиции оказывали влияние на палестинские, до XII в. почти в каждом крупном городе Египта, Сирии и Палестины, где были евр. общины, сосуществовали

обе традиции, пока, наконец, вавилонская не стала доминирующей.

За время крестовых походов евр. население Палестины резко сократилось. К 1267 г. в Иерусалиме почти не осталось евреев. Однако Рамбан (Нахманид), бежавший в Палестину от преследований, открыл там талмудическую школу, что способствовало притоку новых поселенцев. Крупные общины сохранялись в Акко, Яффе, Хевроне, Тивериаде. В 1289 г. палестинские раввины оказались вовлечены в спор об учении Маймонида. В 1427 г. папа Римский Мартин V запретил капитанам христ. кораблей перевозить евреев в Св. землю. В кон. XV в. в Иерусалиме проживало не более 70 евр. семейств.

Сектантские течения в И. р. возникали в основном на периферии. Так, в Персии появилось течение исавийя (исунийя) — последователей Абу Исы из Исфахана, объявившего себя пророком грядущего мессии. В кон. VII или сер. VIII в. его последователи подняли восстание против халифата. Абу Иса признавал Иисуса Христа и Мухаммада пророками. Он запретил употребление мяса и вина и разводы. Известно также, что он проповедовал скорое восстановление Иерусалимского храма.

В сер. VIII в. возникло течение караимов («читающие Писание», «знатоки Писания», «те, кто зовут»). Основатель течения Анан бен Давид, согласно раввинистической традиции, был кандидатом в экзилархи, но не получил пост. Тогда он отверг устную Тору и авторитет гаонов и составил свой свод законов — «Книгу заповедей» (*sefer ham-misvot*). Образовавшееся движение караимов хотя и считало Анана своим основателем, но не следовало его учению (Анану приписывали изречение: «Усердно изучай Тору и не полагайся на мое мнение»). Ключевым пунктом учения караимов было утверждение самодостаточности Писания и возможности его толкования без опоры на внешний авторитет предания. Караимы следовали др. календарю (напр., праздник Шавуот у них всегда отмечался в воскресенье), у них действовали более жесткие законы кашрута, запрещались супружеские отношения в субботу, они не зажигали огня накануне субботы и т. д. Молились они только по Псалтири.

Существует гипотеза, что в распоряжении караимов оказались сочи-

нения одного из течений периода Второго храма (ессеев или саддукеев), обнаруженные, по свидетельству католика Мар Тимофея I, в нач. IX в. возле Иерихона. Возможно, на них оказала влияние и одна из школ ислама. В IX–XI вв. среди караимов было множество ученых (Биньямин из Нехавенда, Даниял аль-Кумиси, Якуб аль-Киркисани и др.). Хотя караимы не стали единым движением, их центром до эпохи крестовых походов был Иерусалим. Они раньше раввинов стали использовать греч. философию для решения богословских вопросов и боролись с грубым антропоморфизмом. Прямая конфронтация с раввинами, которые изначально игнорировали существование караимов, началась только в X в., после полемических трудов Саади Гаона. В то же время в фатимидском Египте отношения между последователями И. р. и караимами оставались дружественными.

В Сев. Африке и Египте. В Магрибе в IX–X вв. проживало множество евреев. Общины Кайруана, Кабеса (Габеса), Феса и др. поддерживали тесную связь с Вавилонией, откуда шел постоянный приток иммигрантов. Хотя в Кайруане со временем появились высокообразованные раввины, изучавшие Палестинский и Вавилонский Талмуды, своей академии они не создали.

В Египте также изначально не было ни академии, ни экзилархов. Поэтому для облегчения контактов между мусульм. правителями и евр. общинами была введена должность нагида (предводителя), к-рый возглавлял религ. суд, ведал сбором налогов, выдавал свидетельства о разводах и т. д. Нагиды назначались мусульм. правителями. Согласно Хронике Ахимааца бен Палтиеля, первым, кто носил титул нагида в Египте, был Палтиель (ум. в 975). Главным отличием нагидов от вавилонских экзилархов было то, что нагиды не претендовали на происхождение из рода царя Давида.

В X в. евр. ученые активно знакомятся с греч. философией (сначала с неоплатонизмом, потом с учением Аристотеля). Первым евр. неоплатоником считается Ицхак бен Шломо ха-Израэли (ум. в 955), врач, придворный медик халифа и основатель медицинской школы, трактаты которого, написанные по-арабски, очень рано были переведены на евр. и лат. языки.

Учению Аристотеля следовал Ицхак бен Яаков Альфаси (ум. в 1103), преподававший долгое время в Фесе (совр. Марокко), но в конце жизни он был вынужден переехать в Испанию. Он известен как создатель краткого компендиума на основе талмудического материала Сефер ха-халахот (*sefer ha-halakot*, «Книга установлений»), или Талмуд катан (*talmud katan*, «Малый Талмуд»), к-рый оказал влияние на все последующие кодификации, а в позднее средневековье, после запретов на распространение Талмуда, служил, особенно для итал. общин, одним из основных пособий по галахе.

Самым заметным последователем Аристотеля среди раввинов был Маймонид (Моше бен Маймон, Рамбам) (1135–1204). В детстве его семья покинула Кордову с приходом туда Альмохадов в 1148 г. и переехала сначала в Фес, затем в Акко (Палестина), а с 1168 г. он проживал в Фустате (Египет), где был избран нагидом. Самые известные и значимые его сочинения — «Мишне Тора» (Повторение закона) (1180) и «Море невухим» (Путеводитель растерянных) (1190) (рус. пер.: *Моше бен Маймон. Мишне Тора: Книга «Знание»* / Пер.: М. Левинов. М., 2010; *Он же. Мишне Тора: Книга «Судьи»* / Пер.: Ш. и Г. Бродские. М., 2011; *Он же. Путеводитель растерянных* / Пер.: М. Шнейдер. Иерусалим; М., 2003). Первое из них представляет собой попытку упорядочить и систематизировать талмудический материал, создать своего рода кодекс евр. религ. законодательства. Второе сочинение служило введением в библейскую экзегезу через призму философии. Несмотря на огромную популярность трудов Маймонида, на протяжении неск. веков они вызывали серьезные разногласия в иудейских общинах. Трактат «Мишне Тора» встретил неприятие со стороны мн. раввинов, к-рые были недовольны тем, что Маймонид предлагал готовые ответы на галахические вопросы вместо традиц. поиска и разбора мнений мудрецов Талмуда. «Путеводитель растерянных» вызывал еще более яростные споры из-за содержащихся в нем элементов философского учения. Для последующей традиции И. р. имели значение и др. сочинения Маймонида — послание «О вынужденном отступничестве, или Слово об освящении Имени», послание в Прованс об аст-

рологии, послание в Йемен о приходе Мессии и др.

Аскетическое направление, испытавшее влияние суфизма, сформировалось в Египте в кругу сына Маймонида Аврахама бен Моше Маймона (1186–1237). Аврахам и его последователи читали труды Мансура аль-Халладжа ас-Сухраварди и др. суфиев. Среди них было распространено предание о том, что между 1210 и 1216 гг. Израилю будет возвращен дар пророчества.

В мамлюкском султанате (с 1250) последователи И. р. пребывали в относительном спокойствии, хотя и платили повышенные налоги.

В Испании и Юж. Франции. Хотя с сер. VIII в. территория Испании находилась под властью династии Омейядов, а Вавилония — под властью Аббасидов, между евр. общинами этих регионов установились самые тесные отношения. Испан. раввины регулярно обращались в вавилонские академии и получали оттуда респонсы и книги. Согласно посланию рава Шриры Гаона, Талмуд в Юж. Европу принес рабби Натронай в кон. VIII в.

С упадком значения вавилонского центра в Испании и Юж. Франции появились свои ученые раввины. В 1-й пол. XI в. Шломо бен Йехуда ибн Габироль (ум. в 1058) пытался соединить неоплатонизм с иудейским богословием в соч. «Источник жизни». Он также прославился как автор пикутов. Др. известным последователем неоплатонизма во 2-й пол. XI в. был Бахья бен Йосеф ибн Пакуда, написавший на араб. языке «Книгу наставлений об обязанностях сердец» (*hōbōt hal-ləbābōt*, букв. — «обязанности сердец»).

Глава иешивы в Нарбоне Моше ха-Даршан (Проповедник) считается одним из основателей евр. экзегетической традиции в Европе. От его работ сохранились только отдельные цитаты в произведениях авторов из Сев. Франции.

С приходом к власти в Испании сначала Альморавидов, а потом Альмохадов положение евреев в мусульм. части резко ухудшилось, многие стали уезжать в Сев. Африку или в христ. районы Испании.

Усиление религ. конфронтации привело к появлению полемических сочинений. Одно из самых популярных написано Иегудой Галеви (ум. ок. 1141) из Туделы (Наварра). Соч. «Книга доказательств и доводов в

защиту униженной веры», больше известное как «Книга хазара» (Сефер ха-Кузари), по его словам, изначально было направлено против караимов, но в действительности содержит критику учения мусульман, христиан и последователей греч. философии (прежде всего учения Аристотеля). В сочинении представлен вымышленный диспут о преимуществах разных религий в присутствии хазарского правителя.

Др. важным полемическим сочинением этого периода является трактат «Сефер ха-Брит» (Книга Завета), написанный в сер. XII в. в Нарбоне выходцем с юга Испании грамматиком и лексикографом Йосефом Кимхи. Хотя трактат в большей мере посвящен этике, в нем осуждаются необоснованные аллегорические толкования, в т. ч. христианские.

Наряду со спорами о греч. философии имел место и спор о допустимости изучения астрологии. В частности, ок. 1120 г. в Барселоне произошел диспут на эту тему между Аврахамом бар Хией и Йехудой бен Барзиллаем. В целом раввинистическая традиция склонялась к тому, чтобы признать астрологию допустимой и полезной.

Авторитетным астрологом был, напр., Авраам бен Меир Ибн Эзра (1089–1164). Он род. в г. Тудела, много путешествовал, что нашло отражение и в его сочинениях. Его библейские комментарии, философские и поэтические, но в то же время содержащие много сухих филологических рассуждений и даже завуалированных элементов довольно рационалистической «библейской критики», стали одними из самых авторитетных наряду с глоссами Раши.

С XII в. евреи активно переводили с араб. языка на иврит и помогали христианам переводить сочинения араб. авторов на лат. язык. Переводческие центры были в Монпелье, Барселоне, Толедо. Наиболее известна династия переводчиков Тиббонидов (Йехуда бен Шауль ибн Тиббон, Шмуэль бен Йехуда ибн Тиббон и др.), внесших огромный вклад в разработку иудейской религиозно-философской терминологии. С христианскими переводчиками сотрудничал автор «Книги предания» (*sefer haq-ḳabbāla*) Авраам ибн Дауд (ум. в 1180), переехавший из Кордовы в Толедо (подробнее о евреях-переводчиках см.: *Stein-schneider*. 1893).

Приток лит-ры с Востока способствовал распространению в Европе целого ряда мистических сочинений (помимо известной прежде кн. «Сефер Йецира» европ. раввины познакомились с лит-рой Хехалот), давших импульс к развитию каббалистического учения.

В 1-й пол. XIII в. произошли серьезные перемены в Испании и Юж. Франции. В 1212 г. победа христ. войск при Лас-Навас-де-Толоса подорвала влияние Альмохадов в Испании. В 1236 г. христиане отвоевали Кордову, а в 1248 г. — Севилью. Отношение к евр. общинам на бывш. мусульм. территориях было терпимым. Иудеи рассматривались как лояльные союзники в борьбе с мусульманами. Поэтому в крупных городах были построены (или перестроены из мечетей) синагоги. Строгие законы против иудеев на практике не соблюдались. При дворах испан. правителей появились не только иудейские врачи и переводчики, но и астрологи. Иудеи были организованы в самоуправляющиеся общины (*alhamia*), обладавшие широкими правами (евр. общинные суды имели право разбирать дела не только между евреями, но и между евреями и христианами). В Юж. Франции начались крестовые походы против еретиков (1209–1229), сопровождавшиеся ухудшением отношений между местными христианами и евреями. Нарбонский Собор 1227 г., развивая постановление IV Латеранского Собора, определил, что евреи должны носить особый отличительный знак. Тем не менее крупные местные феодалы продолжали покровительствовать евреям, защищая их от погромов. Одному из случаев избавления от гибели в 1236 г. был посвящен новый синагогальный праздник, известный как «Нарбонский пурим» (21 адара).

В XIII в. в Провансе и Каталонии появилось много работ по иудейской религ. философии. Проповеди на философские темы стали читаться даже в синагогах. Огромным влиянием пользовался «Путеводитель растерянных». Сформировалась целая школа изучения трудов Маймонида. В Провансе одним из наиболее известных его последователей был Давид бен Йосеф Кимхи (ок. 1160 — ок. 1235). Центрами консервативных иудеев были Монпелье, Жирона и Толедо. Под их влиянием раввины Сев. Франции наложили

херем (запрет) на труды Маймонида. Против херема выступили члены мн. испан. общин, прежде всего раввины Сарагосы. Однако после того как францисканцы прилюдно сожгли «Путеводитель растерянных», публичные споры прекратились.

Среди наиболее последовательных противников учения Маймонида был Моше бен Нахман (Рамбан, Нахманид) (ок. 1194–1270), происходивший из Жироны (Каталония). Он позиционировал себя как наследника традиции ибн Эзры. Среди множества его трудов выделяется толкование на Свящ. Писание, содержащее критику предшествующей традиции, в т. ч. толкований Раши, при этом все его сочинение по сути является комментарием к комментарию Раши. Поворотным событием в жизни Нахманида стал его публичный диспут с христианами, к-рый он описал в сочинении (см.: Диспут *Нахманида* / Пер.: Б. Хаскелевич. Иерусалим; М., 1992). Диспут имел место в 1263 г. в Барселоне. Противником Нахманида был бывший иудей, доминиканец Пабло Христиани, хорошо знакомый с раввинистической традицией, а потому несколько раз ставивший Нахманида в тупик. В отличие от др. диспутов Нахманид получил от властей право говорить и излагать свое учение свободно. Итоги диспута стороны оценивали по-разному: доминиканцы говорили о своей победе, а Нахманид был уверен в своей, о чем написал в сочинении. Хотя власти гарантировали, что не будут его преследовать, Нахманид предпочел бежать в Палестину.

Эзотерическое направление в христианской Испании и Юж. Франции в этот период было представлено трудами Йехуды ха-Кохена, Абрахама Абулафии и Моше бен Шем Това де Леон. С именем последнего связывают составление трактата «Зогар», который распространялся под именем Шимона бар Йохая.

Каббалист Аврахам бен Шмуэль Абулафия (1240–1291), происходивший из Сарагосы — одна из наиболее загадочных и противоречивых фигур в И. р. С ним связано развитие интеллектуального мистицизма. Он писал о достижении тайного знания через комбинирование букв евр. алфавита (церуф), гематрию, описывал разные техники экстаза (регулирование дыхания, повторение в уме и представление букв Святого Име-

ни и т. д.). Наряду с этим ему принадлежит комментарий к сочинениям Маймонида, к-рого он очень почитал. Абулафия много путешествовал и проповедовал скорый приход Мессии (в 1290). Он даже собирался встретиться с папой Римским, провести с ним диспут и обратить его в свою веру, однако был арестован и чудом избежал казни. Мн. раввины считали его лжецом и обвиняли в том, что он выдает себя за Мессию.

В нач. XIV в. спор о допустимости для иудеев изучения и использования трудов греч. философов и их евр. последователей вспыхнул с новой силой. В 1305 г. раввины Барселоны наложили херем на изучение философии. Главное, что вызывало у них неприятие в трудах философов, — аллегорические толкования библейских текстов. В защиту наследия Маймонида и греч. философии выступили члены известного семейства переводчиков Тиббонидов. Сторонником аристотелевской философии был и внук Нахманида, известный астроном и математик Леви бен Гершом (Ралбаг, Герсонид). Дальнейшее развитие спора было остановлено гонениями христианских властей.

В XIV в. продолжился процесс кодификации религ. законодательства иудеев. Выходец из герм. земель Ашер бен Йехиель (ок. 1250–1327) написал глоссы к Талмуду «Тосафот ха-Рош» и юридический сб. «Пискей ха-Рош», к-рый лег в основу сб. «Арбаа Турим» (*'arbā'ā tūrim* — «Четыре столпа»), составленного его сыном Яковом бен Ашером. В отличие от кодекса Маймонида в «Арбаа Турим» не вошли заповеди, связанные с храмом. В XVI в. «Арбаа Турим» лег в основу др. правового свода — «Шулхан Арух» (*šulḥān 'arūḥ* — «Накрытый стол»), составленного Йосефом Каро; этот свод является одним из самых популярных и в наст. время.

Испан. правители постепенно меняли политику в отношении иудеев. Хотя в отличие от др. европ. стран в Испании в этот период не было массового изъятия Талмудов и процессов по обвинению в ритуальных убийствах и осквернении гостии, власти стали вмешиваться во внутреннюю жизнь иудейских общин. Напр., в 1336 г. кор. Альфонсо XI запретил читать в синагогах молитву Шмоне эсрэ (18 благословений) как содержащую проклятия в адрес христиан.

В этот период не только христиане благодаря изучению евр. языка, но и евреи больше узнали о религии, с которой спорили. Напр., в составе апологетического трактата «Эвен бохан» (Пробный камень) Шем Това бен Ицхака ибн Шапрута из Туделы, к-рый он составил в Таррагоне в 1380 г., содержится текст Евангелия от Матфея в переводе на евр. язык. Хорошо знал христ. учение Хасдай Крескас (1340 — после 1410), происходивший из Барселоны. Он написал 2 трактата на каталонском языке, из к-рых сохранился только один в переводе на иврит — «Биттул икрей ха-ноцрим» (*biṭṭul ikrē han-noṣrīm*, «Опровержение принципов христианства»).

В 1391 г. в Андалусии, Кастилии и Наварре были погромы, которые сопровождались массовыми крещеннями иудеев. Последний публичный диспут между иудеями и христианами состоялся в Тортозе в 1413–1414 гг. при участии антипапы Бенедикта XIII. От христиан выступал крещеный еврей Херонимо де Санта-Фе (Йехошуа Лорки), а от иудеев — Йосеф Альбо, автор полемического трактата против христиан «Сефер ха-иккарим» (*sēfer ha-yiḳḳārīm*, «Книга принципов»). Главной темой был вопрос о пришествии Мессии. Диспут вели преимущественно на основе изучения мидрашей, официально была признана победа христиан (см.: *Maccoby*. 1982).

В XV в. количество марранов в Испании превысило количество последователей И. р. Нек-рые крещенные евреи достигли высокого положения. Напр., Шломо ха-Леви, принявший в 1390 г. крещение с именем Пабло де Санта-Мария, стал епископом Бургоса и участвовал в Констанцском Соборе.

Поскольку в 1481 г. Прованс перешел под власть франц. короны, большой поток евр. беженцев направился в Италию, а оттуда в Османскую империю.

В Италии. Основные иудейские общины находились в Риме и Юж. Италии. С IX в. все они переходят на евр. язык. В Апулии возникает школа религ. поэтов (*paytānim*), известными представителями которой в этот период являются Шефатия и его сын Амиттай из Ории, Силано из Венозы и др. В X в. в Риме известен пайтан Шломо Вавилонский. Из Ории происходил и философ Шабтай Донноло (ок. 913 — ок. 982), врач

и астролог, автор «Сефер Хахмони» (*hakmōnī*, «Мудрец»), пытавшийся перевести мистику Меркавы на язык метафизики (*Shabbatai Donnolo's Sefer Hakhmoni* / Ed. P. Mancuso. Leiden, 2010). Его имя встречается в Житии св. Нила Россанского, к-рый знал Шабтая с детства, но отказался принять от него лекарство, чтобы не вводить в соблазн др. христиан (ВНГ, 1370).

В X в. в Италии был составлен большой мидрашистский сб. «Танна де-вей Элияху» (*tannā(') dā-bē 'eliyāhū*), в котором излагалась история мира от сотворения мира до прихода Мессии.

В целом IX–X вв. были отмечены ростом влияния вавилонской традиции на итал. общины, что позже нашло отражение в истории о 4 пленниках. Согласно Аврааму ибн Дауду, из г. Бари отплыли 4 евр. ученых из Вавилонии, к-рые по пути попали в плен, а потом распространили изучение Талмуда по всему Средиземноморью, основав академии в Египте, Тунисе и Испании (см.: *Cohen G. D.* 1960/1961). Однако в «Хронике Ахимааца», составленной Ахимаацем бен Палтиелем в Ории в 1054 г., говорится, что Талмуд в Европу принес изгнанный из Вавилонии потомок гаонов Абу Аарон.

Иешивы итал. раввинов представляли собой совсем небольшие частные собрания учителя и неск. учеников. В XI в. труды итал. раввинов-гlossаторов были объединены в кунтрес «Сефер Роми» (*sēper rōmī*, «Римская книга»). Самым выдающимся ученым этого времени был рабби Натан бен Йехиель из Рима, составивший в 1101 г. на евр. языке с влиянием итал. диалектов талмудический лексикон «Арух» (*'ārūk*) (изд.: *Nathan ben Jehiel. Aruch Completum* / Ed. A. Kohut. Vienna, 1878–1892. 8 vol.).

Евреям в Италии удалось заручиться покровительством Римских пап, к-рые в свою очередь прибегали к финансовой поддержке крупных евр. семейств Рима. Папа Александр II в 1063 г. предотвратил евр. погромы в Испании, а в 1065 г. осудил насильственные крещения иудеев, совершенные по приказу герц. Беневенто Ландульфа. Папа Каллист II в связи с евр. погромами во время 1-го крестового похода ок. 1120 г. издал буллу *Sicut iudaeis*, которая вплоть до XV в. составляла основу папского законодательства о

евреях, гарантируя на условиях признания ими своего вечного рабства защиту от насилия (в т. ч. от принуждения к принятию крещения), свободу совершения обрядов, сохранение собственности и проч. Ложные обвинения евреев запрещались.

В XIII в. усиливается процесс вытеснения евреев не только из торговли, но и из кредитных операций в Европе. Конкуренцию евреям начинают составлять итал. купцы и банкиры. Хотя в Италии не было гонений и погромов, подобных тем, что имели место во Франции и в герм. землях, отношение к иудеям изменилось. IV Латеранский Собор (1215) предписал евреям носить одежду, отличающуюся от одежды христиан.

Самым благоприятным было положение иудеев в Юж. Италии, где они благодаря владению неск. языками (еврейским, арабским, греческим, латинским) входили в интеллектуальную элиту, особенно в период правления Фридриха II Гогенштауфена (1220–1250). Его придворным врачом был Яков бен Аба Мари Анатоли. Он был известен как единственный еврей, открыто занимавшийся алхимией.

Школа тосафистов была представлена в Италии трудами Исани ди Трани Старшего (ум. ок. 1260). Учение Маймонида во 2-й пол. XIII в. преподавал в Риме Зрахия бен Шалтиэль Грациан из Барселоны. Толкование на «Путеводитель растерянных» составил Моше из Салерно. К последователям Маймонида также принадлежал Гиллель бен Шмуэль из Вероны, живший в Неаполе и Капуа. В соч. «Тигмулей ха-нефеш» (*tiḡmūlê han-nepeš*, «Воздаяние души») он попытался классифицировать аггадические фрагменты Талмуда, в отношении к-рых раввины расходились во мнениях.

Итальянские раввины интересовались латинской схоластикой. В частности, переводами с лат. языка занимался Йехуда бен Моше бен Даниел Романо, служивший при дворе Роберта Анжуйского, кор. Неаполитанского (он перевел на евр. язык труды Боэция, Альберта Великого, Александра Гэльского и др.). Он также составил глоссарий философских терминов, и комментариев к «Мишне Тора» Маймонида и философские толкования на Свящ. Писание.

Большое значение для развития иудейских общин Италии имел при-

ток переселенцев из Испании, которые в XIII в. бежали от Альмохадов. Влияние сефардов проявляется в литургической поэзии (Йехиель бен Йехутиель, Йехуда бен Менахем и др.).

В XIV–XV вв. в Италии от гонений стали укрываться не только евреи из Испании, но и выходцы из Франции и герм. земель. XV век отмечен новым явлением — частыми съездами раввинов разных городов Италии, которые совместными усилиями пытались добиться от Римских пап защиты от погромов (такие съезды проходили в Болонье (1416), в Форли (1418), во Флоренции (1428), в Тиволи и Равенне после 1442). Во 2-й пол. XV в. мн. итал. города изгнали иудейские общины (Брешиа, Бергамо, Парма, Флоренция, Верона и др.). Евреи Сицилии и Сардинии, к-рые находились под властью испан. короны, переселились в Османскую империю. В то же время мн. евр. ученые контактировали с итал. гуманистами (Илия Дельмедиги из Кандии, Абрахам бен Гершон Араби из Катании, Овадия Бертиноро и др.), обучая их евр. и араб. языкам. В ряде городов открылись евр. типографии (в Брешиа, Мантуе, Ферраре, Болонье, Неаполе и др.). Самая известная из них была открыта Исраэлем Натаном Сончино и его сыном Йехошуа Шломо. В 1484 г. в этой типографии был напечатан 1-й талмудический трактат «Берахот». В 1485–1486 гг. был издан молитвенник «Махзор минхаг роми», а в 1488 г. — евр. Библия. Др. представитель семейства Сончино — Гершом (Джеронимо) бен Моше — не только публиковал книги на неск. языках, но и разыскивал древние рукописи, совершая поездки по всей Европе.

В Сев. Франции, Англии и германских землях иудеи никогда не составляли больше 1% населения, ни в одном городе евр. община не превышала 1500 чел. Общины вынуждены были постоянно мигрировать. До XI в. большинство общин находилось на юге Европы. Все ранние сведения об их существовании во франк. землях содержатся в сочинениях христ. авторов (см.: *Blumenkranz.* 1960; *Idem.* 1963).

В пределах империи Каролингов евреи не считались чужеземцами, на них распространялись права, признаваемые за покоренными народами, на жизнь по собственным

законам при соблюдении верности верховной власти. Нек-рые иудеи владели землей и прислужой. При Людовике Благочестивом отдельным семействам евр. купцов была дарована королевская защита. Для выстраивания отношений между королевской властью и иудейскими общинами была учреждена должность особого чиновника — *magister judaeorum*. Однако королевская политика благоволения к иудеям очень быстро вошла в противоречие с принятыми ранее имперскими и церковными постановлениями об иудеях. В частности, возник вопрос о том, могут ли рабы, принадлежащие евреям, принимать крещение и, если могут, должны ли они быть тотчас же освобождены. Главным противником политики Людовика был архиеп. Агобард Лионский, призывавший соблюдать канонические правила о крещении. Он написал неск. антииудейских трактатов, посылал проповедников в синагоги. Хотя Агобард не предпринимал насильственных действий, евреи Лиона поспешили отправить своих детей в Арль и пожаловались имп. Людовику, который запретил Агобарду заниматься обращением евреев. Своего рода следствием политики Людовика стал редкий для средневековья случай сознательного обращения клирика в иудаизм. В 839 г. диак. Бодон перешел в иудейство, приняв имя Элиезер, и уехал в Сарагосу, находившуюся под властью мусульман, где был вовлечен в диспут с обратившимся в христианство евреем Павлом Альваро из Кордовы.

Торговые евр. поселения на Рейне появились в кон. VIII в. Относительно крупные общины возникли в Майнце, Вормсе, Регенсбурге и Кёльне. До эпохи крестовых походов евреи проживали в основном в епископских городах под прямым покровительством епископа. В этот период епископы охотно раздавали привилегии евреям, поскольку они занимались торговлей, красивым делом и фармацевтикой, и даже приглашали их поселиться в своих землях (напр., еп. Рюдигер в 1084 пригласил евреев поселиться в Шпайере). В отличие от Франции и Италии герм. евреи изначально имели статус чужеземцев или иностранных колонистов.

Основателем ашкеназской раввинистической традиции считается Моше бен Калонимос из Лукки, переселившийся в Майнц в нач. X в. и ос-

новавший там иешиву, члены к-рой вскоре начали переписываться с евреями в Риме и Багдаде. Глава иешивы носил титул *наси*. Этот титул, по свидетельству Вениамина Тудельского, передавался по наследству в роду Калонимидов. Раввинская элита в герм. землях была представлена 5 семействами (Калонимиды, Махири, Абуны, ха-Кохены, ха-Леви). Поскольку среди раввинов были приняты эндогамные браки, все они так или иначе приходились друг другу родственниками. Хотя раввины пользовались огромным авторитетом, они не были единоличными руководителями общин. Из знатных раввинских семейств обычно назначался архисинагог (*парнас*), а из числа наиболее уважаемых лиц составлялись выборные советы (*кагалы*). Власть *кагала* сначала была довольно ограниченной. Руководители общины не хотели допустить вмешательства местных и государственной властей во внутренние дела еврейской общины, а потому стремились ввести принцип коллективной ответственности и скрепить общину взаимными клятвами (*Finckelstein*. 1924).

Поскольку условия жизни в герм. землях значительно отличались от условий жизни общин в Вавилонии, местные раввины вынуждены были прибегать к галахическим нововведениям, к-рые получили название «такканот» (*takkānōt*, установления).

Самые значимые для ашкеназов такканот были установлены Гершомом бен Йехудой по прозвищу Меор ха-Гола (Свет изгнания) (ок. 960–1028). Он происходил из Меца, учился в Майнце, а потом преподавал Талмуд в Вормсе. По его инициативе в Меце было принято 25 такканот (о запрете полигамии и левиратного брака, разводе, тайне переписки, переходе крещеных евреев обратно в иудаизм и др.).

В этот период начинает развиваться лексикография и появились первые глоссы к Талмуду. Пояснения к тексту Талмуда обычно записывались в тетради *кунтресим* (букв. — развороты кодекса). В XI в. были составлены т. н. Майнцская и Вормская тетради, к-рые послужили основой для работы Раши.

Шломо бар Ицхак, известный по акрониму Раши (1040 — ок. 1105), род. в Труа (Шампань), учился в Майнце и Вормсе, но потом вернулся в родной город, где основал соб-

ственную школу. При этом у него сохранились связи с герм. иешивами, поскольку он породнился с семейством Гершома Майнцского. С деятельности Раши начинается новая страница не только в истории изучения Талмуда, но и в истории евр. библейской экзегезы. Составленное им толкование на Свящ. Писание стало базовым для иудейской традиции. По нему изучали Библию в начальных школах, а все последующие толкователи либо следовали ему, либо спорили с ним. Такая популярность связана с тем, что его толкования представляют собой мост между предшествующей традицией мидрашей и последующей традицией грамматических и лексикографических комментариев. По сути это небольшие глоссы к отдельным стихам Писания, причем составленные с использованием старофранц. языка (*лаазим*), на к-ром, видимо, говорило большинство его современников. Сочинения Раши имеют крайне сложную и запутанную текстуальную историю. До сих пор исследователи спорят о том, что именно он написал и какой процент приписываемого ему текста принадлежит ему, а какой представляет собой дополнение учеников и толкователей более поздней традиции. Тем не менее влияние Раши было огромным. Даже христ. глоссаторская традиция, к-рая развивалась в это же время, с XII в. стала прямо цитировать Раши (обычно с надписанием *glossa hebraica* или *glossa Salomonis*). Кроме того, сохранилось более 350 респонсов Раши, к-рые входят в состав сборников «Сефер ха-Пардес» (*sefer hap-pardēs* — Книга рая), «Сефер ха-Ора» (*sefer hā-’ōrā* — Книга света), Махзор Витри и др., составленных в основном его учениками.

С началом крестовых походов жизнь еврейских общин изменилась. Еще в нач. XI в., после разрушения в 1009 г. христ. святынь в Иерусалиме по приказу фатимидского халифа аль-Хакима, евреев в Европе стали обвинять в подстрекательстве к этим злодеяниям. Однако настоящие погромы начались после 1096 г., когда отряды крестоносцев прошли вдоль Рейна и уничтожили неск. общин (в т. ч., в Майнце, Вормсе и Кёльне). Все члены евр. общины Регенсбурга были крещены. События 1096 г. произвели на евреев др. стран ужасающее впечатление, поскольку в этот период мн. иудеи, согласно хронике

Шломо бар Шимшона, ожидали пришествия Мессии (по евр. летоисчислению был 11-й год 256-го цикла, толкование этих чисел с помощью гематрии указывало на Мессию). Поскольку, по мнению иудеев, наступили последние времена, нужно было сохранить верность своей религии во что бы то ни стало. Поэтому в рейнских землях распространилась практика, названная «киддуш ха-Шем» (*kiddûš haš-šēm*, «Освящение Имени»): чтобы избежать крещения, иудеи убивали членов своей семьи, включая грудных детей, и потом заканчивали жизнь самоубийством, что, по их мнению, приравнивалось к храмовому жертвоприношению. Епископы, обещавшие защиту евреям, узнав об этом, отказывались защищать их от погромщиков. Последним актом 1-го крестового похода стало сожжение иерусалимской синагоги в 1099 г. С этого времени в синагогах появилась практика зачитывать составленные по семьям списки мучеников. Однако в отношении практики *kiddûš haš-šēm* раввины разошлись во мнениях. Хотя подобный обычай описан еще Иосифом Флавием, многие считали, что притворное принятие крещения и эмиграция лучше.

Евр. вопрос вновь был поднят во время подготовки ко 2-му крестовому походу. В частности, Петр Достопочтенный в 1146 г. обратился с посланием к кор. Людовику VII, в котором доказывал необходимость конфискации на нужды крестовых походов награбленных ростовщиками-евреями богатств. Папа Евгений III призвал кредиторов-христиан освободить собратьев-крестоносцев от выплаты процентов. Бернард Клервоский, выступавший против насильственных крещений, тем не менее предложил распространить призыв папы и на кредиторов-евреев, что и было сделано по указу Людовика VII. Однако это не предотвратило погромов. Более того, погромы в Блуа в 1171 г. и в Брие в 1192 г. были санкционированы королевской властью. В 1182 г. кор. Филипп Август повелел изгнать всех евреев из королевских доменов за ростовщичество. Бунт против «королевских ростовщиков» произошел и в Англии, в Йорке, в 1190 г.

Несмотря на разгром, ведущими иудейскими общинами Германии в течение XII в. оставались общины Шпайера, Вормса и Майнца (в евр.

источниках обычно объединяются акронимом ШУМ). В этот период появляется традиция проведения синагогальных съездов. Самые важные, принявшие новые таканот, проходили в Майнце и в Труа.

В XII в. тосафисты (*ba'ālê hat-îšāpôt*, букв.— дополняющие) активно комментировали Свящ. Писание и Талмуд. Владение записями тосафот давало право на преподавание Талмуда. Главными тосафистами были 2 семейства, ведущие происхождение от Раши (династия Меира бен Шмуэля и династия Йехуды бен Натана). Их представители не только завершили кунтрес Раши и собрали его постановления, но и составили т. н. новые Талмуды — сборники толкований и респонсов. Главной целью тосафистов было очищение традиции от местных обычаев. Образцом, на к-рый они ориентировались, был Вавилонский Талмуд. Все, что считалось не соответствующим учению Талмуда, не переписывалось. Вероятно, это было одной из причин, по к-рой почти не сохранилось рукописей предшествующего периода — тосафисты их не сохраняли, считая испорченными. Поскольку основу роль в их деятельности играл Вавилонский Талмуд, они разыскивали его наиболее точные списки. Самыми авторитетными тосафистами были Яков бен Меир Раббену Там, Симха бен Шмуэль де Витри, Шмуэль бен Меир (Рашбам). Центром тосафистов был Париж, но они работали в Орлеане, Сансе, Понтуазе и др. городах. Сборники тосафот, составленные в Сансе и Туке, позже легли в основу тосафот в первопечатном издании Вавилонского Талмуда.

Моше бен Яков де Кузи, стремившийся возродить строгое соблюдение заповедей, на основе кодекса Маймонида и др. источников составил «Большую книгу заповедей» (*sēper mišwôt gādōl*), в к-рой галахот были расположены в порядке 613 заповедей. Книга пользовалась огромной популярностью и стала стандартным руководством для вынесения галахических постановлений. Ицхак бен Йосеф Корвейский (ум. в 1280) составил на ее основе «Малую книгу заповедей» (*sēper mišwôt kāfān*).

В герм. землях большим авторитетом пользовался раввин Меир бен Барух из Ротенбурга (ок. 1215–1293), ученик Йехиеля Парижского. Ему принадлежат более 1 тыс. ре-

спонсов, оказавших огромное влияние на ашкеназскую традицию.

В нач. XIII в. Элиезер бен Йоэль ха-Леви из Майнца составил правовой свод по модели Талмуда «Ави ха-Эзри» (*'abî hā-'ezri*). Ученик Меира Ротенбургского Мордехай бен Гиллель ха-Кохен из Нюрнберга в кон. XIII в. представил сб. «Сефер Мордехай», в котором описывались местные обычаи.

На рубеж XII и XIII вв. приходит деятельность движения «Хасидей Ашкеназ», к-рое обычно называют движением пиетистов. Оно возникло в Регенсбурге, затем распространилось на территории вдоль Рейна и во Франции. Его последователи считали, что движение зародилось в Италии в VIII в. и связывали его происхождение с Абу Аароном из Багдада, к-рый передал эзотерическую традицию семейству Калонимос. К этому семейству принадлежали известные представители движения Шмуэль бен Калонимос по прозвищу Хасид (Благочестивый), его сын Йехуда бен Шмуэль и его ученик и родственник Элеазар бен Йехуда из Вормса, к-рые, согласно преданию, приняли учение от хаззана Элеазара из Шпайера.

Несмотря на нек-рую элитарность, среди членов движения было много выходцев из низов. Целостной доктринальной системы у «Хасидей Ашкеназ» не было. Они лишь выработали некие особые галахические правила, для обоснования которых привлекли предшествующую мистическую традицию (от «Сефер Йецира» до трудов Авраама Ибн Эзры). Цель религ. жизни они видели в мистическом познании Бога, к-рое невозможно без морального совершенствования. Материальный мир, по их учению, является порождением эманаций Славы Божией. Узреть Славу Божию могут те, кто владеют тайнами молитвы (содот ха-тефилла). Понятиями, определяющими практическое поведение членов движения, были «Рецон ха-Боре» (*rašôn hab-bōrē*, воля Творца) и «Дин шамаим» (*dîn šamayim*, «Небесный суд»). Для исполнения воли Творца и исправления своего поведения необходимо было постоянно испытывать себя: претерпевать унижения и оскорбления и побеждать соблазны и искушения. При этом члены движения подвергали себя соблазнам намеренно, для укрепления силы воли. В их сочинениях заметен также

интерес к ангелологии и демонологии, гематрии и др. мистическим практикам.

Во главе каждой небольшой общины «Хасидей Ашкеназ» стоял мудрец — *ḥassīd ḥākām*. Членам общины предписывалось рассказывать мудрецу о всех своих прегрешениях. Мудрец должен был налагать за это наказания. Хотя некоторые практиковали аскетические упражнения (напр., пребывание в ледяной воде), основу проповеди «Хасидей Ашкеназ» составляли призывы к умеренности во всем.

Главной книгой движения была «Сефер хасидим», в к-рой было собрано ок. 2 тыс. рассказов в стиле *exempla*. Учение излагается также в «Сефер ха-Кавод» (*sēper hak-kābōd*, «Книга Славы») Йехуды Хасида, «Рокеах» (*rōqēah*, «Парфюмер») и «Хилхот хасидут» (*hilkhōt ḥassīdūt*, «Законы благочестия») Элеазара Вормсского, «Аругат ха-босем» (*ārūgat hab-bosem*, «Грядка благовоной») Аврахама бен Азриеля и др.

Хотя «Хасидей Ашкеназ» в отличие от подобных им течений не превратилось в закрытую секту, его члены довольно резко полемизировали с раввинами, которые не принимали их обычаев, а также противостояли влиянию франц. тосафистов.

XIII век стал временем острой полемики между иудеями и христианами. Во Франции, в Англии и Германии против евреев выдвигалось множество обвинений в осквернении гости, ритуальных убийствах христ. детей и отравлении воды в колодцах. В 1272 г. папа Григорий X вынужден был объявить, что обвинения против евреев в ритуальном использовании крови младенцев являются ложными. При этом среди иудеев, особенно в герм. землях, распространилось мессианское движение, к-рое совпало с наступлением монголо-татар. войск на Европу.

Поскольку среди христиан появилось много знатоков евр. языка, они стали интересоваться не только букв. смыслом евр. текста Библии, но и раввинистической лит-рой и преданиями, особенно теми, что связаны с пришествием Мессии. Обнаружив много странного аггадического материала, а также заподозрив во мн. местах хулу на Иисуса Христа, христ. проповедники стали выступать против распространения Талмуда. В 1236 г. крещеный еврей Николай Донин составил трактат, со-

державший 35 обвинений Талмуда. Эти обвинения легли в основу Парижского диспута 1240 г. Участвовавший в нем рабби Йехиель Парижский не смог опровергнуть доводы Донины и вынужден был бежать в Палестину. В Париже были конфискованы и сожжены 24 подводки с Талмудами. Вмешательство Римских пап Иннокентия IV и Климента IV остановило дальнейшие изъятия книг у иудеев. Папы подтвердили право евреев на обладание книгами, необходимыми для отправления их религии, но только при условии, что они не содержат богохульств и ошибок. Кроме того, в 1245 г. Иннокентий IV обосновал право пап судить иудеев, в т. ч. если они впадают в ересь в отношении собственной религии. Новые сожжения книг были произведены по приказу кор. Людовика IX в 1255 г. С 1267 г. иудейская лит-ра стала подвергаться цензуре. На этом основании в 1269, 1283, 1299, 1310 и 1319 гг. инквизиция конфисковывала Талмуды и др. книги. В 1321 г. папа Иоанн XXII, изгнавший евреев из своих владений, приказал сжечь Талмуд. Ок. 1278 г. доминиканец Раймунд Мартини собрал в кн. «Pugio fidei» (Кинжал веры) основные заблуждения талмудистов. Иудеи также составили сборники, опровергающие христианское учение. Напр., ок. 1410 г. каббалист Йом Тов Липман из Мюльхаузена написал «Сефер ха-Ницахон» (Книга диспута).

В 1290 г. евреи были изгнаны из Англии, в 1306 г. — из Франции (времененно, до 1315, затем в 1322 и 1394). В Германии были погромы Риндфлайша в 1298 г., армледеров (юденшлегеров) — в 1336–1338 гг. В течение XV в. иудейские общины были изгнаны из мн. нем. и австр. городов. Так евреи постепенно были вытеснены в Центр. и Вост. Европу.

На территории Свящ. Римской империи евреи считались «рабами казны», т. е. находились под покровительством императора. В XV в. здесь вводится институт верховного раввина и начинается процесс профессионализации раввината. Рабби Меир ха-Леви из Вены возродил раввинскую ординацию и ввел выдачу дипломов. Внутри общин обострилась борьба между «светскими» членами общинных советов и раввинами. Главным предметом спора было право отлучать от синагоги. Равновесие сохранялось только благодаря брачным союзам.

В XV в. были составлены многие сборники местных обычаев. Среди наиболее значимых — «Минхагим» Махарила из Майнца (Якова бен Моше ха-Леви Меллина), в к-рый было включено в т. ч. множество суеверий, и «Сефер ха-минхагим» (*sēper ham-minhāgīm*, «Книга обычаев») Аврахама Клаузнера из Вены (ум. в 1407 или 1408), считающегося родоначальником «ашкеназского обычая» (*minhāg 'aškēnaz*). Галахический учебник «Хилхот шхита у ведика» (Правила забоя скота и наблюдения) составил Яков бен Йехуда Вайль (Махарив) (ум. в 1456), считающийся первым из ахароним (*'ahārōnīm*, «последние») (раввинов Нового времени).

В Византийской империи крупные иудейские общины находились в К-поле, Фессалонике, Коринфе, Фивах, а также в М. Азии и на островах Родос и Кипр. С ними были тесно связаны общины Крыма и Таманского п-ова. Под контролем византийцев долгое время находилась и Юж. Италия, поэтому на местные евр. общины распространялось действие имп. законодательства о евреях.

Переломными в отношениях между христианами и иудеями стали события 1-й пол. VII в., когда персам удалось захватить Палестину и Сирию и они угрожали К-полю и Египту. И христиане, и иудеи восприняли это как начало осуществления апокалиптических пророчеств. Иудеи видели в персах освободителей и были готовы оказать им помощь. С т. зр. византийцев, такое поведение иудеев было предательством. В 614 г. в захваченном персами Иерусалиме произошло восстание, сопровождавшееся евр. погромами. Когда Иерусалим был освобожден имп. Ираклий запретил иудеям селиться в нем. Иудеи были изгнаны из мн. городов Палестины и Сирии. Ок. 634 г. был издан указ о насильственном крещении всех евреев в пределах империи (RegImp, N 206). Эти события нашли отражение в «Учении новокрещеного Иакова» (*Doctrina Jacobi nuper Baptizati* / Ed. et trad. V. Déroche // TM. 1991. Vol. 11. P. 47–273), а также в ряде иудейских апокалипсисов («Сефер Зерубавель», «Отот ха-Машиах» (*'ōtōt ham-māšīah*, «Знамения Мессии»)). Начавшееся вскоре вторжение арабов, видимо, приостановило действие указа Ираклия.

В 721–722 гг. Лев III Исавр издал декрет об обязательном крещении

всех евреев (RegImp, N 286), вероятно, в связи с мессианским движением некоего Севера (*Theoph. Chron.* P. 401–402). Следствием этой политики стало массовое притворное принятие крещения визант. евреями. 8-е правило VII Вселенского Собора (787) предписывает считать тех, кто лицемерно крестились, но продолжали соблюдать иудейские обряды, иудеями. Запрещалось крестить их детей. Они лишались права иметь рабов. Спустя 100 лет, при имп. Василии I (867–886), византийцы вновь вернулись к политике тотальной христианизации (*Theoph. Contin.* 5. 95). 55-я новелла Льва VI Мудрого отменяла действие всех законов об иудеях, предшествовавших указу Василия I об обязательном крещении.

Однако на практике положение евреев не изменилось. В IX–XI вв. в пределы Византийской империи стали массово переселяться иудеи каранмы из Египта и Месопотамии. О лит. деятельности иудеев этого периода почти ничего не известно. В визант. Италии ок. 953 г. был выполнен перевод соч. Иосифа Флавия на евр. язык с дополнениями — кн. «Сефер Йосиппон» (приписывается Йосефу бен Гуриону). Из авторов литературической поэзии известны Яннай (X в.), учитель Калира, тесно связанный с палестинской традицией, и Бенъямин бен Шмуэль, живший в К-поле в XI в. (16 пиютов с его именем было включено в состав романиотского Махзора). В кон. XI в. Товия бен Элиезер из Кастории составил агадический мидраш на Книгу Руфь «Лекаш тов» (*lekaš tob*, «Доброе знание»). В целом раввины др. стран (в т. ч., Авраам Ибн Эзра и Маймонид) неодобрительно отзывались об ученых евреях из Византии.

Положение иудеев резко ухудшилось после 1204 г. Евр. квартал в К-поле был сожжен крестоносцами. В 1229 г. имп. Феодор Дука, захвативший Фессалонику, объявил о конфискации собственности иудеев, не принявших крещения. В 1253 г. в Никее Иоанн Ватац предписал насильственно крестить всех иудеев. Эта практика была прекращена только Михаилом VIII Палеологом. Особые привилегии при нем получили венецианские евреи. В XIV–XV вв. в Византию и на ее территории, захваченные турками, устремились евреи из Испании и герм. земель. После падения К-поля в 1453 г.

в пределах Османской империи евреи получили статус зимми и должны были носить отличительный знак (желтый тюрбан), но им было разрешено строить новые синагоги. Им также удалось постепенно восстановить утраченное положение в международной торговле и финансах. На рубеже XV и XVI вв. в К-поле (Стамбуле) была открыта евр. типография. Поселку в Османской империи поселились приверженцы разных обрядов, евр. общины были организованы по модели землячества, попытки ввести централизованное управление успеха не имели.

Лит.: *Steinschneider M.* Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher. B., 1893; *Strack H., Billerbeck P.* Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Münch., 1922–1961. 6 Bde; *Marmorstein A.* Mitteilungen zur Geschichte und Literatur aus der Geniza // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums.* Dresden, 1923. Bd. 67. H. 4. S. 132–137; *Finckelstein L.* Jewish Self-Government in the Middle Ages. N. Y., 1924; *Moore G. F.* Judaism in the First Cent. of Christian Era. Camb., 1927–1930. 3 vol.; *Kuhn K. G.* Ἰσραήλ, Ἰουδαίος, Ἐβραῖος // *ThWNT.* 1938. Bd. 3. S. 360–370; *Starr J.* The Jews in the Byzantine Empire. Athens, 1939; *Grundmann W.* Jesus der Galiläer und das Judentum. Lpz., 1940; *Charanis P.* The Jews in the Byzantine Empire under the First Palaeologi // *Speculum.* Camb. (Mass.), 1947. Vol. 22. N 1. P. 75–77; *Baron S. W.* A Social and Religious History of the Jews. N. Y., 1952–1983². 18 vol.; *Goodenough E. R.* Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. N. Y., 1953–1968. 13 vol.; *Blumenkranz B.* Juifs et chrétiens dans le monde occidental, 430–1096. P., 1960; *idem.* Les auteurs chrétiens latins du Moyen Âge sur les juifs et le judaïsme. P., 1963; *Cohen G. D.* The Story of the Four Captives // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research.* N. Y., 1960/1961. Vol. 29. P. 55–131; *Neusner J.* A History of the Jews in Babylonia. Leiden, 1965–1970. 5 vol.; *idem.* The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. Leiden, 1971. 3 pt.; *Sharf A.* Byzantine Jewry from Justinian to the Fourth Crusade. N. Y., 1971; *Hengel M.* Judentum und Hellenismus: Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. Tüb., 1973²; *Goodblatt D. M.* Rabbinic Instruction in Sasanian Babylonia. Leiden, 1975; *idem.* From Judeans to Israel: Names of Jewish States in Antiquity // *JSJ.* 1998. Vol. 29. N 1. P. 1–36; *Ben-Sasson H. H.* A History of the Jewish People. Camb. (Mass.), 1976; *Lowe M. F.* Who were the IOUDAIOT? // *NTIQ.* 1976. Vol. 18. Fasc. 2. P. 101–130; *Sanders E. P.* Paul and Palestinian Judaism. Phil., 1977; *idem.* Judaism: Practice and Belief, 63 BCE–66 CE. L.; Phil., 1992; *Maccoby H.* Judaism on Trial: Jewish-Christian Disputations in the Middle Ages. Rutherford (N. J.); L., 1982; *Cohen S. J. D.* The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis, and the End of Jewish Sectarianism // *HUCA.* 1984. Vol. 55. P. 27–53; *idem.* The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties. Berkeley; L., 1999; *Bowman S. B.* The Jews of Byzantium 1204–1453. Tuscalosa (Alabama), 1985; *Schäfer P.* Research into Rabbinic Literature: An Attempt to Define the Status Quaestionis // *JSJ.*

1986. Vol. 37. N 2. P. 139–152; *Tomson P. J.* The Names Israel and Jew in Ancient Judaism and in the New Testament // *Bijdragen: Tijdschrift voor filosofie en theologie.* Amst., 1986. Vol. 47. P. 120–140, 266–289; *Stow K. R.* Alienated Minority: The Jews of Medieval Latin Europe. Camb. (Mass.); L., 1992 (рус. пер.: *Стой К.* Отчужденное меньшинство: Евреи в средневеков. лат. Европе / Пер.: Г. С. Зеленина. Иерусалим; М., 2007); *Jacobs M.* Die Institutionen des jüdischen Patriarchen. Tüb., 1995; *Kee H. C.* Defining the First-Century CE Synagogue: Problems and Progress // *NTS.* 1995. Vol. 41. N 4. P. 481–500; *Strack H. L., Stemberger G.* Introduction to the Talmud and Midrash / Transl. M. Bockmuehl. Edinb., 1996². P. 183–184; *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Culture* / Ed. P. Schäfer. Tüb., 1998–2002. 3 vol.; *Friedman S.* The Primacy of Tosefta to Mishnah in Synoptic Parallels // *Introducing Tosefta: Textual, Intratextual and Intertextual Studies* / Ed. H. Fox, T. Meacham. Hoboken (N. J.), 1999. P. 99–121; *Hauptman J.* Mishnah as a Response to Tosefta // *The Synoptic Problem in Rabbinic Literature* / Ed. S. J. D. Cohen. Providence (Rhode Island), 2000. P. 13–34; *Levine L. I.* The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. New Haven; L., 2000; *Freyne S.* Galileans, Phoenicians, and Itureans: A Study of Regional Contrasts in the Hellenistic Age // *Hellenism in the Land of Israel* / Ed. J. J. Collins, G. E. Sterling. Notre Dame, 2001. P. 182–215; *Jaffee M. S.* Torah in the Mouth. Oxf.; N. Y., 2001; *Rubenstein J. L.* The Rise of the Babylonian Rabbinic Academy: A Reexamination of the Talmudic Evidence // *JSIJ.* 2002. Vol. 1. P. 55–68; *Дубнов С. М.* История евреев в Европе от начала их поселения до кон. XVIII в.: В 4 т. Иерусалим; М., 2003. Т. 1–2; *Поменов А.* Евреи в древности и в Ср. века. М., 2003; *The Jews of Europe in the Middle Ages* / Ed. Chr. Cluse. Turnhout, 2004; *Boyarin D.* The Yavneh-Cycle of the Stammaim and the Invention of the Rabbis // *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada* / Ed. J. L. Rubenstein. Tüb., 2005. P. 237–289; *Тысяча лет культуры ашкеназов* / Под ред. Ж. Баумгартена и др.; пер. с франц.: Е. И. Лебедева, П. М. Капранов. М., 2006; *The Cambridge History of Judaism.* Camb.; N. Y., 2006. Vol. 4: *The Late Roman-Rabbinic Period* / Ed. S. T. Katz; *Chazan R.* The Jews of Medieval Western Christendom, 1000–1500. Camb.; N. Y., 2006; *The Literature of the Sages.* Assen; Phil., 2006. Part 2: *Midrash, and Targum; Liturgy, Poetry, Mysticism; Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature* / Ed. Sh. Safrai et al. (*Compendia Rerum Iudaicarum ad NT.* Sec. 2; 2/3b); *Alexander E. S.* The Orality of Rabbinic Writing // *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* / Ed. Ch. E. Fonrobert, M. S. Jaffee. Camb.; N. Y., 2007. P. 38–57; *In Quest of the Historical Pharisees* / Ed. J. Neusner, B. D. Chilton. Waco (Texas), 2007; *Runesson A., Binder D. D., Olsson B.* The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C. E.: A Source Book. Leiden; Boston, 2008; *Miller D. M.* The Meaning of Ioudaios and its Relationship to Other Group Labels in «Ancient Judaism» // *Currents in Biblical Research.* L., 2010. Vol. 9. N 1. P. 98–126.

А. А. Ткаченко

Сефарды. Испан. события 1492 г.—изгнание крупнейшей в мире евр. общины, духовного и интеллектуального центра диаспоры — вызвали грандиозное перемещение сефардов

с запада на восток, имевшее значительные последствия для всего еврейства. Направление и границы этого перемещения определялись как экономическими, так и общекультурными предпосылками. Путь в Англию и во Францию был закрыт; в то же время Османская империя, завладевшая стратегическими позициями левантской торговли, была готова принять эмигрантов и создать для них достаточно свободные условия жизни. В Стамбуле, Фессалонике и др. городах империи возникли большие сефардские общины (в столице проживало ок. 50 тыс. евреев, действовало 44 синагоги), а после присоединения к Османской империи Палестины (1517) сефардские эмигранты много сделали для развития духовных центров в Иерусалиме и Цфате. Несмотря на общность культуры и автономное самоуправление, сефардские общины в европ. части Османской империи нередко страдали от внутренних противоречий между представителями разных землячеств, прежде всего между испан. и португ. сефардами. Возникали конфликты сефардов с ашкеназами и ромайотами (потомками визант. евреев); в частности, сефарды не принимали возрожденный ашкеназами институт смихи (посвящения на служение раввинов). В Италии сефарды соединились с местным еврейским населением и способствовали культурному подъему местных общин до начала репрессий 1555 г. Позже всего возникают сефардские общины во Франции (2-я пол. XVI в.), в Республике Соединенных провинций (Голландии) (1-я пол. XVII в.) и Англии (2-я пол. XVII в.), их появление связано с миграциями марранов.

Марраны. Политика Испанского королевства по насильственному обращению евреев привела к возникновению особой религ. группы сефардов, отколовшейся от иудаизма, но стремившейся поддерживать с ним связь и хотя бы частично исполнять его обрядовые предписания. Евреи, входившие в эту группу, получили название марранов (слово с неясной этимологией). Марранство появилось в христ. королевствах Испании в 1391 г., когда произошел погром в Севилье, в ходе которого было совершено насильственное крещение евреев и синагоги были обращены в церкви. Впосл. практика насильственного крещения получила ши-

рокое распространение и неоднократно применялась в Испании и Португалии.

После изгнания евреев с Пиренейского п-ова марраны остались единственными представителями еврейства в Испании. Перед ними открывалась возможность широкого участия в политической и религ. жизни страны, мн. марраны получили испан. дворянство, должности чиновников или духовные звания. Тем не менее положение марранов по тяжести было сравнимо с положением их собратьев-иудеев: мн. марраны сохраняли тайную верность иудаизму, что помимо моральных страданий означало для них постоянную угрозу со стороны инквизиции; после 1492 г. марраны лишились поддержки религ. евр. институтов и перживали разрыв с традицией. Марраны встречали враждебное отношение горожан, и погромы были делом еще недавнего прошлого: в Толедо (1449), в Сьюдад-Реале (1473 и 1467), в Кордове (1474). Изгнание иудеев в 1492 г. было кульминацией политических мер против марранов, основной целью их изгнания был разрыв общения между марранами и остальной частью испан. еврейства.

Постепенно марраны создали особые формы богослужения и ритуала, позволявшие им исполнять хотя бы часть религ. предписаний иудаизма, не вызывая подозрений. Нередко эти особенности передавались и их детям. Несмотря на принудительный разрыв с евр. общиной, тайное исповедание иудаизма сохранялось в Испании до XVIII в. и даже позднее.

В Португалии возникла 2-я волна марранства, представленная испан. изгнанниками, сохранившими иудаизм на родине после высылки в 1492 г. и прибывшими в Португалию в надежде найти более свободные условия существования. Однако, как и в Испании, свобода гарантировалась при условии крещения: король Мануэл дал обещание, что в течение 20 лет новообращенные евреи не будут контролироваться инквизицией. Альтернативного выбора предоставлено не было, и в политике принудительного крещения Португалия пошла дальше Испании: крестили евр. детей, к-рые воспитывались в отрыве от родителей на о-ве Сан-Томе. Кампания по принудительному крещению проходила в 1496–1497 гг. и привела к тому, что евр. население Португалии полностью состояло из

марранов. Гарантия короля на вмешательство инквизиции дала марранам возможность открыть в Лиссабоне тайную синагогу и с относительной свободой исполнять обряды иудаизма, что побудило многих испан. марранов переехать в Португалию. Однако Мануэл установил жесткую систему контроля над новыми эмигрантами. Каждый вновь прибывший марран должен был предоставить свидетельство о религ. благонадежности, а испан. инквизитор получил право приезжать в Португалию для допроса марранов, уличенных в Испании в тайном соблюдении обрядов иудаизма. Как и в Испании, двойственное религ. положение марранов вызывало вспышки народной ненависти, выливавшейся в погромы. Самый страшный погром произошел на Пасху 1506 г.: за 3 дня было убито более 2 тыс. чел.

Строгий контроль в Испании и Португалии не позволял марранам покидать территорию Пиренейского п-ова. Тем не менее нек-рым удавалось тайно эмигрировать в Голландию, Англию, Германию и Османскую империю. Марраны выезжали из страны под предлогом паломничества в Рим. Большая часть эмигрантов обосновалась в Голландии, сформировав один из центров еврейства XVII в. Сразу после переселения голландские марраны переходили к открытому исповеданию иудаизма. В Османской империи марраны дополнили возрожденные в нач. XVI в. общины Иерусалима и Цфата; большие общины бывш. марранов возникли в Фессалонике, Стамбуле, Каире и Дамаске.

Положение марранов было достаточно свободным в протестант. странах. Марранские общины возникли в Лондоне, Бристолье, а также в Гамбурге и др. нем. городах.

В католич. итал. гос-вах в пределах Папской области положение марранов было более благополучным, чем в Испании и Португалии, несмотря на наличие инквизиции: папы Климент VII, Павел III и Юлий III находились под влиянием идей гуманизма и Возрождения и проявляли религ. терпимость, так что мн. марраны открыто исповедовали иудаизм. Ситуация изменилась в правление папы Павла IV (1555–1559). В 1555 г. состоялся суд над марранами Анконы (портовый город в Папской области), 25 из них были сожжены заживо.

Большая община марранов существовала в Ферраре (однако в 1581 она подверглась репрессиям). Позиции марранов укреплялись в Венеции.

С марранами связано возрождение евр. общины во Франции. Король Генрих II (1547–1559) разрешил поселение в пределах своего гос-ва португ. купцов-марранов на равных правах с местными жителями. В 1723 г. марраны были официально признаны иудеями. Наиболее значительные общины марранов были в городах Бордо и Байонне.

Рассеяние марранов достигло беспрецедентных масштабов. Значительное число марранов переселилось в испан. и португ. колонии в Латинской Америке, а на севере и северо-востоке Европы марраны достигли Дании и стран Вост. Прибалтики.

Иудаизм и христианская Реформация. Деятели Реформации, провозгласив возврат к истокам христианства, к усиленному изучению Свящ. Писания, в т. ч. ВЗ, проявляли интерес к еврейству и находили в позиции католич. Церкви в отношении евреев и иудаизма дополнительные основания для антикатолич. полемики. Так, М. Лютер осуждал доминиканцев, к-рые преследовали тех, кто читали Талмуд. Он считал, что своими действиями доминиканцы сильнее отталкивали евреев от христианства. В 1523 г. Лютер опубликовал трактат «Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei» (О Иисусе Христе как о природном еврее), в котором призывал проявить к евреям «не папский, а христианский закон любви». Лютер преследовал прежде всего миссионерские цели, надеясь, что Реформация создаст условия для массового обращения евреев в христианство. Нюрнбергский теолог А. Озиандер анонимно выступил против кровавого навета (1529); неоднократно защищал евреев страсбургский пастор В. Ф. Кашито.

Евр. религиозные лидеры нередко с сочувствием принимали Реформацию, доброжелательные высказывания, часто связанные с мистическим объяснением происходящих событий, принадлежат Аврахаму Ибн Мигашу (врач Сулеймана Великолепного), каббалисту Аврахаму бен Элиезеру ха-Леви, писателям Шмуэлю Уске и Йосефу ха-Кохену. Большое значение придавалось, в частности, реформатской установке на

усиленное изучение Свящ. Писания и антикатолич. полемике. В 1521 г. члены Вормсской евр. общины организовали встречу с Лютером, к-рый произвел на евреев благоприятное впечатление. Лютер утверждал, что католицизм, искажив христ. учение, создал преграду для обращения евреев; тогда же лидер Реформации бросил знаменитую фразу: «Будь я евреем, я бы предпочел десять раз подвергнуться колесованию, чем принять папизм».

Отсутствие ожидаемых результатов от проповеди, обращенной к евреям, изменило доброжелательное отношение к ним мн. реформаторов. Самая резкая перемена произошла в самом Лютере. В 1535 г. он отказался ходатайствовать перед курфюрстом Иоганном Фридрихом об отмене принудительного выселения евреев из Саксонии, сославшись на то, что иудеи продолжали упорствовать в своих заблуждениях. Впосл. Лютер выступал с антиевр. сочинениями: «Brief wider die Sabbater» (Письмо против субботников, 1538), в к-ром обвинял евреев в агитации христиан за признание святости субботы; кн. «Von den Juden und Ihren Lügen» (О евреях и их лжи, 1543), повторившая все средневек. обвинения в адрес евреев, к-рые ранее Лютер с яростью отвергал; в кн. «Shem hameforash» (евр. *šēm ham-māpōraš*, букв. — «явное имя») (1543) Лютер обвинял иудеев в колдовстве, ссылаясь на представление о 72-буквенном имени Божием, имевшее большое значение в каббалистической мистике. Антииудейские призывы были и в проповедях Лютера, и в его «Застольных беседах». С критикой иудаизма выступали также Ж. Кальвин (ок. 1564) и М. Буцер (1538, 1539).

Серьезные последствия для европ. евр. общин имела Контрреформация. В 1534 г. был учрежден (официально утвержден папой в 1540) орден иезуитов, ставший ее основным орудием; иезуиты активизировали деятельность папской инквизиции, реорганизованной в 1542 г. В числе жертв наступившей реакции оказались евреи. В 1553 г. глава инквизиции в Риме кард. Джованни Пьетро Караффа велел сжечь во всей Италии отобранные у евреев экземпляры Талмуда и др. книги; евреи добились отмены запрета на изучение Талмуда лишь с условием обязательной цензуры; название Талмуд заменили понятиями «гмара» (*gamārā* —

дополнение, восполнение) или «шишша сдарим» (*šissā sadārim* — шесть разделов). Когда в 1555 г. кард. Караффу избрали папой (Павел IV), он велел арестовать евреев и марранов (их общее число достигало 30 тыс.), живших в Анконе. Марраны были изгнаны из города; 60 чел. отказались от иудаизма и были сосланы на Мальту; 25 иудеев были публично сожжены. В ответ на это евр. купцы по инициативе Йосефа и Грации Наси организовали финансовый бойкот Анконы, продолжавшийся 2 года. В поддержку иудеев и марранов, являвшихся подданными Османской империи, выступил султан Сулейман Великолепный. Тем не менее в том же году специальная папская булла предписала всем евреям Папской области, где находился город, носить особые желтые шляпы, проживать только в гетто и немедленно распродать все недвижимое имущество. Кроме того, евреям было запрещено держать христ. прислугу, работать в дни католич. праздников, лечить христиан и торговать чем-либо, за исключением старого платья. Многие еврей-врачи бежали из Италии в Османскую империю. В 1569 г. Пий V изгнал евреев из всей Папской области, исключая Анкону и Рим. Папа Климент VIII в 1593 г. повторил указ Пия V, принудив евреев Папской области, за исключением тех, кто жили в Авиньоне, покинуть область в трехмесячный срок.

На положении евреев сказывались и спровоцированные Реформацией религ. войны. Крестьянская война 1524–1525 гг. грозила началом масштабного евр. погрома, который был предотвращен усилиями Йосефа бен Гершона из Росхайма.

Религиозный центр в Цфате; развитие раввинистической традиции. Волны сефардской эмиграции достигли Палестины, для этого складывались благоприятные обстоятельства: в 1517 г. Сирия и Палестина были присоединены к Османской империи. Это событие побудило мн. евреев, уже обосновавшихся в европ. городах Османской империи, переселиться в Палестину, дабы возродить и поддержать религ. жизнь на Св. земле. В 1525 г. из Фессалоники в Иерусалим прибыл ученый-талмудист Леви бен Хавив и был избран раввином местной сефардской общины. Еще раньше, ок. 1500 г., было положено начало возрождению религиозной жизни в Галилее: Йосеф

Сарагосси, изгнанник из Сицилии, основал талмудическую иешиву в г. Цфат в Сев. Галилее. Уже к 30-м гг. XVI в. в иешиве сформировалась школа, явившая выдающихся ученых-талмудистов. Школу возглавлял Яков Берав, эмигрант из Сев. Африки. Возникновению этой школы благоприятствовали 2 обстоятельства: Цфат был гомогенен в религ. отношении и приобрел большое значение в палестинской торговле. В 1538 г. школа заявила о себе в попытке осуществить кардинальную реформу: возродить в Цфате институт смихи. По мысли Якова Берава, инициатора реформы, Цфат должен был стать религ. центром диаспоры, который обладал бы монопольным правом на посвящение (смиху) учителей Израиля, подобно тому, как это имело место в древних галилейских центрах раввинистической учености — Тивериаде (Тиверии) и Сепфорисе (Ципори). Однако из-за противодействия главного иерусалимского раввина Леви бен Хабиба это нововведение не получило распространения.

В 1535 г. в Цфат прибыл Йосеф бен-Эфраим Каро, ученый-талмудист, к-рый еще в 1522 г. начал проверять по источникам существующее раввинское законодательство. Йосеф Каро поставил себе целью создание систематизированного сборника, охватывающего все галахи. За основу был взят 4-томный свод законов «Турим». Й. Каро должен был не только проследить развитие талмудического законодательства в последующей традиции, но и разрешить противоречия между отдельными законодателями. По каждому спорному положению комментатор соотносил позиции Маймонида, Роша и Альфаси, утверждая в качестве обязательной ту позицию, к-рая занималась по крайней мере 2 из названных авторов. Монументальный труд Й. Каро «Бейт Йосеф», оформленный как развернутый комментарий к «Турим», был издан в Венеции в 1551–1559 гг. Для удобства практического использования людьми, не имеющими систематического религ. образования, Й. Каро сделал извлечение из книги, представив последовательное изложение галахического законодательства без юридических и исторических комментариев. Новый правовой сборник, получивший название «Шулхан Арух» (Накрытый стол), был издан в Ве-

неции в 1564 г. Он сохранил ту же структуру, что и «Турим», но был дополнен описаниями сефардских обычаев, сложившихся в XIV–XV вв., после появления «Турим», и еще не учтенных в письменной традиции. Через несколько лет после появления сб. «Шулхан Арух» глава польских евреев Моше Иссерлин ввел его в употребление в Польше, дополнив указаниями на ашкеназские обычаи.

Среди др. ученых, живших в Цфате, следует отметить рабби Моше бен Йосефа из Трани и рабби Йосефа бен Моше из Трани, отца и сына, выдающихся галахических авторитетов своего времени. Известностью пользовался учитель Ицхака Лурии — рабби Давид бен Шломо Ибн Аби Зимра, редкий пример мистика-каббалиста, обладающего глубоким знанием талмудического права. Комментированием «Танаха» занимался рабби Моше Алшех. Статус галахического авторитета имел рабби Йом-Тов бен Моше Цахалон.

Лурианская каббала. Расцвет раввинистической учености совпал с мистическим подъемом в диаспоре. Изгнание 1492 г. усилило мессианские ожидания народа. Как показал Г. Шолем, эти настроения оказали влияние на евр. религ. мысль, что привело к появлению мессианских ожиданий конца истории. Каббала XIII–XIV вв. была сосредоточена на идее творения, стремилась указать путь к целостному состоянию мира, не затронутого грехопадением. Каббалистическая модель сфирот изначально была космогонической моделью; мистика букв Аврахама Абулафии восходит к «Сефер Йецира», космогоническому тексту. Согласно замечанию Шолема, мистика, основанная на созерцании теогонии и космогонии, была индивидуалистической и понимала избавление без связи с мессианством.

Катастрофа 1492 г. имела 2 взаимосвязанных последствия для евр. мистики: 1) произошел переход от космогонии к эсхатологии; мессианство мыслится как восстановление мира, к-рое проявляется не в возвращении к началу, а в приближении эсхатологического конца; 2) каббала из тайного учения стала массовым народным движением. Эти тенденции получили наибольшее выражение в творчестве цфатских каббалистов, прежде всего Ицхака Лурии.

Одним из основателей цфатской школы каббалы был рабби Шломо Алкабец (поселился в Цфате, по-видимому, в 1535). Вскоре в городе образовался кружок мистиков-аскетов под символическим названием «Суккат шалом» (Шатер мира). В Цфате Алкабец написал знаменитый субботний гимн «Леха доди» («Иди, мой возлюбленный, навстречу невесте...»). От Хаима Виталя сохранилось описание торжественных шествий цфатских каббалистов и их учеников, исполнявших гимн в преддверии субботы.

Ученик Алкабеца и брат его жены рабби Моше бен Яков Кордоверо вскоре стал ведущей фигурой среди каббалистов Цфата. Кордоверо имел много учеников, среди них Элияху де Видас, Аврахам бен Мордехай Галанте Анджело, рабби Элиезер бен Моше Азкири.

Начало новой эпохи в развитии не только каббалы и мистицизма, но и всей евр. духовной традиции связано с именем рабби Ицхака Лурии. Он поселился в Цфате в 1569 или 1570 г. и после смерти Моше Кордоверо в 1570 г. начал преподавать свое учение узкому кругу учеников (известны имена примерно 30 учеников). Выдающаяся роль в распространении учения Лурии принадлежит рабби Исраэлю Саруку и рабби Хаиму Виталю. Благодаря классическому труду рабби Хаима «Эц хайим» (Древо жизни) стало известно не только учение Лурии, но и мн. особенности его личности. Самая известная доктрина лурианской каббалы — учение о восстановлении мира (тиккун олам). Это учение четко обозначило поворот каббалистической мысли от космогонии к эсхатологии, и этот поворот безусловно связан с мессианскими исканиями. Каббала реализуется теперь не в созерцании основ бытия, а в попытке оказать действенное мистическое влияние на мир и приблизить приход Мессии и восстановление мироздания. Через посредство учеников Лурии новое каббалистическое движение достигло европ. общин и стало важным фактором религ. жизни диаспоры.

Расцвет духовной жизни в Цфате превратил город, по выражению рабби Й. Каро, в «центр еврейского мира». Этому способствовало и устойчивое экономическое положение города. Верховный авторитет мудрецов Цфата в вопросах галахи и

каббалы признавался крупнейшими общинами Ближ. Востока и Европы, цфатским учителям направлялись труднейшие вопросы. Цфат стал важнейшим центром религ. евр. образования.

Становление еврейской автономии в Польше; новый центр раввинистической учености. В XVI в. развивалась польско-литов. евр. община, ставшая одним из центров традиционного иудаизма и имевшая свою раввинистическую школу. Польская евр. община многократно возросла за счет евреев, изгнанных из Германии и Австрии (кон. XV — нач. XVI в.), из Богемии и Силезии (2-я пол. XV — нач. XVI в.; 2-я волна после 1582). В правление Александра Ягеллона, Сигизмунда I и Сигизмунда II евреи пользовались поддержкой королевской власти. В то же время мелкое дворянство, экономическим интересам которого препятствовала деятельность евр. откупщиков, а также католич. духовенство последовательно выступали с требованиями ограничить экономические права евреев. Т. о., положение евр. общины в Польше определялось соотношением 2 противоположных позиций: короля и крупной шляхты — с одной стороны и мелко дворянства, горожан и духовенства — с другой.

В сер. XVI в. польская община получила возможность создать орган самоуправления — кагал (древнеевр. *kāhāl* — община). Этому событию предшествовали попытки польск. королей, прежде всего Сигизмунда I, оказать влияние на внутреннюю жизнь евр. общин. В 1514 г. он пытался назначить приближенных к нему банкиров Авраама из Богемии и Михеля Йозефовича из Бреста старейшинами («сениорами») евр. общин в Польше и Литве соответственно. Старшины должны были выступать в роли верховных судей. В помощь каждому из старшин были поставлены ученые раввины для решения вопросов по евр. праву и для придания новой системе управления законодательного авторитета в глазах народа. Тем не менее общины не проявили готовности повиноваться новой власти. Сигизмунд прибег к более мягкой форме «фискализации раввината»: он сам назначал раввинов в нек-рых больших городах и вмешивался в выборы окружных раввинов. Однако недоверие к королевским ставленникам в Кракове

и Бресте подтвердило ненадежность и этого начинания.

Несмотря на неудачные попытки гос. вмешательства в жизнь еврейских общин, правительство оставалось лояльным к факту существования обособленного евр. самоуправления. Был найден наиболее безболезненный способ контроля: этот способ заключался в офиц. признании евр. автономии и в гос. санкции на централизацию власти в евр. общинах. Эта централизация осуществлялась в 2 направлениях, вызванных разными причинами: 1) легализация центрального органа самоуправления всего польского еврейства; 2) образование областных органов самоуправления. В первом случае правительство признало законность собраний, проводившихся каждый год во время большой ярмарки в Люблине. Раввины и др. представители различных евр. общин встречались для обсуждения спорных вопросов, и в 1540 г. Сигизмунд I официально признал эти собрания. Во 2-м случае централизация была связана с налоговой политикой Польского гос-ва. Был введен поголовный налог на евреев, и с т. зр. финансовой отчетности с общиной было взаимодействовать легче, чем с каждым отдельным налогоплательщиком. В 1551 г. был издан декрет о предоставлении автономии евр. общинам в Вел. Польше: общины получили право свободно выбирать раввинов и судей, к-рые вместе со старейшинами управляли и судили «по закону Моисееву» (т. е. по библейскому и талмудическому праву), применяли дисциплинарные меры (высшей формой наказания считалось отлучение — *херем*) и получали содействие королевской администрации в исполнении приговоров. Еврейским общинам была предоставлена автономия на правах не национального меньшинства, а особого сословия, поскольку сословное самоуправление было единственной возможной формой общинной автономии. В том же году право автономного самоуправления было распространено на евр. общины М. Польши (Краков, Люблин), на Червонную Русь (Львов) и на Литву. Кагал, орган евр. самоуправления, находился в каждом городе, имевшем евр. общину и синагогу. Мелкие поселения (ишувим), не имевшие соответствующих евр. институтов, подчинялись ближайшему кагалу.

Вслед за предоставлением автономии последовала централизация кагального самоуправления. Для удобства налогообложения кагалы были сгруппированы в соответствии с ноуучрежденными податными округами: Вел. Польша (центр — Познань), М. Польша (центральные города — Краков и Люблин), Червонная Русь с Подолией (Львов), Волынь (Владимир-Волынский, Кременец), Литва (Брест, Гродно, позже Вильно). Т. о., кагалы оказались объединены в союзы. Съезды представителей общин, которые ранее совершались нелегально, фактически оказались узаконенными налоговым законодательством Польши. Наряду с чисто экономическими вопросами они решали проблемы, имевшие значение для нескольких общин или всего польского еврейства. Насущной необходимостью была возможность обмена мнениями между раввинами из разных общин.

Образование областного самоуправления определило характер и центрального органа власти: на съезды в ярмарочные города собирались делегаты от 5 податных округов. Т. о., раввинские совещания, узаконенные еще в 1540 г., вслед. налоговой реформы были четко организованы. Центральный орган самоуправления получил название «Ваад арацот» (*wā'ād 'ārāsōt* — совет областей (букв. — «земель»)) и на каждой конкретной сессии именовался в зависимости от представленных округов Советом пяти, четырех или трех областей. В 1623 г. литов. евреи создали собственный общинный союз, и за «Ваад арацот» окончательно утвердилось название «Ваад арба арацот» (*wā'ād 'arba 'ārāsōt* — Ваад четырех земель). Ваад собирался 1 или 2 раза в год поочередно в ярмарочных городах Люблине и Ярославле. Делегаты состояли из парнасим (старшин) и раввинов крупнейших общин каждой области, принимавших судебные решения и издававших таканот — обязательные постановления. Кроме того, Ваад охранял гражданские интересы еврейства, имея особую коллегия адвокатов — штадланам. Уполномоченные Ваадам штадланам ходатайствовали перед королем на заседаниях сейма о подтверждении прежних евр. привилегий или предотвращении ограничительных мер (кроме того, штадлан краковской общины должен был оказывать юридическую помощь

каждому еврею, к-рому приходилось иметь дело с представителями гос. власти). Вместе с тем Ваад контролировал исполнение гос. законов евр. общинами.

Благодаря автономии евр. общин стало возможным развивать евр. религ. образование. Польская талмудическая школа во многом влияла на ашкеназское еврейство. Подъем польск. талмудической учености совпал с расцветом общины в Цфате. Рабби Моше Иссерлис (1520–1572), глава краковской иешивы, занимался созданием новой кодификации талмудического права одновременно с Й. Каро, причем Иссерлис был недоволен сб. «Бейт-Йосеф» и внес в заключение Й. Каро значительные коррективы. Кодекс «Шулхан арух» Иссерлис дополнил поправками (хагахот) на основании народных обычаев или практики ашкеназских раввинов. Эти поправки были названы «Скатертью» (маппа) к «Накрытому столу» Й. Каро. Ревизионистский комментарий Иссерлиса на кодекс «Туммим» был издан под названием «Даркей Моше». В 1578 г. в Кракове появилось издание «Шулхан арух» с поправками Иссерлиса, к-рое приобрело широкую популярность.

Др. выдающимся талмудистом польск. общины был рабби Шломо Лурия (ок. 1510–1573). Знаток Талмуда, Лурия скептически относился к послеталмудическим авторитетам и, в частности, резко критиковал «Бейт-Йосеф» и «Шулхан арух». Считая Талмуд единственным авторитетным и достоверным источником галахического законодательства, Лурия начал составление комментария к Талмуду «Ям шель-Шломо» (Море Соломоново).

Выдающимся кодификатором этой эпохи был рабби Мордехай Яффа (ок. 1540–1612). Подобно Моше Иссерлису, он подвергал критике «Шулхан арух» и составил более пространный свод законов «Лвушим» (Облачения), но этот свод не заменил утвердившейся редакции «Шулхан Арух», выполненной Иссерлисом.

Рабби Йошуа Фальк ха-Кохен (1555–1614) занимался уже не ревизией, а комментарием кодекса «Шулхан арух», который был классическим текстом раввинистической традиции. Комментирование «Шулхан арух» стало отдельным направлением евр. религ. мысли. Его представителями были Давид Галеви

(Торей захав, 1646) и Шабтай Кохен (Сифрей Кохен, 1646).

Саббатрианство. Если цфатская каббала, сочетавшая в себе «мистическое истолкование факта изгнания с не менее мистической теорией о пути к избавлению», была теоретическим выражением мессианских ожиданий народа, спровоцированных уничтожением евр. общины в Испании, то практическим выражением этих идей явилось мессианское движение 1665–1666 гг., названное саббатрианством по имени его главной фигуры — измирского каббалиста Шабтая Цви. Ни одно др. мессианское движение не принимало такого размаха и не имело подобных последствий. Шабтай Цви род. 1 авг. 1626 г., 9 ава по евр. календарю. С детства он проявлял неординарные интеллектуальные способности (в 16 лет он был удостоен смихи) и сильную склонность к мистике, хотя каббала не стала для Шабтая предметом ученых занятий и он не написал ни одного сочинения. Уже в юности Шабтай стал приходить к мысли о своем мессианском предназначении: в 1648 г., в возрасте 22 лет, он объявил себя мессией перед близкими ему представителями местной общины. На становление мессианского самосознания Шабтая, видимо, оказало влияние семейное предание, возводящее род Цви к Давиду, а также древнее раввинистическое предание (нашедшее отражение уже в Иерусалимском Талмуде) о том, что Мессия родится 9 ава, в день разрушения обоих храмов. Заявление Шабтая было встречено холодно. Впосл. отношение к Шабтаю становилось все более напряженным, поскольку молодой каббалист стал систематически нарушать галахические нормы и совершать др. поступки, вызывавшие всеобщее возмущение (кульминацией стало проведенное Шабтаем бракосочетание с Торой). Чувство свободы от ограничивающего человека библейского и галахического законодательства приходило к мистикам в периоды экзальтации, после которых наступала глубокая депрессия. Эта болезнь причиняла Шабтаю мучения на протяжении всей его жизни, и, вероятно, именно к этому состоянию в личности Шабтая Цви восходят последующие противоречия, определившие трагическую судьбу саббатрианства. Спустя несколько лет после объявления себя «мессией»

Шабтай был изгнан из своей общины. В 1662 г., находясь в Каире, он узнал из письма Шмуэля Тандора, посланного егип. общиной в Палестину, что в Газе появился последователь лурианской каббалы Натан, к-рый указывает каждой душе, какой ей нужен тиккун (восстановление). Шабтай немедленно отправился в Газу, надеясь получить исцеление от смущавшей его болезни. Но этот визит имел совершенно иные последствия: Натан убедил Шабтая в его мессианском посланничестве, рассказав о своих неоднократных видениях, из которых он заранее узнал о «мессии». Натан дал мистическое объяснение приступов отчаяния Шабтая, а впосл. изложил это объяснение в трактате «Друш ха-тниним» (Трактат о драконах). Мистик из Газы, имевший талант комментатора и систематизатора, стремился придать богословский смысл не только глубоким нравственным и психологическим страданиям учителя, но и его «странным поступкам» (маасим зарим).

31 мая 1665 г. Натан из Газы провозгласил Шабтая мессией. В последующие 2 года саббатрианское движение вызвало небывалый духовный подъем в евр. общинах. Евреи Вост. Европы восторженно приняли весть о грядущем избавлении. Шабтай торжественно вступил в Иерусалим, но раввины иерусалимской общины отнесли к нему настороженно. Шабтай был вынужден вернуться в Измир, ставший на время «духовной столицей» для многочисленных последователей «мессии». Здесь мессианское движение достигло той точки развития, когда оно уже не могло не принять политического характера. Весь евр. мир ожидал, когда Шабтай Цви встретится с султаном и без боя (по предсказанию Натана из Газы) примет у него власть. В янв. 1666 г. Шабтай Цви с ближайшими последователями отправился в Стамбул для встречи с султаном. Столица Османской империи с самого начала не оправдала надежд «пророка» Натана, ибо на подступе к Стамбулу корабль Шабтая Цви был захвачен турками. Султан был предупрежден о прибытии «мессии» представителями к-польской евр. общины, к-рые справедливо видели в этой попытке захвата власти прямую угрозу существованию евреев в Османской империи. Шабтай Цви был арестован

(на допросе он ничего не сказал о своих мессианских чаяниях) и заключен в тюрьму в Стамбуле, а затем переведен в пригород, в замок Авидос. Благодаря непрекращавшемуся потоку паломников тюремная крепость превратилась во дворец «мессии», прозванный в народе Мигдаль-Оз (Замок силы). Шабатай Цви, продолжавший верить в свое мессианское призвание, принимал многочисленных паломников, вносил в религиозные предписания изменения, которые должны были символизировать наступление царства «мессии» (наиболее радикальным решением, взволновавшим даже преданных последователей Шабтая, была отмена поста 9 ава), принимал посланцев из стран диаспоры. Восторженный энтузиазм вокруг имени Шабтая, великие надежды, связанные с его движением, были пресечены в один день, когда Шабтай предстал перед султаном и без особых колебаний согласился принять ислам (церемония принятия ислама состоялась 16 сент. 1666).

После перехода Шабтая Цви в ислам Натан из Газы подробно объяснял необходимость этого события. Если еще до падения Шабтая Цви новое мессианское движение вынуждено было считаться с противоречиями этического характера, связанными с личностью «мессии» (трактат «Друш ха-тниним» был написан до отречения Шабтая), то после отступничества «мессии» противоречивость должна была стать определяющей чертой нового учения. Аргументы, высказанные Натаном, были идеологической основой для тех, кто не смог отказаться от чувства обретения мессии, и в дальнейшем развитии саббатизма выражались в более изощренных формах. Мессия должен сойти в низшие сферы мира, чтобы высвободить заключенную в них энергию. Он свободен от закона, и отмена закона означает приход мессианского времени. Вопрос о том, обладают ли ученики мессии этой свободой и должны ли они погружаться в бездну вслед за своим учителем, был спорным для последователей Шабтая Цви, но именно положительный ответ на него был дан Яковом Франком (1726–1791), основателем самой влиятельной секты внутри саббатизма. Франк объявил себя перевоплощением Шабтая

Цви и призвал своих последователей подражать «мессии» в высвобождении из «бездны» «божественных искр». Франк создал систему ритуалов и «заповедей», вменявших в добродетель нарушение запретов иудаизма. В 1759 г. из этих же соображений община Франка приняла католицизм, надеясь «подражанием» Шабтаю Цви приобрести и социальные выгоды.

Хасидизм. В нач. XVIII в. зародилось и стало стремительно набирать силы движение хасидим (благочестивых), поставившее целью возрождение иудаизма на основе живой религ. веры и популяризации каббалистической мистики. Основателем хасидизма является Израэль бен Элиезер (*Баал Шем Тов* или Бешт). Одной из важнейших предпосылок возникновения хасидизма был кризис евр. мистики, наступивший с упадком саббатизма.

Вокруг Израэля бен Элиезера собрались ученики, чья деятельность вызвала неодобрение со стороны ортодоксальных раввинов. Считая, что традиц. религ. образование сильно преувеличивает роль рассудка и подавляет живое духовное чувство искусственными схемами, хасиды ставили акцент на личном переживании Бога, на личной праведности и роли харизматического лидера (цаддика). Эти тенденции не противоставлялись строгому соблюдению закона, как это было в саббатизме; напротив, предельно строгое соблюдение обрядового закона понималось как необходимое условие возрождения подлинного благочестия. После смерти Израэля бен Элиезера на главенство в хасидской общине претендовал раввин Яков Йосеф из Полонного, старейший из учеников Израэля бен Элиезера, однако движение хасидов возглавил *Дов Бер Межирицкий* (также известный как Магид), который перенес резиденцию в Межирич (Волынь). В 1766 г. раввин Дов Бер стал главой общины; рабби Яков явился первым теоретиком хасидского движения. Ему принадлежит 1-я книга в истории хасидизма «Толдот Яков Йосеф» (Родословная Якова Йосефа), изданная в Корее в 1780 г. Израэль бен Элиезер предстает в этой книге не только как прославленный праведник (слухи о его благочестии и чудесах получили широкое распространение), но и как глубокий мыслитель

(в книге ок. 280 цитат из его высказываний). Приведены свидетельства мистического опыта Израэля бен Элиезера, автор считал его человеком, имеющим особые духовные познания. На традиц. и часто задаваемый вопрос, кто был учителем Израэля бен Элиезера, рабби Яков отвечал, что мистическое знание его учитель получил от самого прор. Ахи, обличавшего Соломона и Иеровама (см.: 3 Цар 11. 29–39; 14. 6–16) и, согласно рабби Якову, жившему при Моисее, и при Давиде, и при прор. Илии (будучи учителем последнего). Книга содержала критику современных автору раввинистических авторитетов и встретила недоброжелательное отношение религ. лидеров. Большой вклад Дов Бера в доктринальное развитие хасидизма заключался в том, что он внес в хасидизм каббалистические представления. При Дов Бера хасидизм укрепил свои позиции на Украине, затем в Белоруссии, Литве и Польше. Миссионером хасидского движения был Ахарон бен Яков из Карлина, распространявший идеи хасидизма в Литве. Рабби Менахем Мендель из Витебска возглавлял общину хасидов в Минске. В районе Витебска действовал Аврахам бен Александр Кац из мест. Колышки.

Появление большого количества хасидских общин, при том что в каждой общине огромное значение придавалось авторитету религиозного лидера (цаддика), способствовало тому, что после смерти Дов Бера (1773) хасидизм стал распадаться на отдельные группы. Рабби Элиелех возглавил хасидов в Лежайске (ныне Польша), Леви Ицхак в 1785 г. создал хасидский центр в Бердичеве, благодаря ученику Израэля бен Элиезера Менахему Нахому центр хасидизма возник в Чернобыле. Менахем Мендель основал общину в Витебске, из которой вышел *Шнеур Залман* из Ляд.

В 1797 г. Шнеур Залман, прошедший обучение у Дов Бера, написал кн. «Тания», в которой изложил хасидскую мистику в каббалистических категориях. Ее центральной темой является вопрос о богопознании, который побуждает автора обратиться к «интеллектуалистским» аспектам мистики, не свойственным хасидскому мирозерцанию. Учение Шнеура Залмана получило название Хабад в соответствии с 3 основополагающими категориями мистики

«Тании» и 3 звеньями в цепи сфирот — «хохма, бина, даат» (мудрость, понимание, знание). Движение Хаскада носит также название любовнического хасидизма.

Оппозицию хасидизму возглавил крупнейший авторитет польско-литов. еврейства *Илия бен Шломо Залман*, известный как Виленский гаон. Еще в 1772 г. во всех синагогах Вильны хасиды были торжественно преданы херему. В этом же году Шломо Залман отказался принять хасидскую делегацию. После выхода книги рабби Яакова сопротивление оппозиции усилилось: в 1794 г. на городской площади в Вильне была сожжена кн. «Цавваат ха-Рибаш» (Завещание рабби Исраэля Баал-Шем-Това). Странники Виленского гаона получили от хасидов именование «митнагдим» (противники).

После 1810–1815 гг., когда умерли почти все ученики Дов-Бера, раздробленность хасидизма усилилась. Основные его направления определялись династиями религ. лидеров, ибо звание цадика — непререкаемого духовного авторитета общины — в большинстве случаев было наследственным. Основные хасидские династии Подолии вели свое происхождение от рабби Аврахама из Опатова (ныне Опатув, Польша), учившего в Меджибоже, и от рабби Моше Цви из Саврани, учившего в Бендерах. В Киевской губ. и на Волыни возникла династия Тверских (Чернобыль). Ружинско-Садагорская династия и ее ответвления в Галиции и на Буковине ведут начало от рабби Исраэля из Ружина. В Галиции большое значение имела династия Белз, восходящая к рабби Шалому Рокеаху. Большое число влиятельных династий возникло в Польше и Венгрии. Разделившийся на династические ветви хасидизм усилил прозелитическую деятельность, но вместе с тем столкнулся с обостренными внутренними противоречиями, связанными с конфликтами представителей различных династий по обрядовым и идеологическим вопросам.

В нач. XX в. хасидизм теряет свою обособленность от евр. общин и становится важным фактором в жизни центрально- и восточноевроп. еврейства. Хасиды могли занимать руководящие должности в общине и заниматься социальной деятельностью (прежде всего это касалось противостояния движению Хаскалы).

Движение Хаскалы. Идеология Просвещения оказала масштабное влияние на еврейскую мысль, вызвав стремление к усвоению еврейскими ценностями европ. культуры. Первым значительным выразителем этого стремления был Моше Мендельсон, к-рый, в частности, выполнил перевод Торы (1780–1783) на лит. нем. язык и видел в следовании лит. норме «первый шаг к культуре». Уже в 40-х гг. XVIII в. чтение газет и книг на нем. языке, изучение иностранных языков, естественных наук и философии получило распространение среди евреев в германских землях. Тенденции к сближению с европ. культурой получили крайнее выражение в движении хаскалы (просвещение, от. евр. *hiskil* — познавать, быть разумным — участники движения получили название *maskilim* — познающие, знающие). Толчком к созданию движения явился «Указ о терпимости» австр. имп. Иосифа II в нач. 1782 г., на к-рый отреагировал член венской общины Нафтали Герц Вессели в послании «Диврей шалом ве-эмет» (Слова мира и правды), обращенном к австр. евреям. Это послание стало программой движения хаскалы. Убеденные в благожелательности властей, маскилим поставили целью интегрировать еврейство в европ. сообщество на основе лояльности к власти и активного усвоения ценностей европ. культуры. Вессели указал на главное средство осуществления этой цели — реформу евр. образования. Если традиц. иудаизм придавал большое значение религ. образованию, а занятия светскими науками расценивал как возможное, но не обязательное дополнение к традиц. обучению, то для идеологов Хаскалы изучение светских наук было не дополнением к евр. наукам, а самостоятельной ценностью первостепенной важности, позволяющей человеку достичь интеллектуальных вершин, к-рые не уступают вершинам религ. мысли, и способствующей совершенствованию человека и овладению силами природы. В изучении светских наук деятели Хаскалы видели путь приобщения евреев к «общечеловеческим» ценностям и гарантию их социального и экономического будущего в новом обществе, основанном на прогрессе научного знания.

Движение Хаскалы вызвало сопротивление как представителей традиц. иудаизма, так и хасидов. Не-

примиримым противником Хаскалы был Виленский гаон, к-рый, однако, признавал необходимость реформы евр. образования и отказа от чисто схоластических методов изучения Талмуда, но считал эту реформу возможной только в религиозном ключе. В Хаскале Илия бен Шломо Залман усматривал вмешательство человека в неприкосновенную религиозно-нравственную сферу и видел опасность дальнейшей эмансипации. Нек-рые маскилим пришли к прямому отрицанию важнейших вероучительных положений иудаизма: Лазар бен Давид отрицал значимость мессианской идеи для иудаизма; более умеренной позиции придерживался М. Мендельсон, считавший, что вера в мессию как вероучительное положение не может оказывать влияния на гражданскую позицию евреев. Крайним сторонником эмансипации выступил Д. Фридендер, требовавший изъять из богослужения молитвы об Иерусалиме. В лице эмансипированных маскилим движение евр. просвещения приблизилось к позициям реформизма.

В глазах традиционалистов маскилим скомпрометировали себя активным сотрудничеством с властью. Лояльность к правительству способствовала стабилизации положения евреев в обществе, и вместе с тем чиновники получили возможность вмешиваться во внутренние дела общин. Желание части еврейства создать систему светского образования оборачивалось принудительным внедрением гос. школьной системы. В этом направлении прусское правительство зашло настолько далеко, что в 20-х гг. XIX в. кандидаты на пост раввина принуждались к сдаче экзамена по философии. Странники просвещения, готовые поддерживать проведение реформ исходя из своего знания внутренней жизни общин, иногда переступали черту между «советом» правительству и доносом.

Установки Хаскалы на обязательное усвоение еврейством достижений светской науки имело и последствия др. рода: евр. религия и культура стали объектом научного исследования. В 1819 г. в Германии было основано Об-во культуры и науки евреев — первое в истории научно-исследовательское учреждение, занимавшееся вопросами иудаики.

Реформизм. Почти одновременно с движением Хаскалы формирова-

лось более радикальное направление иудаизма, призвавшее к реализации «общечеловеческих» ценностей не только в интеллектуальной, но и в литургической и обрядовой жизни. Фактическое начало этому движению, получившему название реформистского или либерального иудаизма (2-й вариант утвердился как самоназвание для большинства европейских общин), было положено в 1796 г. в Амстердаме, где община «Адат Иешурун» изъяла из молитвенника часть пиютов и ввела проповедь на голландском языке. Но подлинным центром реформизма стала Германия. В 1801 г. в г. Зезен (совр. земля Н. Саксония) И. Якобсон (1768–1828) основал школу для бедных евр. детей, где религ. образование было совмещено с изучением светских предметов и где совершалась синагогальная служба, в к-рую были включены проповеди и гимны на нем. языке. Эту службу посещали и взрослые, постепенно привыкшие к употреблению нем. языка на литургии. В 1810 г. вестфальская консистория опубликовала новый устав синагогальной службы, в к-ром подчеркивалось значение возвышенного душевного настроения и отменялись обычаи, не соответствующие этому критерию (напр., трещотки в Пурим и т. п.). Члены консистории утверждали, что эти нововведения не противоречат духу Талмуда, в его тексте можно найти различные мнения по многочисленным обрядовым и правовым вопросам.

В 1815 г. И. Якобсон открыл молитвенный дом в Берлине. Богослужение совершалось под аккомпанемент органа, с пением гимнов и проповедью на нем. языке. В 1819 г. был издан молитвенник гамбургской общины, в к-ром фразы о пришествии мессии, избранности евр. народа и возвращении в Сион были либо изъяты, либо заменены др. формулировками, не связанными с евр. национальной идентичностью. Это издание вызвало возмущение и протест ортодоксальных раввинов, обвинивших сторонников реформы в ереси и потребовавших от городского сената закрытия молитвенного дома реформистов. В 1820 г. в Лейпциге был открыт новый реформистский молитвенный дом (отд-ние гамбургского), где в дни евр. праздников совершалось богослужение на нем. языке. В последующие 30 лет реформистские общины возникли в ряде

городов Германии, Австрии, Венгрии, Франции и Дании; они отличались друг от друга степенью радикализма в реформе богослужения.

Работы, посвященные теоретическому обоснованию реформизма, были написаны раввинами А. Гейгером и Ш. Гольдхеймом. На авторов оказал влияние набравший силу историко-критический подход к изучению Свящ. Писания. Оба автора исходят из принципа изменемости обрядовых норм в зависимости от исторических условий. При этом Гейгер придерживался эволюционной модели, видя в традиции основания для перемен в религ. жизни общины (свидетельством жизненности и подвижности традиции в зависимости от условий времени считались и дискуссии, представленные в Талмуде), а Гольдхейм говорил не об эволюции, а о разрыве, после к-рого обрядность иудаизма уже не могла существовать, этот разрыв был связан с разрушением Второго храма. Рационализм Гольдхейма уживался с весьма своеобразными мессианскими представлениями, в которых можно видеть отголоски саббатизма: в эмансипации евр. народа по отношению к обрядовому богослужению видел начало мессианской эры. Гольдхейм считал, что ряд обрядовых вопросов и традиц. институтов необходимо передать в ведение гос-ва. Эти взгляды были изложены в кн. «Об автономии раввинов и принципе еврейского брака» (1843), в которой Гольдхейм выступил против еврейской автономии в вопросах семейного права, в учреждении выходных и праздничных дней; он считал, что эти вопросы должны регулироваться христианским законодательством.

Реформисты пытались создать единое руководство движением и достичь в к.-л. мере согласованности с традиц. иудаизмом. Эти вопросы поднимались на т. н. «раввинских совещаниях», к-рые должны были придать обрядовым нововведениям офиц. характер. Если на 1-м (Брауншвейг, 1844) совещании удалось «законодательно» оформить радикальную меру — допущение смешанных браков, то на 2-м (Франкфурт-на-Майне, 1845) и 3-м (Бреслау, 1846), проходивших с участием ортодоксальных раввинов, не удалось достичь ни компромисса с традиц. иудаизмом, ни организационного единства. После революционных со-

бытий 1848 г. деятельность реформистских общин была затруднена, поскольку реформизм вызывал опасения правительства. Активная организационная работа была возобновлена на реформистских синодах 1869 г. (Лейпциг) и 1871 г. (Аугсбург). Желание принять реформированную литургию выразили представители крупнейших общин Германии (Берлин, Франкфурт-на-Майне, Бреслау (ныне Вроцлав, Польша), Мюнхен).

Религиозные аспекты сионизма. Отношение религ. евреев к сионизму изначально было неоднозначным. Вызывала большие сомнения в успехе попытка своими силами вернуться на Св. землю: вера в то, что это возвращение может осуществить только «Мессия», была официально закреплена в изложении веры, сделанном Маймонидом. Считалось, что попыткой своими силами построить евр. гос-во сионисты берут на себя прерогативы Бога. Еще большие опасения вызывало то обстоятельство, что первые сионистские лидеры позиционировали себя как светских людей. Если для переселенцев в эпоху средневековья Эрец-Исраэль был местом более благоприятного исполнения заповедей, то для сионистов имели значение только политические мотивы.

Начало сионизма как организованного движения связано с деятельностью орг-ции «Ховевей Цион», созданной в 1881 г., после погромов в России. Доказывая необходимость переселения в Эрец-Исраэль, организация не достигла единства в вопросе о религиозном факторе: с одной стороны, нарушение религиозных законов на Св. земле считалось особенно тяжким нарушением (высказывались суждения в пользу закрытия нерелиг. евреям доступа в Палестину), с другой — если осознавалась важность общенародной солидарности в деле возрождения евр. гос-ва, то тогда религ. мотивы отходили на 2-й план. Орг-ция тяготела к политическому нерелиг. сионизму (ярким представителем этого направления был Лео Пинскер), что оттолкнуло от нее мн. религ. деятелей. Основоположителем религ. сионизма стал раввин Шмуэль Могилёвер, решение которого остаться в «Ховевей Цион», несмотря на непонимание большинства членов этой орг-ции, имело определяющее значение для истории сионизма.

Первый Всемирный конгресс сионистов состоялся в Базеле (29–31 авг. 1897). Он утвердил создание Всемирной сионистской орг-ции и принял программу (Базельская программа), определившую политические задачи сионизма. Вопрос о взаимоотношениях между сионизмом и религ. еврейством был поднят на Втором сионистском конгрессе в Базеле в 1898 г. Несмотря на большое число сторонников религ. направленности сионизма, соглашения по религ. вопросам достигнуто не было. В соответствии с разрешением Пятого сионистского конгресса (1901, Базель) открывать отдельные фракции в рамках сионистского движения была создана религиозная орг-ция «Мизрахи». Учредительное собрание было проведено в г. Вильна (Вильно) весной 1902 г. Публичная прокламация «Мизрахи» была составлена писателем Э. Джавицем. В обращении указывалось, что цель сионизма не только создание убежища для народа и политическая безопасность, но и религиозно-культурное возрождение нации. Джавиц подчеркнул, что в диаспоре всецелое исполнение заповедей Торы невозможно. «Мизрахи» стремительно набирала силы: через полгода после ее основания на Минской конференции российских сионистов представители «Мизрахи» (ок. 50 чел.) выступили как единый организационный блок в поддержку религиозно-культурного возрождения нации и потребовали составить образовательную программу. Совместно со светскими сионистами, возглавляемыми Ахад Гаамом, делегаты «Мизрахи» достигли соглашения по созданию 2 комитетов по образованию. Это означало офиц. признание автономного национально-религиозного образования, которое должно было контролироваться «Мизрахи» с помощью специального комитета по образованию. Активная вовлеченность «Мизрахи» в образовательную сферу способствовала стремительному росту популярности этой организации и религиозно-сионистского движения в целом. За первый год существования организации были открыты сотни ее филиалов в Российской империи, Галиции, Румынии, Австро-Венгрии, Германии, Великобритании и Швейцарии. В 1903 г. в Лиде был проведен 1-й съезд «Мизрахи», а через год прошло первое Международное собрание в Пожони

(ныне Братислава). «Мизрахи» стала всемирной организацией.

В 1920 г. движение «Мизрахи» переехало свою штаб-квартиру в Иерусалим и Всемирная сионистская организация поручила этому движению сформировать систему евр. образования в Палестине (такая ситуация сохранялась до 1953). В 1956 г. движение «Мизрахи» соединилось с религ. рабочим движением в национально-религ. партию (НРП).

Движение «Мизрахи» вело упорную борьбу со светским сионизмом за сохранение евр. характера гос-ва Израиль. Вследствие этих усилий Шаббат является офиц. днем отдыха, в к-рый общественный транспорт не работает, израильские солдаты получают кашерную пищу. Движение «Мизрахи» также организовало Мин-во по делам религий для обеспечения религ. нужд граждан за счет общественных фондов. Наконец, деятелям движения удалось вопросы брака и развода сохранить в компетенции раввината.

Течения в современном иудаизме. Ортодоксальный иудаизм трудно характеризовать как «одно из течений» современного иудаизма, ибо он продолжает раввинистическую традицию предшествующих веков и его существование не определяется противопоставлением др. ветвям иудаизма. Тем не менее ортодоксальный иудаизм не является однородным направлением, поскольку существует неск. течений, неодинаково интерпретирующих основные принципы ортодоксального иудаизма: признание святости письменной и устной Торы, неукоснительное соблюдение мицвот (библейских и галахических предписаний), признание раввинистических авторитетов, ожидание мессии. Ключевым для разграничения этих течений является вопрос о возможности внедрения секулярной культуры в жизнь ортодоксального еврея и шире — о возможности конструктивного осмысления культуры на базе иудаизма. Противоположные позиции по данному вопросу занимают харедим (букв. — «трепещущие») и «современные ортодоксы». Харедим, или ультраортодоксы, считают идеалом и в то же время непосредственной обязанностью еврея жизнь, полностью посвященную изучению Торы, что, по их мнению, исключает целенаправленное взаимодействие со светской культурой в любых фор-

мах. Напротив, «современные ортодоксы» исходят из принципа «Тора ве-дерех-эрец» (Тора и культура), сформулированного раввином Рафаэлем Гиршем. Активное участие иудеев в культуре, совмещение религ. и светского аспектов считаются одной из задач иудаизма.

Самая большая община харедим расположена в исторической части Иерусалима. Одним из крупнейших центров совр. ортодоксии является ун-т Ешива в Нью-Йорке, с которым связана большая часть жизни раввина Йосефа Соловейчика (1903–1993), одного из наиболее известных деятелей иудаизма в XX в.

Особую позицию в рамках ортодоксального иудаизма занимают различные хасидские течения. После второй мировой войны центром хасидского движения стал Эрец-Израэль, хотя хасидизм выступал в оппозиции к сионизму. Хасиды основали поселения Бней-Брак, Кфар-Хасидим, Кфар-Ата (ныне Кирьят-Ата), Кфар-Хабат и проч., многие поселились в городах и организовали свои молитвенные собрания. Как правило, эти хасиды продолжали относить себя к тому направлению хасидизма, к к-рому принадлежали их цаддики. Возник феномен хасидской общины, пребывающей в рассеянии, общины, члены к-рой продолжают поддерживать связь со своим цаддиком и друг с другом, находясь в различных странах. Одним из наиболее влиятельных хасидских движений является Хабад.

Неортодоксальные направления совр. иудаизма имеют гораздо более существенные различия, связанные с радикальными изменениями, внесенными либо в теологию, либо в обрядность традиц. иудаизма, либо одновременно в обе эти сферы. Реформизм, продолжающий идеи Гейгера и Гольдхейма, исходит из отрицания значимости обрядов иудаизма и правил кашрута (дозволенности к употреблению с т. зр. галахи), считая иудаизм религией чистой морали. Это направление ориентировано на плюрализм мнений внутри самой общины. Движение «Масорти», напротив, принимает традиц. ритуал, однако не связывает истоки ритуала и становление галахических норм с актом Божественного откровения.

В нач. XX в. на основе идей раввинов Мордехая Каплана и Айры Айзенштейна возникает либераль-

ное движение реконструктивизма, к-рое исходит из представления об иудаизме как о религ. цивилизации, претерпевающей исторические изменения и обладающей атрибутами любой др. цивилизации: социальной структурой, этикой, языком. Мессинская идея переносится в сферу настоящего и реализуется как стремление к избавлению в этом мире. В «Руководстве по еврейскому ритуалу» (1941), одному из программных текстов реконструктивизма, ритуал рассматривается не как данный в откровении закон, а как способ коллективного выживания евр. общины.

М. Г. Калинин

И. р. на территории русского государства. Древнейшие свидетельства. Первые евр. поселения появились в Сев. Причерноморье в греч. полисах во II–I вв. до Р. Х. Позднее они вошли в состав Боспорского царства и Римской империи. Наряду с иудеями в этом регионе проживали и многочисленные общины «богобоязненных» (иудействующих из язычников). С кон. IV в. в результате вторжений кочевых племен началась постепенная деэллинизация евр. общин. Однако на протяжении всего средневековья в этот регион переселялись евреи из Византии и Персии. В кон. VII — нач. VIII в. на Сев. Кавказе появляется тюркское гос-во Хазарский каганат. Согласно преданию, зафиксированному в т. н. Послании царя Иосифа, ок. 740 г. хазарский правитель Булан выбрал иудаизм как религию для себя и своих подданных, построил множество синагог и религ. школ. В 60-х гг. IX в. с хазар. иудеями контактировали св. братья Кирилл и Мефодий, просветители славян. В X в. в Кафе (ныне Феодосия, Украина) была построена старейшая из сохранившихся на территории стран СНГ синагога. Поиски хазар. наследия в традициях И. Р. в Вост. Европе, в частности на Руси, представляют одно из ключевых направлений совр. науки (Pritsak O. *The Pre-Ashkenazic Jews of Eastern Europe in Relation to the Khazars, the Rus' and the Lithuanians // Ukrainian-Jewish Relations in Historical Perspective.* Edmonton, 1988. P. 3–21).

До XVIII в. Появление иудейских общин на территории Руси связано с процессом расселения евреев вдоль торговых путей в раннее средневековье. Большинство из них были купцами из Византии, в т. ч. занимав-

шимися работоторговлей (Берлин И. З. *Исторические судьбы еврейского народа на территории русского государства.* Пг., 1919; *он же.* Евреи в Юж. Руси в эпоху Киевского и Галицко-Волынского государства // *История евреев в России.* М., 1921. Т. 2. Ч. 1. С. 113–154. (История еврейского народа; 12); Кулик А. *Евреи Древней Руси: источники и историческая реконструкция // Ruthenica.* К., 2008. Т. 7. С. 52–70). В нач. X в. в Киеве уже существовала евр. община, состоявшая гл. обр. из хазар. купцов. Об этой общине известно из т. н. Киевского письма, обнаруженного в Каирской генизе (см.: Golb, Pritsak. 1982). Хотя исследователи спорят, было ли оно отправлено из Киева или в Киев и с какой целью, среди подписей присутствуют имена как хазарские (Манас), так и славянские (Гостята, Северята/Сирота) (см.: Шанура Д. *Евреи в раннее средневековье в соседних с Россией странах // История еврейского народа в России от древности до раннего Нового времени.* Иерусалим; М., 2010. Т. 1. С. 44–76). Упоминания главы общины (парнас) и старейшин свидетельствуют о том, что община была довольно многочисленной. После разгрома Хазарского каганата войсками киевского кн. Святослава еврейская община в Киеве сохранилась. По преданию, зафиксированному в ПВЛ, в 986–988 гг. хазар. иудеи пытались убедить кн. Владимира принять иудаизм, но он сделал выбор в пользу Православия. В «Житии прп. Феодосия Печерского» (80-е гг. XI в.) сообщается о спорах прп. Феодосия с местными иудеями о Христе. В XII в. иудейская община занимала квартал, называемый в летописях «Жидовскими воротами».

В евр. средневек. источниках Вост. Европа в целом именовалась Кенан (Ханаан), а слав. язык называли ханаанским (кнаанит). Русь же иногда отождествлялась со страной Фираса (о к-ром упоминается в Быт 10. 2). Видимо, большинство живших в Вост. Европе евреев не знали никакого языка, кроме славянского. Тем не менее евр. общины отправляли на Запад своих представителей для обучения. В комментариях Раши к Торе встречаются неск. слав. глосс (в основном чехизмы). В евр. источниках упоминается раввин Моше из Киева (или из страны Русь), к-рый учился у тосафиста рабейну

Якова бен Меира Тама. Одним из учеников Иехуды Хасида из Регенсбурга был некий Ица (Иче или Иехуда) из Чернигова. В англ. источниках в кон. XII в. фигурирует Ицхак из русских земель (или из Моравии). У рабби Ашера бен Йехиеля (Роша) из Толедо учился Ашер бен Синай из страны Русь.

В научной лит-ре нет единого мнения о том, какова была численность иудеев в рус. княжествах и какое количество славяно-рус. памятников может быть связано с их деятельностью. Исследователи 1-й пол. XX в. часто преувеличивали численность и значение иудеев (см.: Барац Г. М. *Собрание трудов по вопросу о евр. элементе в памятниках древнерусской письменности.* Берлин; П., 1924–1927. 2 т.). В советское время ряд исследователей пытались доказать, что на Руси благодаря иудеям появились переводы с еврейского на слав. язык, выполненные напрямую без посредничества греческого и латинского языков (см. работы Н. А. Мещерского и А. А. Алексева).

Однако гипотеза о существовании столь активных и многочисленных иудейских общин была поставлена под сомнение (Weinryb B. D. *The Beginnings of East-European Jewry in Legend and Historiography // Studies and Essays in Honor of A. A. Neuman.* Leiden, 1962. P. 445–502). Появление же памятников с видимым евр. влиянием (Иосиппон, слав. перевод Книги Есфирь) следует связывать скорее с лит. деятельностью грекоговорящих иудейских общин Византии, выступивших посредниками между евр. и слав. культурами (работы А. Альтбауэра, Х. Лунта, М. Таубе).

После монг. нашествия существование евр. общин на Руси засвидетельствовано только в Галицко-Волынском княжестве. Большая часть сведений об иудеях относится к территориям, входившим в состав Великого княжества Литовского (см.: Бершадский. 1882. Т. 1; Регесты и надписи. 1899. Т. 1). Проживавшие там небольшие группы евреев, говоривших и писавших по-славянски, после массовой миграции евреев-ашкеназов на Восток постепенно ассимилировались с ними. В Крыму в постмонг. период формируются 2 большие группы общин — караимская и последователей И. Р., к-рые находились в тесном контакте друг с другом и поддерживали

связи с Вост. Европой и Византией. Однако степень их влияния непосредственно на русские земли была минимальной (в XV в. при дворе московских князей евреи из Крыма состояли на дипломатической службе), особенно после захвата Крыма турками.

В рус. источниках XIV–XVI вв. упоминаются преимущественно евреи-купцы. В свите киевского кн. Михаила Олельковича, приглашенного в Новгород (1470–1471), состояло неск. евреев: ученый Схария, а также купцы Иосиф Шмойло Скарвей и Моисей Хануш. Они сыграли основную роль в распространении ереси *жидовствующих* не только в Новгороде, но и позднее в Москве. При Иоанне IV Васильевиче (1533–1584) в связи с общим изменением политики в отношении иностранцев права евреев-купцов были существенно ограничены. Ситуация изменилась в Смутное время, особенно в правление Лжедмитрия I (1605–1606), когда в Московию прибыло множество евреев. С приходом к власти царя Михаила Феодоровича Романова въезд иудеев на территорию страны был снова ограничен. Согласно Уложению 1649 г. царя Алексея Михайловича, «некрещеным иноземцам» было запрещено держать в услужении рус. людей (ст. 20), а «бусурман, который русского человека к своей вере принудит и по своей бусурманской вере обрежет» должен быть «сожжен огнем без всякого милосердия».

Первые крупные евр. общины в Центр. России появились после русско-польск. войны 1654–1667 гг., когда пленные евреи были отправлены на поселение в Казань и Н. Новгород. В 1667 г. по Андрусовскому мирному договору с Речью Посполитой к России перешла часть областей, где компактно проживали иудеи (Левобережная Украина, Смоленская и Чернигово-Северская земли).

До 2-й пол. XVIII в. численность евреев, проживавших на территории России, была незначительной. Петр I покровительствовал крещеным евреям и принимал их на гос. службу, напр., вице-канцлером был П. П. Шафиров, дипломатом — А. Веселовский, ген.-полицмейстером С.-Петербурга — А. М. Дивьер. Рус. правительство было озабочено проблемой контрабандной торговли на Украине. В связи с этим Петр I неоднократно напоминал гетманам, что

временно находившиеся на левом берегу Днепра и в Киеве евреи должны быть высланы, но помещики и казацкие старшины всячески тормозили исполнение этих распоряжений. В 1708 г. вышел указ, по к-рому евр. купцы могли въезжать только в Киев, где должны были продавать свои товары оптом. Однако указ постоянно нарушался. В 1727 г. Екатерина I подписала указ о выдворении евреев-иудаистов из страны; перед выездом купцы должны были обменять полученную ими выручку золотом и серебром на медные деньги. В 1728 г. гетман Д. Апостол обратился к Сенату с прошением разрешить приезжавшим из-за границы евр. купцам продавать товары не только оптом, но и в розницу. Прошение было удовлетворено. По настоянию вице-губернатора Смоленска кн. В. Гагарина евреям было разрешено брать на откуп таможенные сборы, винный промысел и торговлю. Одним из самых успешных откупщиков стал Борох Лейбов (1663–1738), который регулярно посещал Москву, где познакомился с отставным капитаном А. Возницыным и приобрел его к иудаизму, а затем сопровождал в Польшу, где Возницын принял иудаизм. В 1737 г. жена Возницына сообщила об этом в Синодальную канцелярию. Вскоре Борох Лейбов, его зять Шмерль и Возницын были арестованы, а 15 июля 1738 г. Борох и Возницын были публично сожжены в С.-Петербурге, на Адмиралтейском о-ве. Дело получило широкую огласку, и вновь встал вопрос о высылке евреев из Малороссии, где, согласно Переписи 1738 г., проживало ок. 600 евреев. Основными видами деятельности евреев были торговля, шинкарство и в меньшей степени различные ремесла.

О религ. жизни евреев известно мало, однако в городах, где они жили, регулярно собирался миньян, в селах богатые евреи строили модельные дома и синагоги (напр., Борох Лейбов построил синагогу в дер. Зверовичи). В нач. 1739 г. Сенат подготовил указ о выдворении евреев из Малороссии, однако малороссийская Генеральная войсковая канцелярия попросила отложить выпуск указа в связи с продолжавшейся войной с Турцией. 2 дек. 1742 г., по окончании войны имп. Елизавета Петровна подписала указ, по к-рому евреи независимо от пола, возраста и

социального положения надлежало выселить за пределы Российской империи и впредь «ни для чего не впускать». Остаться имели право только крещеные евреи, к-рым, однако, был запрещен выезд из страны.

Генеральная войсковая канцелярия снова направила прошение в Сенат о разрешении евр. купцам посещать ярмарки, т. к. разрыв экономических отношений приводил к большим убыткам для казны. Малороссийскую Генеральную войсковую канцелярию поддерживали Лифляндская губ. канцелярия и рижский магистрат. Сенат предоставил доклад императрице (1743), но она ответила отказом. Евреи были выдворены, золотые и серебряные монеты, принадлежавшие им, при выезде были заменены медными.

4 дек. 1762 г. имп. Екатерина II издала манифест о дозволении селиться в пределах Российской империи любым иностранцам, кроме евреев. Однако уже на следующий год эта оговорка была исключена из манифеста в связи с необходимостью заселения Новороссии — земель, вошедших в состав Российской империи после русско-турецкой войны. 29 апр. 1764 г. императрица написала письмо генерал-губернатору Курляндии, в к-ром говорилось, что все, кто пожелает жить в Новороссии, должны получать в Риге паспорта и охрану независимо от вероисповедания. Неск. евр. купцам, помогавшим в переселении в Новороссию, было разрешено постоянно проживать и вести торговлю в Риге (Д. Л. Бамберг, М. Аарон, И. Лазарь). Вскоре в связи с увеличением евр. населения были приняты специальные правила, регулирующие проживание в городе евреев (1766).

В 1772 г. при 1-м разделе Польши между Россией, Пруссией и Австрией Россия получила Вост. Белоруссию (с городами Гомель, Могилев, Витебск, Полоцк) и Латгалию. На этих территориях проживало 200 тыс. евреев, к-рые т. о. становились подданными Российской империи. В манифесте 11 авг. 1772 г. особо было выделено, что и «еврейские общества, жительствующие в присоединенных к Империи Российской городах и землях, будут оставлены и сохранены при всех тех свободах, коими они ныне в рассуждении закона и имуществ своих пользуются». Были сохранены кагалы как форма управления местными

евр. общинами, дополнительно созданы уездные и губ. кагалы. Кроме того, с 1776 г. кагалы исполняли также функции фискальных и судебных органов. Духовным главой евр. общины был раввин; он утверждал решения кагала, председательствовал на суде, наблюдал за школами для мальчиков (хедерами и иешивами), в к-рых изучались основы веры, иврит, Тора и Талмуд.

В 1778 г. на территории губерний было распространено действие «Учреждения для управления губерний Российской империи». Были созданы органы городского самоуправления, ратуши и магистраты, в к-рые избирались представители купечества и мещанства. Евр. население, как городское, так и сельское, было приписано к городским кагалам и позднее (1783) вошло в разряд мещан (доход до 500 р. в год), плативших подушную подать. 7 янв. 1780 г. Екатерина II в ответ на прошение богатых евр. торговцев подписала указ, разрешавший им записываться в купеческое сословие, через год правительство еще раз подтвердило, что все купцы независимо от происхождения должны платить один и тот же налог с капитала (вместо подушной подати). Евреи получили полные сословные права, в т. ч. право избирать и быть избранными в органы городского самоуправления, Россия т. о. стала 1-м гос-вом в Европе, предоставившим избирательные права евреям. При Екатерине II из офиц. документов исчез термин «жид», вместо к-рого стало использоваться слово «еврей».

В 1783 г. евреям, на основании того что они были записаны в мещанское и купеческое сословие, было приказано покинуть села и переселиться в города. Кроме того, власти запретили помещикам передавать винокуренные промыслы купцам и мещанам, жившим на их землях, в их число попали и евреи. В 1785 г. была опубликована «Грамота на права и выгоды городам Российской империи», в к-рой все жители городов были разделены на 6 разрядов, избравших шестигласную думу. Хотя по закону евреи могли входить во все 6 разрядов и участвовать в выборах, на местах их права пытались ограничивать. Представители кагалов отправили делегацию в столицу, и 21 янв. 1786 г. Сенат издал указ, разрешавший временно евреям жить в сельской местности

и брать на откуп у помещиков винокуренный промысел и шинкарство. В указе также подтверждались избирательные права евреев и допускалась возможность использовать евр. язык для разбора дел между евреями в общих судах. Дела, касавшиеся религ. вопросов и евр. духовенства, оставались в исключительной компетенции евр. судов. Кагалы имели право взимать подушные подати и т. н. коробочный сбор (деньги на общественные нужды).

По российским законам мещане и купцы независимо от их национальности и вероисповедания могли жить только в тех городах, к к-рым они были приписаны. Для Белоруссии в 1782 г. было сделано исключение, и белорусские купцы могли переезжать из города в город, исходя из коммерческой необходимости. Евр. купцы начали посещать по торговым делам Смоленск и Москву и записываться в купечество этих городов, что приводило к обострению конкуренции среди купцов. После жалобы московских купцов, которые обвиняли евреев в том, что они живут в Москве незаконно и торгуют контрабандным товаром, евр. купцы были высланы из Москвы. «Совет государыни» подтвердил это решение ген.-губернатора Прозоровского и запретил евреям записываться в купечество за пределами Белоруссии. Было дано разъяснение, что постановление 1782 г. разрешало купцам, жившим в Белоруссии, независимо от их вероисповедания записываться в купечество любого белорус. города. В то же время евреям было дано разрешение переселяться в Екатеринославское наместничество и Таврическую обл. Указ Екатерины II от 23 дек. 1791 г. закрепил решения Совета, что считается началом введения в России черты оседлости.

12 янв. 1793 г. была подписана Петербургская конвенция, подтвердившая 2-й раздел Польши. Россия получила Зап. Белоруссию, Подолию, вост. часть Волыни и Полесье. Екатерина II издала указ, в к-ром были перечислены регионы, где евреям разрешалось постоянное проживание: Минская губ. (с 1795 — наместничество), Изыславская губ. (с 1795 — Подольское и Волынское наместничества), Брацлавская губ. (с 1795 — наместничество), Полоцкое и Могилёвское наместничества (с 1796 г. вошли в состав Белорусской губ.

с центром в Витебске), Киевское, Черниговское, Новгород-Северское и Екатеринославское наместничества, а также Таврическая обл. После 3-го раздела Польши (1795), когда Россия приобрела Курляндию, Литвенскую обл. и Литву, были образованы еще 2 губернии, где евреи получили право жить, — Виленская и Слонимская (с 1801 — Гродненская). Указ императрицы вводил также двойной налог для евр. населения империи, за исключением караимов. Т. о., в кон. XVIII в. на территории Российской империи проживало, по нек-рым данным, уже ок. 700 тыс. евреев.

XIX в. Имп. Павел I (1796–1801) не позволил ввести новые ограничения для евреев. Так, в 1797 г. он отклонил петицию христ. населения Каменец-Подольского и Ковны (ныне Каунас, Литва), требовавшего выслать евреев из этих городов на основании привилегий, данных этим городам еще польск. королями; в 1801 г. Павел I отказал магистрату Киева, обратившемуся с такой же просьбой. В 1797 г. представители кагалов Белоруссии подали царю жалобу на крупных землевладельцев (в основном поляков), к-рые относились к евреям как к своей собственности: вводили новые налоги, вершили суд и наказания. В 1798 г. вышло постановление правительства, в к-ром говорилось, что помещики не имеют права лично судить евреев, проживающих на их землях.

В кон. XVIII в. обострился конфликт между хасидами и митнагдим, после раздела Польши ставшими подданными Российской империи. В 1797 г., после смерти Виленского гаона, столкновения хасидов с митнагдим привели к человеческим жертвам. Виленский кагал провозгласил херем, по к-рому хасиды не только исключались из общины, но и вообще не считались евреями. Для борьбы с хасидами была создана специальная комиссия, она назначила т. н. тайного преследователя, к-рый организовывал нападения на хасидов и уничтожение их имущества. Хасиды пожаловались виленскому губернатору, и он позволил им вести собственные богослужения, а также запретил кагалу объявлять херем хасидам. Виленский кагал также обратился к правительству, обвинив Шнеура Залмана («раввина Залмана Боруховича») в 1798 и 1800 гг. не только в создании

вредной секты, но и в антигос. деятельности. Шнеур Залман тайно управлял деньгами для поддержки евреев, обосновавшихся в Палестине в Эрец-Исраэль, а его противники заявляли, что он содействовал Наполеону в подготовке похода на Ближ. Восток или шпионил в пользу Османской империи. Власти дважды арестовывали Залмана и держали в Петропавловской крепости, но после 2-го ареста он был полностью оправдан. Отношения митнагдим и хасидов стали восприниматься как чисто религ. внутривер. конфликт. Местная администрация защищала хасидов, и постепенно митнагдим сосредоточились на развитии и углублении традиц. евр. образования (основание новых иешив), чтобы оградить молодежь от влияния хасидов. В этот период хасиды создали независимые общины, синагоги и школы, что привело к закреплению раскола внутри евр. общины и ослаблению авторитета раввинов. Постепенно кагал терял влияние, авторитет хасидских цаддигов укреплялся. Т. о. единственной функцией кагала в Белоруссии остался сбор податей.

Появление в Российской империи большой группы этнически обособленных подданных требовало упорядочения их правового статуса, т. е. принятия соответствующих нормативных актов. Первым актом стало «Положение об устройстве евреев» (9 дек. 1804) имп. Александра I; для его подготовки 9 нояб. 1802 г. император подписал указ об образовании Еврейского комитета, к-рый должен был разработать меры по улучшению положения евреев в Российской империи. Для того чтобы узнать мнение самих евреев по этому вопросу, члены комитета приглашали на заседания евр. представителей. Губ. кагалы отправили в С.-Петербург депутатов, вместе с ними в работе комитета принимали участие и евреи из С.-Петербурга Н. Ноткин, А. Перетц и Л. Невахович. В соответствии с «Положением...» евреи получили право на приобретение и обработку незаселенных земель. Те, кто изъявляли желание заниматься сельским хозяйством, имели право на получение казенных земель и денежной ссуды на покупку сельхозинвентаря и семян. Они также освобождались на 10 лет от всех налогов и сборов. Евреям было разрешено открывать фабрики в черте оседлости, предприниматели и ремес-

ленники освобождались от уплаты двойной подати. Ремесленники также могли записываться в цехи или работать без такой записи (кроме случаев, когда города обладали правом (привилегией) не принимать у себя евреев). Еврей-земледельцы получили право поселения на территориях 2 губерний, находившихся вне черты оседлости, — Астраханской и Кавказской.

Временное пребывание за чертой оседлости разрешалось фабрикантам, ремесленникам, художникам и купцам вместе с семьями. Евреи, проживавшие в помещичьих имениях, были окончательно освобождены от власти землевладельцев и получили возможность брать землю в аренду. «Положение...» открыло евреям доступ в учебные заведения всех уровней: народные уч-ща, гимназии и ун-ты. Они также получили право открывать собственные общеобразовательные уч-ща с единственным условием — обязательным преподаванием одного из 3 языков: русского, польского или немецкого. Для того чтобы занять к.-л. должность в органах евр. самоуправления, раввина или члена кагала, кандидат должен был знать один из этих языков. Выезжавшие за черту оседлости, работавшие в органах самоуправления и обучавшиеся в светских учебных заведениях евреи обязаны были носить европ. одежду. Местные власти неск. губерний решили открыть специальные евр. школы (на средства кагалов), но кагалы выступили против светского образования. Когда коммерсант из Умани Гирш Бера Гуревич открыл 1-ю в России общеобразовательную школу для евр. детей, она была закрыта из-за протестов ортодоксальных евреев.

Накануне войны с Наполеоном евреи, проживавшие в приграничных районах, попали под особый надзор властей. Однако во время войны 1812 г. основная масса евр. населения поддержала Россию: евреи помогали собирать информацию о передвижении франц. войск, служили проводниками для русских войск, снабжали армию продовольствием и фуражом, некоторые записывались добровольцами в армию. Духовные лидеры и митнагдим и хасидов призывали единомышленников оказывать всемерное содействие рус. армии. Они опасались, что в случае победы Наполеона положение евреев станет таким же тяжелым и несправедливым,

как до раздела Польши или в т. н. герц-стве Варшавском, созданном французами на захваченной территории, и надеялись, что их помощь в войне будет оценена Александром I. В 1812–1813 гг. при Главной квартире императора находились депутаты евр. народа Л. Дилон и З. Зонненберг, в 1814 г. император во время аудиенции передал «свое милостивейшее расположение» еврейским кагалам.

В 1815 г. было образовано Царство Польское (как часть Российской империи), на территории к-рого проживало ок. 200 тыс. евреев. Как и в Белоруссии, кагалы в Польше фактически лишились власти и были упразднены в 1822 г. Вместо них были образованы божничьи дозоры, сфера деятельности к-рых ограничивалась религией и благотворительностью. Во главе божничьего дозора стояли раввин, его заместитель и 3 члена правления (божничьи надзиратели). Если первоначально новая форма общинного правления встречала недоброжелательное отношение евреев, то к сер. 40-х гг. XIX в. божничьи дозоры имели большой авторитет среди евреев. Правительство постепенно расширяло сферу деятельности дозоров, доверив им составление росписей доходов и расходов синагог и школ (с 1822), управление кладбищами (с 1843), назначение и увольнение канторов, резников и др. должностных лиц при синагоге (с 1868), опеку нищих и богаделен (с 1870). Неофициально божничьи дозоры выступали в роли судебного органа. Т. о., к 70-м гг. XIX в. эта структура власти по функциям стала фактически соответствовать кагалам.

В конце правления Александр I осознал необходимость выработки нового законодательства о положении евреев и их статусе в России. Для чего был образован специальный комитет. 26 авг. 1827 г. имп. Николай I подписал указ о воинской повинности евреев, чтобы «уровнять рекрутскую повинность для всех сословий». Евр. население должно было давать 10 рекрутов с 1 тыс. чел. ежегодно, срок службы составлял 25 лет. В 1835 г. Департамент законов Гос. совета подготовил новое «Положение о евреях», к-рое 13 апр. того же года было утверждено Николаем I. Оно подтвердило все ограничения на проживание евреев и вывело за границы черты оседлости Киев, Николаев, Севастополь.

в прибалт. губерниях разрешалось проживать только тем евреям, кто там родились. Евреи могли находиться вне черты оседлости не более 6 недель и при этом должны были иметь паспорт, выдаваемый губернатором, и носить европ. или рус. платье. Ст. 77 «Положения...» позволяла евреям избираться и работать в магистратах, думах и ратушах. При этом в соответствии с § 70 кагалынные старшины во время исполнения должности пользовались почетными правами купцов 2-й гильдии.

В 1840 г. правительство решило, что «Положение...» недостаточно способствует реформированию жизни евр. народа, и был создан Комитет для определения мер для коренного преобразования евреев в России. Главное внимание было уделено распространению просвещения среди евр. населения. Министр просвещения гр. С. С. Уваров предложил создать сеть школ, в к-рых основное внимание будет уделяться светским предметам, а преподавание Талмуда будет формальным. Школьная реформа была поддержана общинами в Новороссии, а также некоторыми маскилим — сторонниками Хаскалы (М. Либиенталь, Л. Мандельштам, И. Б. Левинзон и др.), стремившимися преобразовать жизнь евреев и веривших в намерения правительства улучшить жизнь евр. населения. Маскилим обратились с просьбой к гр. Уварову принять строгие меры против хасидов, но тот отказал. В мае 1843 г. начала работу Комиссия для образования евреев в России, в состав к-рой вошли 3 представителя ортодоксальных евр. кругов и 1 представитель движения Хаскалы, директор Одесского евр. уч-ща Б. Штерн. В нояб. 1844 г. Николай I подписал указ «Об образовании еврейского юношества», согласно которому открывались казенные евр. уч-ща 2 разрядов, соответствующие приходским и уездным уч-щам, содержание уч-щ возлагалось на евр. общины, и 2 раввинских училища в Вильне и Житомире. Первые казенные уч-ща открылись в 1847 г., а к 1855 г. в 79 евр. уч-щах обучалось ок. 2 тыс. детей. Основная масса евреев воспринимала казенные уч-ща как способ обращения детей в христианство, и туда старались отдавать сирот и детей из бедных семей. Дети состоятельных родителей-евреев стремились поступить в гимназии и ун-ты.

В 1844 г. на всей территории Российской империи, за исключением Риги и городов Курляндской губ., кагалы были упразднены. Делами евр. населения стали заниматься органы общего управления, согласно «Положению о подчинении евреев в городах и уездах общему управлению». Были оставлены на своих постах сборщики податей и рекрутские старосты, к-рые избирались общиной (§ 16). При каждом ген.-губернаторе была учреждена должность т. н. ученого еврея. В том же году появился указ о коробочном сборе, по которому за «еврейскими обществами» было сохранено право самостоятельно осуществлять раскладку сборов, старые, увечные, убогие люди приписывались к обществам, к к-рым они принадлежали по родству, не имеющие родственников распределялись для платежа податей по всем евр. обществам соответствующей губернии. Евр. сельские общества и городские сословия должны были, так же как и представители др. вероисповеданий, «иметь попечение о призрении престарелых, увечных и больных своих единоверцев» (в т. ч. и с помощью, оказываемой Приказами общественного призрения); заботиться «об отвращении бродяжества, учреждая заведения, в которых бедные могли бы находить работу и содержание».

В 1843 г. группа виленских маскилим обратилась в Мин-во просвещения с петицией о запрете ношения традиц. евр. одежды, мешавшей просвещению евр. народа и его интеграции в жизнь Российской империи. В ответ на это обращение в «Положение о коробочном сборе» была введена статья о налоге на евр. одежду, сумма к-рого зависела от дохода. Позднее последовали запрет на ношение традиц. одежды (1850) (не распространялся на пожилых евреев, к-рым разрешалось ее донашивать за соответствующий налог), запрет на бритье головы для евр. женщин (1851) и на ношение пейсов для мужчин (1852). Таллиты и ермолки можно было надевать только в синагоге.

По настоянию Николая I Гос. совет принял решение о разделении евр. населения на 5 разрядов: купцы, земледельцы, ремесленники, оседлые (евреи, имевшие недвижимость или занимавшиеся «мещанским торгом») и неоседлые мещане. Большинство евр. населения попало в разряд неоседлых мещан, для них вводился

дополнительный рекрутский набор. 22 окт. 1851 г. появился циркуляр «О пресечении укрывательства евреев от воинской повинности», по которому суровое наказание грозило тем общинам, где укрывали евреев, бежавших от рекрутского набора, или вместо них отдавали в рекруты членов их семей или рекрутских старшин. На практике распределение евреев по разрядам было сопряжено с большими трудностями, проходило медленно и было прекращено после начала Крымской войны (1853–1856).

В мае 1855 г. Александр II утвердил решение Комитета для определения мер коренного преобразования евреев в России, запрещавшее евреям приобретать недвижимость в Полтавской и Черниговской губерниях; в мае 1856 г. было отдано высочайшее повеление не принимать евреев во флот, а всех уже служивших там перевести в сухопутные войска. 14 марта 1856 г. председатель Комитета для определения мер коренного преобразования евреев в России П. Д. Киселёв подал императору докладную записку, в к-рой назвал всю предыдущую деятельность комитета безрезультатной, а законодательные акты, относящиеся к евреям, противоречивыми и мешающими «слиянию евреев с «окружающим населением». Киселёв предложил пересмотреть соответствующие законы и получил одобрение императора. Некоторые государственные деятели выступали за отмену всех дискриминационных законов и полное уравнивание евреев в правах с остальным населением (гр. А. Г. Строганов, министр внутренних дел С. С. Ланской), но император поддержал господствовавшую т. зр., что полные права можно предоставить только некоторым группам еврейского населения; таких взглядов придерживалась и значительная часть еврейского населения. Напр., группа еврейских купцов 1-й гильдии предложила «дать равноправие» высшему купечеству, лицам, получившим образование, ремесленникам и евреям, «беспорочно прослужившим в войсках», поддержав т. о. разделение евр. народа на разряды (1856).

31 марта 1856 г. Александр II подписал постановление, по которому евреи, имевшие ученые степени, могли поступать на государственную службу и жить в это время вне черты оседлости.

В кон. 50-х — 60-х гг. XIX в. был издан ряд указов, устранявших дискриминацию евреев. Непосредственно с религ. вопросами связано постановление Гос. совета 1862 г. о запрете крещения евр. детей, не достигших 14 лет, без согласия родителей. В 1858–1859 гг. были сняты ограничения на проживание евреев в некоторых районах Ковны, Житомира, Каменец-Подольского. Евреи могли селиться в 50-верстной приграничной полосе. В 1859 г. евр. купцам 1, 2 и 3-й гильдии было разрешено проживание в Севастополе и Николаеве, а позднее и в Ялте. В том же году евреям-купцам 1-й гильдии было предоставлено право жить по всей империи, брать с собой семьи и «служителей из домашних единоверцев», но не более 1 приказчика и 4 домашних слуг (за исключением Москвы и С.-Петербурга, где число слуг определялось городскими властями). 27 нояб. 1861 г. Гос. совет принял закон, по которому евреи, имеющие степень доктора медицины или к.-л. научную степень в др. областях знаний, получали право жить в любой части страны, свободно выбирать ряд занятий, поступать на гос. службу. После получения чина действительного статского советника евреи на общих основаниях вводились в потомственное дворянство. Евреев-военнослужащих было разрешено награждать теми же орденами, что и солдат-мусульман (1858), допускать к службе в гвардии (1860), производить в унтер-офицеры на общих основаниях (1861). В 1865 г. врачам-евреям было разрешено служить во всех учреждениях Военного мин-ва, в 1866 г. — Мин-ва народного просвещения, в 1867 г. — Мин-ва внутренних дел (за исключением Московской и С.-Петербургской губерний). В 1868 г. был аннулирован закон, запрещавший евреям Царства Польского селиться в России, а российским — в Царстве Польском. В 1872 г. все евреи, окончившие С.-Петербургский технологический ин-т, получили право жительства по всей империи, в янв. 1879 г. такое же право получили все выпускники высших учебных заведений, а также фармацевты, акушеры и дантисты.

После подавления польского восстания (1863–1864), когда правительство стало проводить политику, направленную на усиление рус.

влияния в зап. областях страны, право евреев приобретать и арендовать землю было вновь ограничено. 10 июня 1864 г. по высочайшему повелению всем евреям было запрещено приобретать землю в собственности в 9 зап. губерниях (Виленской, Ковенской, Гродненской, Витебской (образована в 1802 в связи с упразднением Белорусской губ.), Минской, Могилёвской, Киевской, Волынской и Подольской). В том же году был издан закон, запрещающий евреям и полякам приобретать продающиеся с торгов казенные и частновладельческие имения в тех же губерниях. 28 июня 1865 г. был принят закон, предоставлявший право повсеместного жительства некоторым категориям евреев-ремесленников и их семьям, но только до тех пор, пока они занимаются своим ремеслом.

Во 2-й пол. XIX в. в Российской империи существовало более 20 тыс. хедеров, где обучалось ок. 350 тыс. исключительно мальчиков. Обучение в хедерах начиналось в 3 года с изучения алфавита и чтения текстов на иврите (без перевода); в 5 лет приступали к изучению Торы с комментариями Раши (рабби Шломо бен Ицхак (1040 — ок. 1105)) и получали начальные сведения о Талмуде; с 8 лет углубленно штудировали Талмуд. Светские учебные дисциплины в хедере не изучались. По окончании хедера юноша мог поступить в иешиву, но для подавляющего большинства жителей местечек образование ограничивалось учебой в хедере. В 1855 г. был издан закон о том, что через 20 лет раввином сможет стать только тот, кто получил общее образование; в 1857 г. появилось предписание о получении звания только тем, кто окончил раввинское уч-ще или евр. казенное уч-ще. Однако общины продолжали избирать раввинов, исходя из своих критериев. В результате общиной управляли т. н. духовный раввин, избиравшийся общиной, и казенный раввин, утверждавшийся властями.

В 1860 г. было основано культурно-просветительское Об-во для распространения просвещения между евреями в России (ОПЕ). Работа в основном велась с евреями, проживавшими за «чертой оседлости», к-рые по-прежнему представляли собой замкнутую общину, где говорили только на идиш и жили в соответствии с религ. законами иуда-

изма. Главной задачей об-ва стала пропаганда изучения рус. языка (как государственного) и приобщение евреев к рус. культуре, что дало бы им возможность стать частью русского общества и принимать более активное участие в жизни Российской империи. В первые годы существования об-во преимущественно издавало переводы евр. книг на рус. язык и наоборот. На рус. языке были напечатаны сидур (евр. молитвенник на обычные дни годового цикла) и махзоры (молитвенники для праздничных дней), «Пятикнижие Моисеево в еврейском тексте и дословном русском переводе для евреев» (Вильна, 1875), «Мировоззрение талмудистов, свод религиозно-нравственных поучений в выдержках из главных книг раввинской письменности» (СПб., 1874–1876) и др. ОПЕ занималось распространением учебных пособий и научно-популярных книг на иврите, помогало комплектовать евр. общественные и школьные б-ки; оказывало материальную помощь евр. ученым, занимавшимся историей и естествознанием, а также учащимся средних и высших учебных заведений. Хотя в руководстве ОПЕ регулярно возникали противоречия между сторонниками иврита и рус. языка, они были едины в неприятии идиш, к-рый считали символом отсталости евр. общества.

В 1862 г. евреи получили право занимать должность смотрителей евр. казенных уч-щ. Постепенно с развитием общеобразовательных школ и ростом в них числа евр. учащихся большинство евр. казенных уч-щ было закрыто, а сохранившиеся были преобразованы в начальные евр. уч-ща (1873). Раввинские уч-ща были перепрофилированы в евр. учительские ин-ты. В 1864 г. Александр II утвердил новый устав для гимназий и прогимназий, в к-ром говорилось, что в них могут учиться дети всех сословий независимо от вероисповедания. В результате число евр. учащихся в гимназиях стало быстро расти: если в 1865 г. их было 3,3%, то в 1870 г. — 5,6, а в 1881 г. — 12%. В некоторых учебных округах эта цифра доходила до 47% (Одесский окр.), а в отдельных учебных заведениях до 75,6% (Херсонская прогимназия) и 76,6% (Одесское коммерческое уч-ще). В 1865 г. в ун-тах евреи составляли 3,2%, а в 1881 г. — 14,5%. В 1863 г. было принято решение

о выделении стипендий для поощрения учащихся-евреев, на которые выделялось 24 тыс. р. из сумм свечного сбора (отменено в 1875).

Реформы Александра II, расширившие права евр. населения, способствовали возникновению еврейского гражданского общества. Если в 50-х — 60-х гг. XIX в. выразителями интересов евр. народа были купцы и банкиры (напр., семья Гинцбург), то позднее усилилось влияние интеллигенции. В Одессе появились 1-е евр. периодические издания на рус. языке («Рассвет», «Сион» (1861–1862), «День» (1869–1871)), к-рые, начав с пропаганды идей Хаскалы, переключились на защиту прав евреев и борьбу с антисемитизмом. Появились издания на иврите («Ха-Магид», «Ха-Мелиц», «Ха-Шахар») и на идиш («Кол-мевассер» (все в Одессе, 1862–1871)).

В 70-х гг. XIX в. центром евр. общественной жизни стал С.-Петербург, Одесса потеряла этот статус. 1 сент. 1869 г. имп. Александр II утвердил постановление Комитета министров о разрешении с.-петербургским евреям построить синагогу вместо существовавших молельных домов. 16 мая 1883 г. имп. Александр III утвердил эскизный проект синагоги и началось строительство здания. 13 окт. 1886 г. была освящена Малая синагога, а 8 дек. 1893 г. — Большая синагога. В 1894 г. были закрыты все евр. молельные дома, 7 официально зарегистрированных молелен были перенесены: хасидские — в Малую синагогу, ортодоксальные — в Большую.

В 1879 г., после долгого перерыва, была созвана Раввинская комиссия, в ее составе работали мн. евр. общественные деятели (Г. Гинцбург, А. Гаркави, И. Кауфман), целью которых было добиться предоставления равноправия всем категориям евр. населения. Комиссия собиралась в 1893–1894 гг. и в 1910 г.

В С.-Петербурге издавался журнал евр. интеллигенции «Рассвет» (1879–1883), выступавший против ассимиляции евреев, призывавший их к изучению евр. духовной традиции, истории и лит-ры. Для еженедельника было характерно положительное отношение к религ. ценностям И. р.

В 1880 г. в С.-Петербурге по инициативе Л. Полякова было основано «Общество ремесленного труда» (позднее «Общество распростране-

ния труда» (ОРТ)), целью к-рого была помощь ремесленникам-евреям в развитии производства и переселении за пределы черты оседлости, евр. сельскохозяйственным поселениям и ремесленным школам.

Первые годы правления Александра II показали, что постепенно изменялось отношение рус. общественности к евреям. Примером стала дискуссия (1857), развернувшаяся после публикации в с.-петербургском ж. «Иллюстрация» юдофобской статьи о «западно-русских жидках». С критикой этой публикации в ж. «Русский вестник» выступил И. Чацкий, а в ж. «Атеней» — М. Горвиц. В ответ «Иллюстрация» назвала своих оппонентов «некие ребе Чацкий и ребе Горвиц» и объявила, что в основе их выступления в защиту евреев лежат корыстные побуждения. После этого «Русский вестник» опубликовал письмо протеста, где говорилось, что «в лице гг. Горвица и Чацкого оскорблено все русское общество и вся русская литература», к-рая не должна допускать наглой клеветы под видом полемики. Письмо подписали 140 писателей — деятелей культуры, в т. ч. А. П. Аксаков, Н. И. Костомаров, С. М. Соловьёв, Н. Г. Чернышевский, Т. Г. Шевченко. Однако уже с нач. 60-х гг. XIX в. нападки на евреев в русской прессе участились, а в кон. 60-х — нач. 70-х гг. значительно усилились, в частности после публикации книги Я. Брафмана. В «Книге кагала» он утверждал, что евр. общины России составляют «государство в государстве». В 1872 г. Брафман, уже как сотрудник газ. «Голос», опубликовал ряд антиевр. статей, в которых утверждалось что Талмуд — это «гражданско-политический кодекс, устанавливающий раздельность, поддерживающий фанатизм и невежество и во всех своих определениях идущий против течения политического и нравственного развития христианских стран».

В правительственных кругах негативное отношение к евреям усилилось после поездки Александра II в Царство Польское (1870), где он увидел хасидов в традиц. одежде и, возмущившись, потребовал, чтобы к ним применялись законы о евр. одежде, принятые при Николае I. В 1876 г. вышла книга бывш. сенда И. Лютостанского «Вопрос об употреблении евреями-сектантами христианской крови для религиоз-

ных целей, в связи с вопросом об отношении к христианству вообще», представлявшая собой переработку офиц. записки по евр. вопросу времен царствования Николая I с добавлением искаженных цитат из Талмуда и евр. книг.

После убийства Александра II и прихода к власти имп. Александра III (1881–1894) утвердилось представление о евреях как об «инородцах», вредных для страны. В апр.—июле 1881 г. по югу и юго-западу страны прокатилась волна погромов. 22 июня 1881 г. было опубликовано имп. предписание, в к-ром, констатируя «ненормальное отношение между коренным населением некоторых губерний и евреями», предписывалось создать в губерниях черты оседлости комиссии под председательством губернаторов из представителей местных сословий для изучения экономической деятельности евреев и определения тех ее аспектов, к-рые «имеют вредное влияние на быт коренного населения», а также для разработки мер по ослаблению этого влияния. Содержание этого предписания определило результаты работы комиссий, исходя из отчетов к-рых, комитет предложил провести ряд мероприятий, ограничивавших права евреев как инородцев. В мае 1882 г. были приняты Временные правила, запрещавшие евреям поселяться в деревнях, приобретать недвижимость и арендовать землю вне местечек и городов, торговать по воскресеньям и в христ. праздники. Центральные и местные власти часто произвольно толковали эти правила, ужесточая ограничения. В 80-х гг. XIX в. Сенат боролся с необоснованным толкованием законов и с попытками местных властей объявлять местечки селами, искусственно создавая законные основания для высылки евреев.

На протяжении 80-х гг. XIX в. издавались указы, ограничивавшие возможность поступления евреев в высшие и средние учебные заведения. Если в 1883 г. ограничения касались только Горного института в С.-Петербурге, то уже в июле 1887 г. в циркулярах министра народного просвещения И. Д. Делянова (1882–1898) говорилось о введении процентной нормы (установлении максимально допустимой доли евреев в общем числе студентов) по всей стране. Т. о., власти отказались от

политики ассимиляции евреев при помощи образования и их сближения с остальным населением империи.

При имп. Николае II (1894–1917) была распущена работавшая с кон. 1890 г. комиссия под председательством товарища министра внутренних дел И. фон Гильдебрандта по пересмотру Временных правил 1882 г., которая предлагала их отменить. В 1898 г. Сенат запретил евреям (включая имевших право на повсеместное проживание) выбирать местом жительства Сибирь. 5 июня 1899 г. был издан циркуляр об установлении процентной нормы количества студентов-евреев в университетах не по общему числу студентов, а по каждому факту, что значительно уменьшало число евреев среди них. По вышедшему в июле 1901 г. циркуляру, число студентов-евреев в университетах должно было составлять в столицах до 2%, в др. внутренних губерниях — до 3, в черте оседлости — до 7%. Прежняя процентная норма и ее исчисление по общему числу студентов были восстановлены только при министре народного просвещения Г. Э. Зенгере (1902–1904). В 1899 г. были утверждены «Московские временные правила», затруднявшие вступление евреев в купеческие гильдии Москвы. В это время в Москве уже была построена хоральная синагога (1891), но она так и не была официально открыта, т. к. властям показалось, что купол синагоги напоминал купол правосл. храма, и его приказали переделать, а также убрать с фронтона изображение скрижалей Моисея. Переделка синагоги затянулась, но богослужения в ней проводились. В 1892 г. по предписанию властей службы в синагоге были запрещены и, чтобы сохранить здание, община открыла там ремесленное училище-приют, в 1895 г. преобразованное в приют-уч-ще «Талмуд-Тора». В кон. XIX в. в Москве существовал лишь частный евр. молельный дом банкира Л. С. Полякова на Б. Бронной. В 1891 г. из Москвы было выселено ок. 30 тыс. евреев, не имевших права находиться за чертой оседлости. В городе осталось ок. 5 тыс. евреев.

В последние 20 лет XIX в. и особенно в нач. XX в. развивались и усложнялись формы евр. образования. С 70-х гг. XIX в. получило популярность движение «Мусар» (Мораль), к-рое возникло в среде лит. митнагдим как стремление противо-

стоять ассимиляции. Свою главную задачу движение видело в создании новой формы религ. образования, сочетающей интеллектуальное и нравственное развитие учащихся, дающей целостное формирование личности в условиях ригористического жизненного уклада, основанного на законах галахи. В 1882 г. была создана Слободская иешива, к-рая к нач. XX в. стала одной из авторитетнейших в Европе. В 1887 г. специальная раввинская комиссия в составе 12 чел., собравшаяся в С.-Петербурге, согласилась на преподавание в иешивах рус. языка в объеме курса 1-го класса гимназии при условии, что занятия будут проходить в отдельном здании и под строгим надзором главы иешивы. Закон, принятый в 1893 г., определил новые легальные основы существования хедеров и иешив, в т. ч. хасидских. В 1897 г. была основана иешива Хабада «Томхей тмимим». В 1905 г. И. Я. Рейнес создал в г. Лида (совр. Белоруссия) иешиву, где изучались также и светские науки. Светские евр. школы создавали ОПЕ, сторонники евр. национального движения (открывавшие т. н. реформированные хедеры — хадарим метукканим), а также ОРТ. В 1907 г. ОПЕ открыло в Гродно первые в России курсы для подготовки евр. учителей, изучавших общие науки и иудаистику. В том же году в С.-Петербурге начало работать 1-е евр. высшее учебное заведение — Курсы востоковедения (Высшая школа евр. знаний). В 1911 г. в Екатеринославе (ныне Днепропетровск, Украина) был основан Еврейский горный ин-т.

В нач. XX в. активно строились синагоги. В Вильне (ныне Вильнюс, Литва) было ок. 100 синагог и молитвенных домов, в Одессе — 7 синагог и 50 молитвенных домов; синагоги появились и в городах, находившихся вне черты оседлости (в С.-Петербурге — 10, Орле, Самаре, Н. Новгороде, Пензе), а также в Сибири (Оренбурге, Челябинске, Томске, Омске), на Сев. Кавказе (в Дагестане — 20), в Закавказье, в Бухаре — 4. В нач. XX в. в России проживало ок. 5,2 млн иудеев (4,13% всего населения страны).

В 1910 г., одновременно с очередным заседанием раввинской комиссии, состоялся съезд раввинов и духовных лидеров общин губерний черты оседлости, С.-Петербурга и Москвы. Программа съезда была

утверждена департаментом духовных дел, председателем съезда был избран барон Д. Гинцбург. Рассматривались проблемы, связанные с организацией общин, предполагавшейся отменой коробочного сбора и образовательного ценза для раввинов, избираемых общинами. Обсуждались также религ. законодательство о браке, текст евр. присяги и др. Большинство делегатов съезда принадлежало к хасидским ортодоксальным кругам. Руководство выборами на съезд фактически осуществлял глава Хабада — Шолом Дов Бер Шнеерсон, а его представителем на съезде был духовный раввин Менахем Мендель Хейн. Оппозицию Хабаду составляли видный представитель митнагдим раввин Х. Соловейчик и 3 казенных раввина — В. Тёмкин (Херсонская губ.), Я. Мазе (Москва) и И. С. Шнеерсон (Черниговская губ.), а также Г. Слиозберг, сторонник либеральной трактовки галахи.

Либералам удалось добиться внесения смягчающих изменений в законодательство о браке, но в то же время съезд отказался записывать в метрические книги евр. младенцев, не подвергшихся обрезанию. Было поддержано предложение об отмене коробочного сбора и ценза для избираемых раввинов; делегаты выступили также за сохранение чисто религ. характера общин. Раввинский съезд 1910 г. стал последним в истории дореволюционной России.

На территории Российской империи проживали также небольшие группы груз., горских, бухарских и крымских евреев (крымчаков). 15 тыс. последователей неталмудического иудаизма (караимы) добились от властей разрешения именоваться «русскими караимами» вместо «еврей-караимы» и никогда не подпадали под действие законодательных ограничений. В империи действовало ок. 40 караимских общин и 20 караимских синагог (кенассы). Существовало 2 караимских духовных управления: Таврическое с центром в Евпатории и Троцкое с центром в Троках (ныне Тракай, Литва).

И. р. в СССР. После Февральской революции 1917 г. значительно улучшилось правовое положение иудеев в России. 20 марта 1917 г. Временное правительство приняло постановление «Об отмене вероисповедных и национальных ограничений», в приложении к к-рому вошел перечень статей законов, утративших силу

с принятием постановления; почти все эти статьи (ок. 150) содержали те или иные ограничения в отношении иудеев. Законодательно была оформлена фактическая отмена черты оседлости (1915). Евреи получили возможность занимать любые должности в армии, гражданской администрации, судебных органах и т. п.; была упразднена процентная норма при приеме в учебные заведения.

Однако с приходом к власти большевиков положение евр. религ. организаций стало меняться в худшую сторону. 20 янв. 1918 г. был образован Еврейский комиссариат во главе с Ш. Диманштейном в составе Народного комиссариата по делам национальностей (Наркомнац). В течение 1918 г. было открыто 13 местных евр. комиссариатов. 30 июня — 4 июля 1918 г. в Москве проходил 1-й Съезд евр. общин. Съезд избрал руководящий орган — Центральное бюро евр. общин, к-рому было поручено координировать работу евр. учреждений. В июне 1919 г. Еврейский комиссариат издал декрет о ликвидации Центрального бюро и закрытии общин на местах с передачей всех общинных средств и имущества местным евр. комиссариатам.

В июле 1918 г. в Орле была организована 1-я Евсекция при местном отделе РКП(б). В окт. 1918 г. евсекции совместно с евр. комиссариатами провели в Москве конференцию, в решениях которой подчеркивалось, что евсекции являются частью РКП(б) и борются за установление «диктатуры пролетариата на еврейской улице». Было избрано центральное бюро Евсекции (гл. обр. из членов Еврейского комиссариата) под председательством Диманштейна. В декрете Еврейского комиссариата от 19 авг. 1918 г. языком обучения в евр. школах был назван идиш, а преподавание иврита, ассоциировавшегося только с синагогой, было сокращено, т. к. «религия должна быть полностью исключена из еврейских народных школ». В нач. 1919 г. Еврейский комиссариат издал декрет, объявлявший иврит «языком реакции и контрреволюции» и предписывавший преподавание в евр. школах на языке идиш. Несмотря на протесты сионистов и поддержку А. В. Луначарского и М. И. Калинина, 30 авг. 1919 г. Наркомпрос принял решение запретить преподавание иврита во всех учебных заведениях.

В нач. 1920 г. Российский евр. комиссариат стал отделом Наркомнаца, а руководство жизнью евреев сосредоточилось в руках Евсекции ВКП(б). В то же время были попытки вызвать раскол среди религиозных евреев. Летом 1919 г. раввин А. Житник провозгласил себя «красным раввином» и начал организовывать на Украине «красные общины», к-рые вели коммунистическую пропаганду, отмечали в синагогах советские праздники. В различных городах устраивались «красные седеры» в Песах. В 1920 г. в Витебске был организован «иомкипурник» с праздничным шествием по улицам города.

28 дек. 1920 г. появился циркуляр евр. отдела Наркомпроса о ликвидации хедеров и иешив. Было организовано неск. публичных процессов. На 1-м процессе (Витебск, 1921) в приговоре суда говорилось, что хедеры должны быть закрыты по возможности в кратчайшие сроки, а дети отправлены в евр. школы с преподаванием на идиш. Мн. руководители и преподаватели иешив вместе с учениками уехали из страны. Напр., в Польшу переселились раввины М. Соловейчик (глава Воложинской иешивы), И. Меир ха-Кохен, И. З. Мельцер (глава Слуцкой иешивы). В пределах бывш. черты оседлости оставались хедеры и иешивы, к-рые действовали полулегально, получая финансовую помощь от образованного в 1922 г. Комитета раввинов под рук. главы хасидов Хабада рабби И. И. Шнеерсона. Так, в 1928 г. Комитет раввинов регулярно помогал 22 хедерам и был связан еще с 44. Всего в религ. школах обучались ок. 20 тыс. евр. детей. Комитет поддерживал также 12 иешив, в к-рых было 620 учеников. Подавляющее большинство религ. учебных заведений всех типов принадлежало движению Хабад. Работой неск. иешив руководили митнагим, в т. ч. в Минске и Слуцке. В нач. 20-х гг. XX в. Хабад организовал иешивы «Тиферет бахурим» (в Москве, Ленинграде, Минске, Витебске), в к-рых по вечерам обучалась молодежь. В 1925 г. по инициативе рабби Шнеерсона в г. Невеле (ныне Ленинградской обл.) была открыта иешива для подготовки раввинов и шохетов. С 1925 по 1928 г. ее окончили 48 чел., а в 1928 г. в ней обучалось 65 учеников. Нек-рые иудейские общины получали помощь непосредственно от амер. «Джойнта», напр. община Одессы, где функ-

ционировало также несколько хедеров.

В 1922 г., во время кампании по изъятию церковных ценностей, Е. Ярославский опубликовал в газ. «Известия» ст. «Что можно взять в синагогах», в к-рой предложил обложить прогрессивным налогом места в синагоге (т. к. места в главном зале петроградской синагоги продавались на год) и алия ла-Тора (вызов к чтению Торы). В хоральной синагоге Петрограда были изъяты все предметы из серебра, в доме омовения при евр. кладбище было изъято 11 серебряных венков, в Москве в хоральной синагоге было реквизировано 73 серебряных предмета и 2 предмета из золота. В 20-х гг. XX в. были арестованы мн. евр. служители культа (напр., в Гомеле были приговорены к различным срокам заключения 10 шохетов).

В 1923 г. Еврейский комиссариат опубликовал распоряжение о реквизиции зданий синагог, перед этим закрытых «по просьбе трудящихся», где предполагалось открыть школы. В 20-х гг. XX в. были закрыты центральные синагоги в Витебске, Минске, Гомеле, Харькове, Бобруйске и др. городах. Верующие обращались с протестами в центральные органы власти. Так благодаря протестам раввина Я. Мазе и группы верующих уже готовое решение о закрытии Московской хоральной синагоги было отменено. В 1926 г. была закрыта хоральная синагога в Киеве, ее здание передали под евр. рабочий клуб. Тем не менее на Украине продолжали действовать 1034 синагоги и молебных дома и служить 830 раввинов.

Работали неск. религ. евр. орг-ций: напр., в Витебске в нач. 1920 г. был организован Синагогальный комитет; в Себеже (Витебская губ.) — Еврейский комитет и т. д. 24 окт. 1924 г. на собрании учредителей была создана Ленинградская евр. религ. община (ЛЕРО), к-рая была официально зарегистрирована 26 янв. 1925 г. К новой общине перешли хоральная синагога и Преображенское еврейское кладбище.

В 1926 г. с разрешения властей в г. Коростень была создана Раввинская конференция бывш. Волынской губ., в которой участвовали 50 раввинов (не только из Волыни). Инициатором проведения конференции был раввин Ш. Кипнис, а почетным председателем был избран не присутствовавший на конференции

рабби Шнеерсон. Выступавшие говорили об угрозе безверия, ассимиляции и необходимости укреплять религ. сознание в евр. среде и развивать религ. образование. Был избран исполнительный комитет, но сразу после окончания конференции раввин Кипнис был арестован на неск. недель, а исполнительный комитет фактически распущен.

Если в черте оседлости активно боролись с иудаизмом Еврейский комиссариат и Евсекции, то за пределами черты оседлости число синагог по сравнению с 1917 г. даже увеличилось. В 1927 г. в Ленинграде было уже 17 синагог и молитвенных домов (в 1917 — 13). На 1 окт. 1925 г. в РСФСР было зарегистрировано 418 евр. религ. общин.

В мае 1927 г. было получено разрешение от властей на проведение Всероссийского евр. религ. съезда, но он так и не состоялся. 15 июня 1927 г. в Ленинграде были арестованы рабби Шнеерсон и его секретарь раввин Х. Либерман (Шнеерсону вместе с семьей и 6 учениками был разрешен выезд за границу на постоянное местожительство). В 1928 г. в принятой на совещании представителей национальных меньшинств резолюции «еврейский клерикализм» был назван «центром, вокруг которого группируются разнородные антисоветские элементы, сионисты, бундовцы, нэпманы», а синагоги объявили «клубами барышников, нэпманов и нуворишей». С 1928 г. началась кампания ограничений и преследований т. н. лишенцев (лиц, лишенных избирательного права по политическим и экономическим мотивам), в число к-рых попали синагогальные служители. В 1929 г. религ. общинам было запрещено заниматься благотворительностью и религ. образованием.

Осенью 1929 г. начался всесоюзный «осенний антирелигиозный поход», во время к-рого десятки синагог были закрыты и превращены в евр. рабочие клубы. В Ленинграде в таком клубе прошел открытый суд над руководителями ЛЕРО (община была вскоре распущена, руководители приговорены к штрафу, а председатель Гуревич — к 1 году тюрьмы). В 1929 г. был арестован и осужден на 10 лет тюремного заключения раввин Слуцка И. Абрамский. Инспирированные сверху «требования евреев-трудящихся» привели к принятию решений о закрытии Ленинградской хоральной синагоги

(17 янв. 1930), Московской (1 февр. 1930) и мн. синагог в др. городах.

После статьи И. В. Сталина в газ. «Правда» (2 марта 1930) «Головокружение от успехов» решениями ВЦИК было отменено неск. десятков решений о закрытии церквей, мечетей и синагог (в т. ч. хоральных синагог в Москве и Ленинграде), что не означало, однако, прекращения антирелиг. кампании. В 1930 г. были закрыты иешивы в Кременчуге, Харькове, Витебске. В Минске среди др. раввинов был арестован один из руководителей нелегального Комитета раввинов, М. Глускин, обвиненный в контрреволюционной деятельности и клевете на СССР. Раввины были освобождены, после того как подписали письма протеста против антисоветской пропаганды, которую ведут евр. орг-ции США и Европы, и заявили об отсутствии преследования религ. евреев в СССР. Комитет раввинов самораспустился. Руководство «Джойнта» приняло решение о прекращении финансирования религ. учебных заведений в новых исторических условиях. Подавляющее большинство полулегальных хедеров и иешив было закрыто. В Ленинграде в 1932 г. из 17 синагог и молитвенных домов осталось 3. В 1932 г. в СССР была объявлена антирелигиозная пятилетка, ставившая целью закрытие к 1 мая 1937 г. всех церквей, синагог, мечетей и культовых зданий др. религий. Союз безбожников (1925) под рук. Е. Ярославского стал массовой орг-цией и к 1932 г. насчитывал 5, 5 млн чел. В 1929 г. в него входили 200 тыс. евреев, издавалась на идиш газ. «Эпикорейс».

В сер. 30-х гг. XX в. власти разрешали оставить одну синагогу в городах, где проживало большое число евреев (напр., в Киеве). К 1 дек. 1933 г. было закрыто 257 синагог — 57% от существовавших в первые годы советской власти. В кон. 1934 г. была закрыта хоральная синагога в Одессе, несмотря на ходатайства верующих к центральным властям. С 1929 г. власти значительно повысили налоги на выпечку мацы. 10 февр. 1937 г. Комиссия по вопросам культа при ЦИК СССР запретила всем евр. религ. общинам выпекать мацу; ее разрешалось выпекать только в гос. пекарнях, что делало ее непригодной для употребления религ. евреями. Это решение вызвало волну протестов иудеев.

Перепись 1937 г. показала, что только 17,4% евр. населения старше 16 лет считали себя верующими. Молодежь стала активно изучать рус. язык, получать светское образование и к 1939 г. уже 55% евреев считали родным языком русский. Происходил быстрый процесс добровольной ассимиляции. Большинство интеллигенции евр. происхождения, вырвавшись за «черту оседлости», поступали на гос. службу или занимались преподавательской деятельностью.

Во время террора 1937–1938 гг. большинство служителей евр. религ. культа были репрессированы. Продолжалось закрытие немногих оставшихся синагог. В то же время в Москве при синагоге в Марьиной Роще существовала полулегальная община «Ахим» («Братья»), возникшая в 30-х гг. XX в. Она сложилась как погребальное братство и насчитывала ок. 300 чел. Большую часть ее расходов составляла помощь вдовам и детям; в частной квартире происходили занятия, где изучались Тора и Талмуд. До войны деятельность общины была разносторонней, а оставшиеся в живых ее члены собирались до кон. 50-х гг. XX в.

Неашкеназские общины сохранились в большем количестве. Это объяснялось как «восточной политикой», в рамках к-рой власти избегали задевать религ. чувства местного населения, так и приверженностью неашкеназских общин к традиц. укладу жизни и стремлением сохранить его. Напр., в кон. 30-х гг. XX в. в Грузии функционировало ок. 30 синагог.

19 мая 1944 г. был создан Совет по делам религ. культов (СДРК), к-рый имел уполномоченных в республиках, краях и областях. В положении «О порядке открытия молитвенных зданий религиозных культов» от 19 нояб. 1944 г. была прописана процедура открытия новых культовых сооружений, к-рая была длительной и многоэтапной. Однако положение не касалось синагог, открытых после освобождения оккупированных территорий, к-рые, как правило, просто ставились на учет. Так, на 1 янв. 1946 г. в УССР было взято на учет 65 «действующих молитвенных зданий иудейского вероисповедания», из к-рых с санкции СДРК открылось 5. Остальные общины возникли во 2-й пол. 1944 — нач. 1945 г. по мере возвращения ев-

реев из эвакуации. В Киевской обл. к кон. 1944 г. было уже 6 религ. общин (в Киеве, Белой Церкви, Черкассах, Смеле, Богуславе, Умани); в Черновицкой обл. в 1945 г. действовало 24 синагоги, из них 19 находились в обл. центре, где в 1944–1946 гг. существовал раввинат. 1 окт. 1946 г. была зарегистрирована евр. община Минска, к-рой было передано здание синагоги. В нач. 1947 г. на территории СССР функционировало 162 синагоги. В Самарканде в 1945–1946 гг. в полулегальных условиях действовала иешива литов. митнагдим под рук. раввина И. Копельмана и иешива хасидов Хабад под рук. раввина Н. Неймана.

К кон. 1946 г. Центральные власти поручили СДРК установить более строгий контроль за евр. религ. общинами: принять меры по ограничению евр. благотворительности (цадака), активнее бороться с такими «подразумевающими националистические настроения» обычаями, как выпечка мацы, забой скота и птицы (кашрут), а также ликвидировать похоронные службы (хевра кадиша). Поэтому если в нач. 1946 г. руководители Хабада на встрече в Самарканде решили воздержаться от выезда из СССР в надежде, что после войны власти изменят политику в отношении к религ. евреям, то к нач. 1947 г. они решили эмигрировать. Более 100 тыс. евреев, бывших до 1939 г. польск. гражданами, уехали в 1944–1949 гг. в Польшу в рамках соглашения о репатриации между Польшей и СССР. Во Львове и Вильнюсе действовали также нелегальные комитеты (отделения организации Бриха), которые организовали выезд из СССР нескольких тысяч хасидов Хабада по фиктивным документам сначала в Польшу, а затем в Палестину.

В мае 1948 г. во мн. синагогах СССР прошли торжественные богослужения по поводу создания Государства Израиль (напр., в Москве на нем присутствовали ок. 10 тыс. чел.).

Евр. население СССР после войны состояло в основном из тех, кто давно порвали все связи с евр. общиной или никогда не имели их. Они получали обычное среднее и высшее образование и практически не ощущали связи ни с иудаизмом, ни с евр. культурой в целом. Только неаשкеназские общины горских, груз. и бухарских евреев сохранили в какой-то мере свой патриархальный быт.

В 1957 г. в Москве при хоральной синагоге была открыта иешива «Кол Яаков», в которой также обучалось неск. шохетов (резников). В том же году раввин Шлифер издал молитвенник «Сиддур ха-Шалом» (тираж 10 тыс. экз.) и евр. религ. календарь.

После XX съезда КПСС активизировалась борьба с религией. В 1958–1959 гг. синагоги были закрыты в Черновцах, Виннице, Барановичах, Оренбурге, Рахове (Закарпатская обл.), Иркутске. С 1959 г. в СССР стали вводить ограничения на выпечку мацы. В 1961 г. производство мацы в пекарнях при общинах было запрещено повсюду, за исключением Москвы, Ленинграда, Центр. Азии и Закавказья. В 1963 г. запрет был распространен на Москву и Ленинград. Советские власти препятствовали получению мацы из-за границы. В 1962–1963 гг. были закрыты синагоги в Свердловске (ныне Екатеринбург), Казани, Пятигорске, Грозном, Львове, Житомире, Жмеринке, Каунасе. В 1966 г. в СССР действовало всего 62 синагоги. Запрещен был также ввоз в СССР предметов евр. религиозного культа и религ. лит-ры. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. были закрыты евр. кладбища в Минске, Киеве, Ровно, Пинске, Кишинёве, Пружанах. После отстранения Н. С. Хрущёва от руководства страной давление властей на иудаизм стало менее интенсивным, ограничения на выпечку мацы были сняты (в 1965 в Москве мацу выпекали 4 пекарни).

В 1969 г. была попытка создать объединенную сионистскую организацию. 16–17 авг. в Москве состоялась встреча представителей сионистских групп Риги, Москвы, Ленинграда, Харькова, Минска и Тбилиси, на которой было принято решение о создании Всесоюзного координационного комитета. 8–9 нояб. на встрече в Риге было решено выпускать евр. ж. «Итон», 1-й номер которого вышел в февр. 1970 г. В 1968 г. в Риге, по примеру израильских, были созданы первые ульпаны — центры интенсивного изучения иврита и евр. культуры. В 1970 г. в Ленинграде в 12 квартирных ульпанах проходило обучение более 100 чел.

В 70-х гг. среди участников евр. движения, носившего изначально светский характер, появились первые баалей тшува, т. е. евреи, вернувшиеся к религ. жизни. Одним из них был З. Вагнер, присоединив-

шийся к движению Хабад, в квартире к-рого в 1973–1974 гг. собиралась группа по изучению Торы. В 1979 г. образовались группы по изучению Торы и иудаизма под рук. И. Эссас, З. Шахновского, И. Кога-на и Г. Вассермана. Эссас и Вассерман были идейно близки к ортодоксальному религиозно-политическому движению «Агудат Исраэль». В 1979 г. в Москве была создана религ. воскресная школа для евр. детей.

Осенью 1987 г. появилось неск. самодельных евр. орг-ций, объединивших учителей иврита («Союз учителей иврита» во главе с Л. Городецким), а также евр. историков («Еврейское историческое общество» во главе с В. В. Энгелем).

В дек. 1989 г. в Москве прошел 1-й съезд евр. орг-ций, на к-ром было принято решение о создании Конфедерации Еврейских организаций и общин СССР (Ваад; председатель М. А. Членов). В янв. 1990 г. на съезде представителей иудейских религ. общин СССР был образован Всесоюзный совет евр. религ. общин (ВСЕРО), а главным раввином избран А. С. Шаевич.

В 1989 г. в СССР появляются первые посланники (шлихим) любавичского ребе, а синагога в Марьиной Роще (Москва) становится центром хасидского движения «Хабад-любович» (раввин Берл Лазар, с 1990). Тогда же появилась 1-я община прогрессивного иудаизма «Гинейни».

И. р. в России после 1991 г. В 90-х гг. XX в. количество религ. организаций выросло с 26 (1992) до 114 (1999). Постепенно евр. общины в России стали частью одного из 3 основных направлений в И. Р.— ортодоксального, хасидизма или совр. (реформистского) иудаизма.

В 1993 г. как правопреемник ВСЕРО был зарегистрирован Конгресс евр. религ. орг-ций и объединений в России (КЕРООР). Главным раввином был избран раввин Московской хоральной синагоги Шаевич. В КЕРООР вошли общины как классического для России ортодоксального иудаизма, так и хасидские. В 1995 г. хасиды (а позднее и часть ортодоксальных общин) покинули КЕРООР из-за того, что в состав конгресса общин были приняты реформисты, которые с 1993 г. имеют свою централизованную структуру — Объединение религ. орг-ций совр. иудаизма в России (ОРОСИР) (председатель — И. М. Щербань).

Раввин З. Л. Коган, представляющий реформистов, является председателем КЕРООР.

В нояб. 1999 г. на съезде представителей евр. религ. общин была образована Федерация религ. общин России (ФЕОР), объединившая часть ортодоксальных общин и общины хасидов Хабад. Главным раввином ФЕОР стал Берл Лазар.

В 1996 г. группой еврейских банкиров и предпринимателей во главе с В. А. Гусинским был создан Российский еврейский конгресс (РЕК) «для поддержания еврейской общинной жизни во всем ее многообразии». В 1996–2001 гг. РЕК вкладывал большие финансовые средства в образовательные, культурные и благотворительные программы. На средства РЕК в 1998 г. была построена мемориальная синагога на Поклонной горе. В наст. время председателем конгресса является Ю. И. Каннер (с 2009). В 2002 г. Ваад и РЕК стали соучредителями Евроазиатского евр. конгресса (ЕАЕК). В 2002 г. по инициативе Ваад и ФЕОР был создан Всемирный конгресс русскоязычного еврейства (ВКРЕ).

В 1995 г. было зарегистрировано Духовное управление караимов России. В 2001 г. в России в качестве отделения Всемирного конгресса бухарских евреев был создан Конгресс бухарских евреев России и СНГ. В 2003 г. был образован Всемирный конгресс горских евреев (центр находится в Москве), который является коллективным членом Евроазиатского еврейского конгресса. В 2005 г. в Москве при содействии ФЕОР прошел учредительный съезд Совета сефардских евреев СНГ. Официально на 1 янв. 2011 г. зарегистрированы 282 религ. иудейских орг-ции.

В России продолжают также реализовываться образовательные и научно-образовательные проекты, связанные с еврейской культурой и И. р. В Москве работают Ин-т изучения иудаизма под руководством раввина А. Штейнзальца (1989), Государственная классическая академия им. Маймонида (1992), Международный еврейский институт экономики, финансов и права (2002; до 2008 – Международный ин-т XXI века), Центр научных работников и преподавателей иудаики в вузах «Сэфер» (1994), Российско-американский центр библеистики и иудаики при РГГУ (1991), Центр изучения

иудаизма и еврейской цивилизации при ИСАА МГУ (ЦИИЕЦ) (1991); в С.-Петербурге – Петербургский институт иудаики (1992), Центр «Петербургская иудаика» и Центр библеистики и иудаики (2000) при философском фак-те СПбГУ.

Лит.: Григорьев В. В. Еврейские религ. секты в России. СПб., 1847; Алексеев А. А. Очерки домашней и общественной жизни евреев, их верования, праздники, обряды, Талмуд и кагал. Новгород, 1882; Бершадский С. А., сост. Русско-еврейский архив: Док-ты и мат-лов для истории евреев в России. СПб., 1882–1903. 3 т.; Регесты и надписи: Свод мат-лов для истории евреев в России: (80 г. – 1800 г.) / [Ред.: М. М. Винавер и др.]. СПб., 1899–1913. 3 т.; Грец Г. История евреев от древнейших времен до наст. времени / Пер. с нем. под ред. О. Инбера. Од., 1906–1909³. 12 т.; Гессен Ю. И. Борьба правительства с евр. одеждой в Империи и Царстве Польском // Пережитое: Сб. СПб., 1908. Т. 1. С. 10–18 (2-я паг.); он же. История евр. народа в России / Предисл., библиогр.: В. Ю. Гессен, В. Е. Кельнер. М.; Иерусалим, 1993; Еврейская энциклопедия: Свод знаний о еврействе и его культуре в прошлом и настоящем. СПб., [1908–1913]. М., 1991^р. 16 т.; История евр. народа. Пг., 1914–1921. Т. 11–12; История евреев в России; Encyclopaedia Judaica / Ed. C. Roth, G. Wigoder. Jerusalem; N. Y., 1972–1994. 16 vol.; 1982–1996. Vol. 17–18: Suppl.; Idem / Ed. F. Skolnik. Detroit, 2007². 22 vol.; Краткая евр. энциклопедия. Иерусалим, 1976–2005. 11 т. Доп. т. 1–3; Golb N., Pritsak O. Khazarian Hebrew Documents of the 10th Cent. Itaca, 1982 (рус. пер.: Голб Н., Прицак О. Хазарско-еврейские док-ты X в. / Пер. с англ., науч. ред.: В. Я. Петрухина. М.; Иерусалим, 1997); Weiss J. G. Studies in East European Jewish Mysticism. Oxf., 1985; Кац Я. Кризис традиции на пороге нового времени. Jerusalem, 1991; Jews and Slavs / Ed. W. Moskovich e. a. Jerusalem, 1993–[2010]. Vol. 1–[22]; Труды по иудаике. Сер.: История и этнография / Петербургский евр. ун-т / Отв. ред.: Д. А. Эльяшевич. СПб., 1993–[1998]. Вып. 1–[5]; Еврейское население Центр., Вост. и Юго-Вост. Европы: Ср. века – новое время. М., 1994. (Славяне и их соседи); 5); Российская Евр. Энциклопедия / Гл. ред.: Г. Г. Брановер. М., 1994–1997. Т. 1–3; Биографии; 2000–2007. Т. 4–6; Ист. краеведение; Евреи в Рос. империи XVIII–XIX вв.: Сб. тр. евр. историков / Сост.: А. Локшин. М.; Иерусалим, 1995; История евр. народа / Ред.: Ш. Эттингер; пер. с иврита: З. Тауб, Т. Должанская. М.; Иерусалим, 2001; Дубнов С. М. Новейшая история евр. народа: От Французской революции до наших дней. М.; Иерусалим, 2002. 3 т.; Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со слав. окружением. К., 2003; Евреи и XX в.: Аналитич. слов. / Ред.: Э. Барнави, С. Фриденлендер; пер. с франц. под ред. Т. А. Баскаковой. М., 2004; Кацис Л. Ф. Кровавый навет и русская мысль: Ист.-теолог. исслед. дела Бейлиса. М.; Иерусалим, 2006; Барталь И. От общины к нации: Евреи Вост. Европы в 1772–1881 гг. / Пер. с англ.: А. Сметаников, Г. Зеленина. М.; Иерусалим, 2007; Грин А. А. Страдающий наставник: Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. М.; Иерусалим, 2007; Stampfer Sh. Families, Rabbis and Education: Traditional Jewish Society in 19th-Cent. Eastern Europe. Oxf., 2010.

И. Р. Л.

ИУДЕЙСКАЯ ВОЙНА 66–73 гг. – см. в статьях *Израиль древний, Иосиф Флавий*.

ИУДЕЙСКАЯ ПУСТЫНЯ [Иерусалимская пустыня], область в Палестине (совр. территории Израиля и Зап. берега р. Иордан), один из древнейших центров монашеского движения. В наст. время в этом регионе действуют неск. правосл. мон-рей.

География. И. п. – вытянутая с севера на юг полоса между Иудейскими горами и Мёртвым м. шириной 20–25 км, длиной 95 км – от юж. оконечности Мёртвого м. до Вади-Фасаиль. Падение высот контрастно: от 600–800 м над уровнем моря на зап. кромке И. п. до более 400 м ниже уровня моря в 20 км восточнее. Столь же контрастны климатические условия: уровень осадков изменяется с запада на восток с 700 до 50 мм в год, среднегодовая температура вырастает с 17,7 до 25,4°С. И. п. подразделяется на 4 зоны, также вытянутые меридионально. Кромка пустыни, образующая вост. склон Иудейских гор, пересечена неск. глубокими речными долинами; относительно высокий уровень осадков (250–500 мм) позволяет вести земледелие без искусственного орошения. Далее на восток лежит пустынное плато, сложенное меловыми породами с прослойками кремня. Уровень осадков очень мал (100–250 мм), однако на дне каньонов, спускающихся к Мёртвому м., встречаются водные источники, поблизости от к-рых возникали мон-ри. Зимой и весной на плато пасут скот кочевники и жители окраин пустыни. Плато резко обрывается у Мёртвого м. – этот откос составляет 3-ю, почти безжизненную зону. Вдоль подножия 200-метровых обрывов тянется узкая (1–5 км) полоса берега; в прошлом, когда уровень Мёртвого м. был выше, вода местами вплотную подступала к скалам и дороги на побережье не было. 4-я зона – долина Иордана от моря до Вади-Фасаиль – географически не принадлежит к пустынному плато, однако монахи воспринимали ее как часть И. п. Долина представляет собой плоскую равнину шириной в неск. километров между вост. склоном гор и поймой Иордана, к-рый протекает в каньоне с крутыми берегами. Земля долины, сложенная аллювиальными наносами рек, очень плодородна, и на тех ее участках, где есть водные источники, развито земле-

он стал известен как Нижняя Киновия, или мон-рь прп. Феоктиста, к-рый был его настоятелем. В нач. 20-х гг. IV в. прп. Евфимий отправился в странствие по окрестным пустынным местам, через неск. лет он вернулся, поселился в пещере недалеко от мон-ря прп. Феоктиста и основал новый мон-рь — лавру прп. Евфимия (близ совр. г. Маале-Адумим). В 428/9 г. свт. Иувеналий Иерусалимский освятил для лавры прп. Евфимия монастырский храм. За свою долгую жизнь прп. Евфимий стал духовным отцом для монахов, пастырей и всей христ. общины Иерусалимской Православной Церкви (ИПЦ). В сер. V в. известны первые примеры своеобразного сотрудничества между лаврами и киновиями И. п. Так, мон-рь прп. Феоктиста служил подготовительной ступенью для молодых иноков, желавших в дальнейшем подвизаться в лавре прп. Евфимия. Мон-ри имели одного управляющего хозяйством и общие земельные владения. В VI в. подобное сотрудничество стало обычаем небольших обителей, образовавшихся рядом с крупными мон-рями *Хозива* (прп. *Георгия Хозевита*), прп. Саввы Освященного и др. В этот же период прп. Евфимий ввел традицию ежегодного ухода из мон-рей в пустыню на время Великого поста (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 13*). В таких походах по пустыне определялись места для образования новых мон-рей. Указания на следование этой традиции еще на рубеже VI и VII вв. сохранились в «Луге духовном». Важное нововведение в жизни И. п. связано с подвижничеством прп. *Герасима Иорданского*, к-рый ок. 455 г. основал мон-рь, сочетавший в себе черты лавры и киновии. Центральные постройки мон-ря составляли единый комплекс, рядом располагались и хозяйственные службы, но часть наиболее опытных монахов жила в отдельных пещерах по обычаю лавры. Подобное сочетание киновии и лавры позднее утвердилось также в мон-рях *Каламон* и *Хозива*.

Монашество И. п. скорее всего было вовлечено в восстание 451–453 гг. против постановлений Халкидонского Собора и деятельности свт. Иувеналия Иерусалимского. Тем не менее следует предполагать, что большинство наиболее активных участников движения составили монахи из обителей Иерусалима и его окрестностей; об участии в восстании

монахов И. п. прямых сведений нет. Прп. Евфимий Великий стремился уклониться от настойчивых просьб присоединиться к осуждению Халкидона и вскоре после начала беспорядков удалился на нек-рое время из лавры в пустыню Рува. Вероятно, отказ прп. Евфимия поддержать движение способствовал тому, что мн. монахи И. п. также стали противниками восстания и после возвращения свт. Иувеналия на престол присоединились к нему. О подобном влиянии прп. Евфимия упоминается в Житии прп. Герасима Иорданского, к-рый, в то время еще будучи молод, склонялся на сторону монофизитов, но прп. Евфимий убедил его в необходимости следовать православию (*Cyr. Scyth. Vita Gerasimi. 1 // Kyrillos von Skythopolis / Ed. E. Schwartz. Lpz., 1939. S. 176*). Т. о., сдержанная позиция значительного числа монахов повлияла на развитие отношений монастырей И. п. и Иерусалимской Патриархии. Со 2-й пол. V в. иерархи ИПЦ проявляют более заметный интерес к развитию мон-рей И. п. После восстания 451–453 гг. в ИПЦ раскол между сторонниками Халкидона и монофизитами продолжался неск. десятилетий. Последствия восстания были преодолены в кон. 70-х гг. V в., когда Иерусалимский патриарх *Мартирий* заключил с насельниками мон-рей соглашение о восстановлении церковного общения на основе признания Халкидонского вероопределения. Вскоре после этого с Елеонской горы и из башни Евдокии на горе Эль-Мунтар были изгнаны последние монофизиты (*Zach. Rhet. Hist. eccl. V 6; Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 45; Idem. Vita Sabae. S. 127*). Со времени становления лавры прп. Евфимия монашество И. п. занимает все более значительное положение в ИПЦ. Если в кон. IV — 1-й пол. V в. в среде палестинского монашества еще преобладали городские общины, сложившиеся преимущественно в Иерусалиме, Вифлееме и ближайших окрестностях, то в последующий период, особенно с кон. V в., ведущая роль в истории палестинских анахоретов переходит к региону И. п. Ко времени кончины прп. Евфимия (473) в И. п. по письменным источникам известны 15 мон-рей, большинство к-рых были основаны преподобными Евфимием и Феоктистом.

В кон. V — нач. VI в. особую известность в И. п. приобрели преподобные *Савва Освященный* (438/9–532) и *Феодосий Великий* (Киновиарх; ок. 424–529). Прп. Савва из



Рака прп. Феодосия Великого (Киновиарха) в основанном им мон-ре

Каппадокии переселился в И. п. в 456/7 г. и нек-рое время жил в монастыре прп. Евфимия, а также в Старой лавре, где игуменом был прп. Феоктист, сподвижник прп. Евфимия. С кон. 60-х гг. V в. прп. Савва жил в отшельнической келлии; в 70-х гг. поселился на склоне Кедронского ущелья, юго-восточнее Вифлеема. В нач. 80-х гг. рядом с ним сложилась новая община — лавра прп. Саввы Освященного (Дайр-Мар-Саба), вполн. наиболее известная обитель И. п. (см. *Саввы Освященного лавра*). Согласно Житию, прп. Савва основал или возобновил в И. п. также мон-ри: Каstellion (492), Новая лавра (507), Спилеон (508), Иоанна Схолария (509), Гептастом (510), Занна (511), Иеремии (531). 12 дек. 490 г. Иерусалимский патриарх *Саллюстий* освятил соборный храм мон-ря, а прп. Савву поставил игуменом (*Cyr. Scyth. Vita Sabae. S. 103–104*).

Прп. Феодосий был родом также из Каппадокии; в 457 г. отправился в паломничество по Сирии и Палестине; неск. лет провел в мон-ре у башни Давида в Иерусалиме и др. обителях. Ок. 479 г. он основал киновийный мон-рь восточнее Вифлеема, на месте, где, по преданию, в пещере ночевали волхвы (*Бейт-Сахур*). Ок. 493 г. патриарх Саллюстий поставил прп. Феодосия архимандритом всех киновийных мон-рей

И. п., а прп. Савву — архимандритом лавр и отшельнических келлий (Ibid. S. 115; *Idem. Vita Theod. S. 239*). К сер. VI в. монастырь прп. Феодосия был крупнейшим в И. п.; в нем подвизались до 400 монахов (*Idem. Vita Theod. S. 235–241*).

Назначение святых Саввы и Феодосия архимандритами лавр и киновий в И. п. является свидетельством сформировавшейся политики Иерусалимской Патриархии по управлению многочисленным монашеством. Учитывая уроки восстания 451–453 гг. и большую роль монашества в жизни Палестины того времени, с кон. V в. Патриархия ИПЦ старалась поддерживать киновийные мон-ри в И. п. и контролировать деятельность монахов. Так, в 80-х гг. V в. лавра прп. Евфимия была преобразована в киновию игум. Фидой при участии патриарха Мартирия (*Idem. Vita Euthym. S. 62–64*). В кон. V в. был преобразован в киновию мон-рь Хозива, который находился на пути паломников из Иерусалима к Иордану и посещался множеством людей. В результате подобных мер в VI в. общежительные мон-ри стали преобладать над лаврами и по количеству, и по числу насельников.

В VI в. монашество И. п. достигло расцвета: в этот период известно о существовании не менее 19 лавр и 44 киновийных мон-рей, из них ок. 40 находилось в пустыне и ок. 20 — в долине Иордана. В основном они вполне соответствовали мон-рям тех же типов в др. регионах Средиземноморья, прежде всего в Египте. Наиболее древними в И. п. были лавры, существенно отличавшиеся друг от друга особенностями устава и видами работ, к-рые выполняли монахи. Как правило, лавры представляли собой конгломерат скальных пещер или небольших домиков-келлий, беспорядочно разбросанных в пустыне и соединенных тропинками. Так, в лавре прп. Саввы неск. десятков пещер занимают оба берега Кедронского ущелья протяженностью ок. 2 км. Центром лавр служили храм и трапезная, стоявшие неподалеку друг от друга, но никогда не объединявшиеся в одном или смежном здании. Такие мон-ри обычно не имели оград или к.-л. укреплений; редко вокруг келлий возводился каменный забор (лавры Марда и Гептастом). Иногда в разных частях мон-ря или вокруг его территории сооружались башни (одна или не-



План лавры Гептастом

сколько), к-рые, впрочем, не могли иметь военное значение, но служили лишь неким знаком, оповещавшим о праве монашеской общины на владение занятой ею землей. Киновийные мон-ри (преподобных Феодосия, Мартирия, Евфимия), как правило, представляли собой сложные комплексы построек на относительно ровном участке местности внутри небольшого периметра стен с одними или 2 воротами. Как и у лавр, стены имели скорее символическое, чем оборонительное значение. На территории мон-ря обычно устраивался внутренний двор, в его центре находились одна или неск. церквей.



План мон-ря Хирбат эд-Дайр

По периметру стен со всех сторон возводились различные жилые и хозяйственные постройки: келлии монахов, трапезные, странноприимницы, мастерские различного профиля. В мон-ре прп. Феодосия были предусмотрены отдельные помещения для престарелых монахов, находившихся на попечении мон-ря, и даже особое место для тех членов братии, на к-рых была наложена епитимия

или к-рые по разным причинам подвергались отлучению от литургии и лишались общения с остальной общиной. Иногда киновии, как и мн. лавры, устраивались на склонах вадди при комплексах пещер. В этом случае все постройки мон-ря в отличие от построек лавры ставились как можно ближе друг к другу и обносились единой оградой (Хозива, мон-рь прп. Феоктиста).

В VI в. в ряде мон-рей И. п. сложилась группа последователей учения Оригена о предсуществовании душ. Их прибежищем стал мон-рь Новая лавра. В 536 г. его игум. Феодор Аскида был отправлен в К-поль как представитель ИПЦ на Соборе и с этого времени сделал быструю карьеру в столице. Феодор был рукоположен во архиепископа Кесарии Каппадокийской и ок. 20 лет оставался одним из важнейших советников имп. Юстиниана I. Влияние Феодора позволяло оригенистам долгое время присутствовать среди монахов И. п. В нач. 537 г. игумен лавры прп. Саввы Геласий изгнал оригенистов из своего и неск. др. мон-рей; однако Новая лавра оставалась под их влиянием. В кон. 30-х — нач. 40-х гг. в Новой лавре жил известный богослов Леонтий Византийский. Ок. 542 г. Иерусалимский патриарх Петр совместно с игуменами лавры прп. Саввы Геласием и мон-ря прп. Феодосия Софронием отправил имп. Юстиниану прошение осудить оригенистов. В 543 г. император издал эдикт против оригенизма; Феодор Аскида и др. столичные оригенисты были вынуждены согласиться с офици. позицией власти. После 543 г. оригенисты на некоторое время покинули Новую лавру и ушли в пустыню, но, вероятно, через неск. лет вернулись. В сер. 40-х гг. VI в. положение патриарха Петра и архимандритов Геласия и Софрония пошатнулось, поскольку они выступили против осуждения «Трех Глав», тем самым и против позиции имп. Юстиниана. В 545–546 гг. Геласий совершил поездку в К-поль, пытаясь оправдаться, но не был принят и умер на обратном пути. В 547 г. игуменом лавры прп. Саввы стал оригенист Георгий, причем часть монахов, сторонников православия, покинула лавру. Георгий вскоре был обвинен в нечестии и смещен, но и его преемники по-прежнему разделяли взгляды Оригена. После смерти патриарха

Петра в 552 г. оригенисты избрали из своей среды на престол Макария, не согласовав его выдвижение с императором. В это время депутация монахов — сторонников православия находилась в К-поле и предложила имп. Юстиниану избрать патриархом лояльного к властям Евстохия. Юстиниан принял это предложение и приказал изгнать Макария. В нач. 553 г. при поддержке властей патриарх Евстохий изгнал оригенистов из всех мон-рей Палестины и И. п. 21 февр. 553 г. в Новую лавру на их место было отправлено 120 правосл. монахов. Среди переселенных был агиограф Кирилл Скифопольский, ранее подвизавшийся в лавре прп. Саввы. В 50-х гг. VI в. им написаны 6 Житий крупнейших подвижников И. п.: преподобных Евфимия Великого, Саввы Освященного, Феодосия Великого, Иоанна Молчальника, Кириака и Феогния. В 553 г. архимандриты мон-рей И. п. Руф и Конон присутствовали на V Вселенском Соборе в К-поле (*Mansi*. Т. 9. Col. 191–194; ДВС. Т. 3. С. 294–298). Свидетельства противостояния партий в сер. VI в. сохранились в «Луге духовном»: из рассказов старцев Иоанн Мосх узнает о том, что странствующий отшельник (воск) *Илия*, а также мон. Иулиан из мон-ря прп. Феодосия отказывались вступать в общение с патриархом Макарием в период его пребывания на престоле (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 19, 96). Мон. Леонтий, наоборот, был среди оригенистов, в 553 г. был изгнан из Новой лавры, но позднее перешел в православие и стал игуменом мон-ря прп. Феодосия (*Ibid.* 4). Оригенистский спор, возможно, ослабил мон-ри на плато И. п. После смерти прп. Саввы (532) неизвестно об основании новых обителей в этом районе. Однако мон-ри под Иерихоном и в долине Иордана продолжали развиваться. В «Луге духовном» упомянуты 7 новых обителей близ Иордана, неизвестных в более ранних источниках и основанных, видимо, в сер. — 2-й пол. VI в. (*Hirschfeld*. 1992. P. 16). Так, авва Антоний назван настоятелем и основателем лавры прор. Илии близ Иерихона (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 66).

«Луг духовный» представляет огромный объем сведений о жизни И. п. во 2-й пол. VI — нач. VII в. Ок. 570 г. Иоанн Мосх поселился в Фаранской лавре, позднее жил в мон-ре

прор. Илии, совершал паломничества на Синай и в Египет, посетил большинство обителей И. п. Ему были знакомы настоятели большинства крупнейших мон-рей: архимандриты Конон в лавре прп. Саввы (*Ibid.* 42), Леонтий и Георгий в монастыре прп. Феодосия (видимо, в разное время; *Ibid.* 4, 92–94, 109), игумены Григорий в Фаранской лавре (*Ibid.* 139), Геронтий в монастыре прп. Евфимия (*Ibid.* 21), Феодор в Старой лавре (*Ibid.* 188), Агафоний в мон-ре Каstellion (*Ibid.* 167), Евстафий в мон-ре Спилеон (*Ibid.* 186; он же упомянут в Житии прп. Саввы: *Cyr. Scyth. Vita Sabae*. S. 126), Агиодул в лавре прп. Герасима (*Ioan. Mosch. Prat. spirit.* 11) и др. В мон-ре прп. Феодосия, видимо, по-прежнему подвизалось наибольшее число иноков. Среди них Иоанн Мосх называл старцев Феодосия, к-рый прежде был епископом г. Капитолиада, Конона, Феодула, Патрикия и др. выходцев не только из разных провинций, но и из многих социальных слоев визант. общества (*Ibid.* 4, 22–23, 92–96, 103–104, 109). Большое внимание Мосх уделял лавре прор. Илии, где он подвизался 10 лет и где в то время был великий подвижник пресв. Стефан (*Ibid.* 62–65, 134). Особенно много сведений в «Луге духовном» содержится о монахах лавры Каламон (*Ibid.* 26, 40, 46, 98–101, 157, 163). Наряду с кинувийными общинами и лаврами в И. п. в уединении подвизалось много отшельников в келлиях вдоль вади и в долине Иордана. Так, в лавре прор. Илии известно предание о Феодосии Молчальнике, к-рый прожил в уединении в пустыне 35 лет (*Ibid.* 66–68). Старец Варнава долгое время жил в пещере у Иордана, а затем переселился в лавру Башен (*Ibid.* 10). Подобный образ жизни вели старцы Петр Пустынный, Сисиний, Иоанн Огненный, Александр и др. (*Ibid.* 19, 92–93, 97, 173, 180–182). Среди подвижников И. п. нач. VII в. также известен прп. Георгий Хозевит, выходец с Кипра, не упомянутый Иоанном Мосхом. Прп. Георгий подвизался в мон-ре Хозива; получил видение о предстоящем разорении Св. земли. Житие прп. Георгия Хозевита было написано учеником преподобного *Антонием Хозевитом* в сер. VII в. (*Antonius Chozibita*. 1888).

Период процветания И. п. в нач. VII в. завершился катастрофой. В ходе византийско-персидской войны

в 614 г. персид. армия Шахрбараза захватила Иерусалим и всю Палестину. Места паломничества и мон-ри, в т. ч. большинство обителей И. п., подверглись разорению. Погибло много монахов, к-рым не удалось бежать в пустыню (см., напр., *Савваитские преподобномученики*, 44); их тела долгое время лежали непогребенными. Оставшаяся братия лавры прп. Саввы 2 года жила в мон-ре аввы Афанасия и боялась возвращаться в свою обитель. Братия монастыря Хозива во главе с игум. Дорофеем жила в странноприимном доме в Иерихоне, прп. Георгий переселился в Иерусалим, но затем вернулся в лавру (*Ibid.* P. 129–134; *Antiochus Sabbaita. Epistola ad Eustathium* // PG. 89. Col. 1424–1425; *Читми*. 2007. С. 254–255). После разорения постепенно началось восстановление нек-рых мон-рей, однако в условиях персид. оккупации, следовавшего за нею араб. завоевания, общего сокращения потока паломников на Св. землю и экономического упадка Палестины вернуть монашество И. п. к прежнему состоянию было невозможно.

Раннеарабский период (634–1099). Инерция византийской культуры (VII–VIII вв.). Араб. завоевание Палестины в 30-х гг. VII в. не сопровождалось массовым насилием в отношении местных христиан и монахов И. п. Халифы VII–VIII вв. проводили веротерпимую политику, но отрыв Ближ. Востока от визант. мира вызвал долговременные негативные последствия. Сократились паломничество на Св. землю и материальная поддержка мон-рей, а также приток новых монахов. Мн. обители пострадали от землетрясений 659 и 749 гг. и были заброшены; число населенных монастырей резко уменьшилось. В источниках VII–XI вв. упоминаются немногим более 6 обителей (не считая пещерных келлий отшельников): лавра прп. Саввы, *Иоанна Предтечи мон-рь на Иордане*, мон-рь Хозива, мон-ри преподобных Евфимия Великого, Харитона Исповедника, Феодосия Великого, Герасима Иорданского.

В то же время в VII–VIII вв. христ. общины Сирии и Палестины динамично развивались; сохранились основные черты визант. материальной и духовной культуры. Крупнейшие из мон-рей И. п. благодаря опоре на местное христ. население продолжа-



Критский). Вопрос об участии представителей вост. Патриархатов во VII Вселенском Соборе (787) тайно обсуждался визант. представителями

*Мон-рь прп. Феодосия
Великого (Киновиарха).
Основан ок. 479 г., XIX–XX вв.*

с монашеским сообществом И. п. Не желая навлечь на патриархов подозрения мусульм. властей в связях с Византией и нелояльности, монахи

отправили на Собор 2 делегатов — Иоанна и Фому, выступивших как местоблюстители Антиохийского и Александрийского престолов. Монахи И. п. часто замещали архиерейские кафедры в городах Палестины и Сирии; Иерусалимские патриархи Фома (807–821) и Феодосий (до 867–880) в прошлом были монахами лавры прп. Саввы. Мон-ри И. п. наряду с Иерихоном находились в юрисдикции одного из архиереев ИПЦ, епископа Иорданского (епископа мон-ря Хор?) (упоминание о нем встречается в Житии Антония-Раваха и др. источниках).

Лавра прп. Саввы в VII–VIII вв. оставалась одним из важнейших духовных и культурных центров всего восточнохрист. мира. Там подвизались поэты и богословы Андрей Критский (70–80-е гг. VII в.), прп. *Иоанн Дамаскин* (30–40-е гг. VIII в.), *Косма Маюмский*, агиографы *Стефан Савваит Младший* и *Леонтий Савваит* (оба в кон. VIII в.), богослов и полемист *Феодор Абу Курра* (кон. VIII в.) и др. В VIII–IX вв. мон-ри И. п. стали очагом сопротивления *иконоборчеству*. В монашеской среде обсуждались и др. богословские вопросы, о чем свидетельствуют полемика прп. Иоанна Дамаскина с Анастасием, игуменом мон-ря прп. Евфимия, выступление в нач. IX в. монахов лавры прп. Саввы против введения в Символ веры *Filioque*, принятого у «франкских» монахов, поселившихся в то время на Св. земле.

Основным источником сведений о повседневной жизни монашества И. п. является Житие прп. Стефана Савваита Старшего Чудотворца (725–794), написанное его учеником Леонтием в нач. IX в. по-гречески, а в 902 г. переведенное на арабский

язык одним из монахов лавры прп. Саввы. Этот памятник во многом близок к таким образцам монашеской лит.-ры, как «Луг духовный» Иоанна Мосха, и отражает схожие бытовые реалии и представления о традиции аскезы. Часть монахов продолжала жить уединенно в пещерных келлиях, лишь по воскресеньям они собирались в церкви лавры прп. Саввы. Были отшельники, жившие у Иордана; на время Великого поста некие из монахов по-прежнему уходили на берега Мёртвого м. или в удаленные пещеры. Внутри монашеского сообщества существовала некая иерархия; сохранились сведения о конфликте «новоначальных» монахов с «высокими» старцами лавры. Несмотря на изредка случавшиеся нападения бедуинов на отшельников, монашеская жизнь была довольно спокойной, и среди палестинских христиан бытовало убеждение, что пребывание в мон-ре намного комфортнее, чем в миру. Помимо Стефана источник упоминает и о др. великих подвижниках и чудотворцах, живших в И. п., однако утверждает, что в последние десятилетия монашество в целом изменилось и авторитет подвижников падает, но, возможно, в этих словах отразилось типичное для человеческого сознания пессимистичное восприятие современности. В VIII в. в И. п. монахи вели строгий аскетический образ жизни и готовы были умереть за свою веру, о чем свидетельствуют и судьбы нескольких мучеников, происходивших из их среды. При халифе Абд аль-Малике (685–705) мученическую смерть по ложному обвинению принял монах лавры прп. Саввы Михаил. В 789 г. инок лавры Христофор, бывш. мусульманин, перешедший в христианство, был по приказу халифа казнен за вероотступничество.

Со 2-й пол. VIII в. христ. общины Сирии и Палестины вступили в полосу кризиса, к-рый характеризовался прекращением храмового строительства, оставлением мн. селений, утратой знаний греч. языка и падением лит. активности, изменениями в социальном укладе и мироощущении людей. Эти кризисные явления были усугублены сначала политической нестабильностью в халифате, а затем гражданской войной сыновей халифа Харуна ар-Рашида в 811–813 гг. Мон-ри И. п. стали

ли действовать. Среди монахов, упомянутых в источниках этой эпохи, встречаются выходцы из Палестины, Заиордания, Юж. Сирии, в редких случаях уроженцы Египта или Сев. Месопотамии, пришельцы из Византии практически не отмечены. Тем не менее монашество оставалось полиэтничным. Все лит. памятники мон-рей до нач. IX в. написаны по-гречески, хотя в них постоянно упоминаются монахи сир. происхождения, некие даже не владевшие греч. языком. Считается, что в Палестине сохранялось груз. монашеское присутствие. В долине Иордана археологами обнаружены фрагменты несторианского мон-ря IX в., построенного по месопотамской архитектурной традиции из кирпичасырца. Общую численность монахов И. п. по состоянию на кон. VIII в. можно приблизительно оценить в 200–300 чел.

В VII — нач. IX в. монашество И. п. продолжало активно участвовать в церковно-политической жизни христ. мира. На Латеранском Соборе в Риме в 649 г. присутствовала делегация из мон-ря прп. Феодосия, представлявшая палестинских иноков. На Соборе было обнаружено письмо из мон-рей И. п. с призывом выступить против *монофелитства*, подписанное 5 игуменами и 32 иноками во главе с архимандритом лавры прп. Саввы Иоанном. По рекомендации присутствовавших на Соборе палестинских монахов папа Мартин поставил местоблюстителем ИПЦ еп. Иоанна Филадельфийского, назначив ему в помощь 2 епископов и игумена мон-ря прп. Феодосия и Георгия. На VI Вселенском Соборе в К-поле (681) среди представителей ИПЦ был архидиакон из лавры прп. Саввы *Андрей* (впосл. архиепископ

объектами нападений и грабежей и пострадали очень сильно. В 796 г. в ходе междоусобной войны араб. племен в Палестине группа мятежных бедуинов захватила лавру прп. Саввы; вымогая у иноков монастырские ценности, бедуины убили 20 монахов (*Савваитские преподобномученики*, 20). Их мученическая смерть была описана монахом лавры Стефаном Савваитом Младшим; это сочинение стало одной из вершин ближневост. агиографической лит-ры. Тогда же разбойники овладели мон-рем прп. Харитона и разграбили его. В 809 г. смуты в Палестине возобновились, снова были разорены мон-ри преподобных Саввы, Харитона и Евфимия; разбойники сожгли мон-рь прп. Феодосия и убили мн. иноков. В 809 и 813 гг. отмечен массовый исход христ. населения из Палестины в визант. земли; в этом потоке беженцев И. п. покинуло немалое число монахов.

Темные века (IX–XI вв.). Политические потрясения и многократные разорения мон-рей в нач. IX в. повергли монашество И. п. в глубокий кризис. Оскудевает лит. творчество, резко сужается круг источников, позволяющих судить о положении мон-рей. Ж. Насралла назвал следующие 300 лет истории палестинского монашества «великой лакуной». Информация о монастырях И. п. сводится гл. обр. к колофонам рукописей.

Переход ближневост. православных на араб. язык усугубил их изоляцию от Византии и поставил перед христ. книжниками задачу перевода богослужебных текстов и все-

а также *Екатерины в мц. монастыря на Синае*. Среди переписчиков самых ранних датированных арабоязычных мелькитских рукописей известны Стефан из Рамлы, монах лавры прп. Харитона (877), и Антоний/Давид Багдадский из лавры прп. Саввы (885/6). Наряду с переводами создавались оригинальные апологетические и полемические произведения. Первым известным христ. автором, начавшим писать по-арабски, был Феодор Абу Курра (кон. VIII — нач. IX в.), монах лавры прп. Саввы (впосл. епископ Харранский). Арабоязычные христ. тексты призваны были сформировать идентичность палестинских правосл. христиан. В этих апологетических и агиографических сочинениях центральным органом управления мелькитской общины выступал Патриарший престол ИПЦ, высок был авторитет монашества И. п., в первую очередь мон-ря прп. Саввы. Проследивается даже соперничество этих центров, напр. за обладание мощами почитаемых новомучеников. Впосл. информация о мон-рях И. п. становится все более скудной. Известны неск. груз. рукописей X–XI вв. из лавры прп. Харитона. Александрийский патриарх Илия (964–1000) до возведения на престол был игуменом того же мон-ря. Сохранились 2 рукописи сер. XI в., переписанные в мон-ре прп. Герасима Иорданского. Известны печати Сотриха, еп. Иорданского, кон. XI в., пребывавшего в мон-ре св. Иоанна Предтечи; ряд печатей мон-рей прп. Саввы XI в. и прп. Евфимия X–XI вв. Оживление связей ИПЦ с Византией с сер. X в. стимулировало приток на Св. землю паломников; некоторые из них остава-

лодых иноков, готовившихся к монашескому пути. В 1009 г. в ходе антихристианских гонений фатимидского халифа аль-Хакима и кампании разрушения палестинских святынь был разорен монастырь прп. Евфимия. К кон. XI в. мон-ри И. п. пребывали в глубоком упадке.

Владычество крестоносцев (1099–1187). В 1099 г. большая часть Палестины была завоевана крестоносцами и вошла в состав *Иерусалимского королевства*. При этом что лат. духовные власти подавляли правосл. церковную иерархию и стремились подчинить себе местные мелькитские общины, иерусалимские короли вполне терпимо относились к мон-рям И. п. и оказывали им покровительство. Это объяснялось, в частности, союзническими отношениями крестоносцев с Византией, особенно в правление визант. имп. *Мануила I Комнина* (1143–1180). Мануил стремился играть роль защитника и покровителя вселенского Православия и жертвовал значительные суммы на украшение палестинских храмов и мон-рей. Активизировалось христ. паломничество на Св. землю, в т. ч. в И. п. Конкуренции между католич. и правосл. мон-рями не возникало и по причинам географическим. Католич. мон-ри, как правило, учреждались в густонаселенных сельских районах, православные — в И. п. Все это стимулировало бурное возрождение монашеского движения в И. п., восстановление ряда заброшенных мон-рей, обращение к разным формам ранневизант. монашества, напр. к столпничеству, а также создание лит. произведений в стиле житийных текстов IV–VII вв.

Самое раннее свидетельство состояния мон-рей И. п. под властью крестоносцев принадлежит рус. паломнику нач. XII в. игум. *Даниилу*, посетившему лавры преподобных Саввы, Феодосия и Харитона в И. п., а также мон-ри свт. Иоанна Златоуста и Каламон в долине Иордана. В отсутствие в Палестине правосл. патриархов игумен лавры прп. Саввы выступал в роли председателя правосл. населения и духовенства, как то было, напр., во время пасхальных торжеств 1107 г. в Иерусалиме, описанных игум. *Даниилом*.

Почти 80 лет спустя Палестину обошел визант. паломник Иоанн Фокка. Помимо описания мон-рей, виденных игум. *Даниилом*, он сообщил о восстановлении лавры прп. Евфи-



Лавра
прп. Саввы Освященного.
Вид с юго-запада.
Основана ок. 480 г.,
XIX–XX вв.

го корпуса христ. лит. наследия. Этот процесс начался в кон. VIII в. и особенно интенсивен был в IX в. в таких мон-рях И. п., как лавра прп. Саввы и лавра прп. Харитона,

лишь в мон-рях И. п. Паломническая лит-ра позволяет сделать выводы о сохранении организационных связей между мон-рями. Так, мон-рь прп. Евфимия и, возможно, др. обители выполняли вспомогательные функции при лавре прп. Саввы, куда ссылали провинившихся или отправляли мо-



ных операциях палестинских обитателей. По свидетельству Иоанна Фоки, долина Иордана была покрыта садами, находившимися в совместном

*Мон-рь Хозива.
V, XIX–XX вв.*

пользовании монастырей И. п. Монастыри оставались центрами лит. жизни, там переписывались тексты литургического, богословского, канонического содержания, сохранявшие преемственность правосл. культурной традиции в Палестине. Кроме того, мон-ри активно участвовали в антилат. полемике. Сохранился ряд манускриптов с текстами полемической направленности, созданных в обителях И. п. в XII–XIII вв.

Айюбидская и мамлюкская эпохи (1187–1516). В 1187 г. Салах ад-Дин уничтожил армию крестоносцев в битве при Хаттине, овладел Иерусалимом и большей частью Палестины. В ходе этих военных потрясений пострадали некоторые монастыри И. п.: отряд мусульман разорил мон-рь прп. Евфимия, взял в плен его насельников и отправил их в Дамаск. Лат. клирики вынуждены были покинуть мон-рь Искушения на Сорокадневной горе, к-рый вполс. перешел в руки православных. Как мусульм. духовный противник мон-рям И. п. Салах ад-Дин основал у дороги на Иерихон су-

фийскую обитель Наби-Муса; при ее строительстве было разрушено неск. десятков окрестных монастырей из Иерусалима позволило вернуться в город правосл. патриархам. В то же время, по данным источников XIII–XIV вв., игумен лавры прп. Сав-

вы по-прежнему сохранял огромное влияние в ИПЦ, выступая как 2-е лицо после патриарха. В 1229 г. Айюбиды уступили крестоносцам Иерусалим и Вифлеем; тем не менее позиции ИПЦ в Св. граде не изменились. Власть «франков», судя по всему, не распространялась на территории И. п. В кон. 20-х — сер. 30-х гг. XIII в. паломничество в Палестину дважды совершил свт. *Савва I*, архиеп. Сербский, Житие к-рого является главным источником сведений об И. п. в этот период. В нем упоминается о богатых пожертвованиях свт. Саввы палестинским мон-рям, в т. ч. лавре прп. Саввы, мон-рям св. Иоанна Предтечи и Каламон, лаврам преподобных Феодосия и Евфимия, мон-рю Искушения. Однако уже в кон. 30-х гг. XIII в. положение палестинского Православия резко ухудшилось в связи с новым витком военного противостояния мусульман и крестоносцев. В 1244 г. крестоносцы были окончательно изгнаны из Иерусалима. В 1260 г. власть Айюбидов пала под ударом монголов, но и им не удалось удержаться в Палестине из-за сопротивления егип. мамлюков. Вся Палестина и Сирия на 250 лет вошли в состав Мамлюкского султаната.



*Западный вход
в главный храм лавры
прп. Евфимия Великого. V в.*

Мамлюки проводили достаточно жесткую политику в отношении инаковерующих. *Зимнии* периодически подвергались гонениям и дискриминации. К этому добавились общий упадок земледельческого хозяйства в Сиро-Палестинском регионе, натиск кочевых племен и наступление пустыни. Христ. общины в местностях, примыкавших к И. п., сокращались и архаизировались, ослабевали их связи с монас-

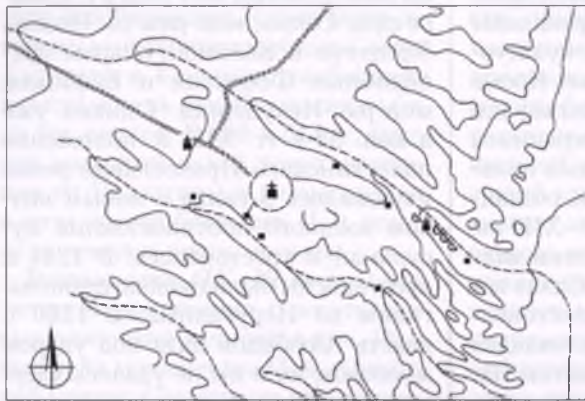
тырями. Обители лишились земельных владений в Палестине, к-рые большей частью были преоб-

разованы в мусульм. вакфы. Теперь монашество И. п. целиком зависело от милостыни, поступающей из христ. стран.

Монахи гл. обр. приезжали с Балкан и Кавказа, что усугубляло культурно-языковой барьер между насельниками мон-рей и окрестным

арабо-христ. населением. В Житии свт. Саввы Сербского упоминаются отдельные колонии груз. и рус. монахов в лавре. Сохранились известная араб. рукопись 1247 г. и 11 греч. рукописей XIII–XV вв., к-рые были переписаны в лавре прп. Саввы. На основании рукописей XIII–XIV вв. из мон-ря ап. Иоанна Богослова можно сделать вывод о смешанном, греко-араб. составе его братии.

Поддержка, поступавшая на Св. землю из Византии, Грузии, Сербии и др. правосл. стран, была недостаточной для выживания обитателей



План мон-ря прп. Герасима Иорданского

и в Иерусалиме. По источникам 2-й пол. XVI в., в 2 мон-рях подвизалось от 30 до 80 иноков. Община савваитов не была этнически однородной,

И. п. Их история в мамлюкский период по сути представляет собой хронику упадка деятельности монастырей. После XII в. не упоминается мон-рь свт. Иоанна Златоуста под Иерихоном. Последним свидетельством существования лавры прп. Харитона Исповедника стала написанная там в 1223 г. араб. рукопись. На развалинах мон-ря Каламон в XIII в. выросла араб. дер. Хаджала, в посл. тоже покинутая жителями под натиском бедуинов. Свт. Савва Сербский был последним из паломников-писателей, кто посещал обители преподобных Феодосия и Евфимия до их запустения. Рус. архим. *Агрефений* в 70-х гг. XIV в. видел только руины мон-ря прп. Феодосия. Он же последним упоминает мон-рь Хозива. С кон. XIV в. исчезают упоминания о насельниках мон-ря Испытания. Мон-рь прп. Герасима Иорданского, еще действовавший в 1395 г. во время паломничества *Игнатия Смольнянина*, был уже заброшен, когда в Палестину пришел следующий рус. богомolec — диак. *Зосима* (1420–1421). Диакон был последним, кто посетил крупнейший в долине Иордана мон-рь св. Иоанна Предтечи, когда там были монахи. Позднейшие паломники (80-е гг. XV в.) описывают его как пристанище разбойников,

Последним мон-рем в И. п. осталась лавра прп. Саввы. Паломники кон. XIV — нач. XV в. сообщали, что там проживали от 15 до 30 иноков. К кон. XV в. их было 5 или 6 чел., а на рубеже XV и XVI вв. на нек-рое время под натиском бедуинов монахи покинули лавру. Только в 1504 г. (дата условна) она была вновь заселена серб. монахами из мон-ря арх. Михаила в Иерусалиме.

Османская эпоха (XVI — нач. XIX в.). До сер. XIX в. лавра прп. Саввы оставалась практически единственным действующим монастырем в И. п. На протяжении XVI — 1-й трети XVII в. ее заселяли серб. монахи. Серб. мон-рь арх. Михаила стал метохом лавры

в лавре было немало греков и арабов. Корпорация савваитов напоминала монашескую республику, подобную Св. Горе Афон, Синаю или Святогробскому братству ИПЦ. Она обладала автономным статусом и охраняла корпоративные интересы, развивала собственную экономику, опирающуюся на подворья в разных регионах Вост. Средиземноморья, и этнически окрашенную субкультуру.

Рус. паломник 1560 г. Василий *Позняков* сообщает также о возрождении мон-ря св. Иоанна Предтечи у Иор-



Лавра прп. Саввы Освященного. Основана ок. 480 г.

дана. Однако возвращение туда монахов, видимо, было кратковременным. Посольство Трифона *Коробейникова*, раздававшее в 1593 г. рус. милостыню палестинским обителям

и оставившее подробный их перечень, не упоминало об этом мон-ре.

Лавра прп. Саввы столкнулась с серьезными трудностями ввиду уменьшения поддержки с Балкан и растущего давления бедуинов, требовавших от монахов выплаты дани. С 50-х гг. XVI в. монахи лавры пытались найти себе нового покровителя в лице России. В Москву неоднократно приезжали посольства савваитов; государи жаловали мон-рю щедрую милостыню. Социально-экономический кризис Османского гос-ва кон. XVI в., временное прекращение паломничества и усиление бедуинского натиска привели к упадку общины савваитов. Из-за Смуты в России в нач. XVII в. прекратилась рус. милостыня мон-рю. Оставив в лавре неск. старцев, основная часть монахов была вынуждена переселиться в мон-рь арх. Михаила. Хотя монахи вернулись в лавру и ок. 1612 г. даже возвели там новую башню, строительство окончательно подорвало финансы мон-ря. Возведение башни нек-рые авторы расценивали как отражение конфликта в среде савваитов между сербами и греками и попытку сербов получить часть мон-ря. Вскоре после 1636 г. сербы оставили свои палестинские обители. Иерусалимский патриарх Феофан погасил серб. долги и вернул оба мон-ря под прямой контроль ИПЦ.

В сер. XVII в., при патриархе Паисии, 10–15 монахов возвратились в лавру прп. Саввы. Возможно, в 60-х или 70-х гг. XVII в. лавра снова была оставлена, но в 1688 г. и в нач. XVIII в. патриарх Досифей II в неск. этапов восстановил ее. Мон-рь стал пристанищем престарелых монахов и местом ссылки провинившихся. Паломники нач. XVIII в. писали о 5–15 насельни-

ках монастыря, авторы 2-й пол. XVIII в. — о 20–30 чел. Все припасы в монастырь доставлялись из Иерусалима, монахи жи-

ли фактически на осадном положении в окружении бедуинов. После начала Греческого восстания 1821 г. Святогробское братство, разоренное османскими поборами, было не

в состоянии откупаться от бедуинов, из-за конфликтов лавры с окрестными племенами еще в кон. 20-х — нач. 30-х гг. XIX в. иноки неоднократно собирались уйти в Иерусалим.

Другие монастыри И. п. оставались необитаемыми, хотя обители регулярно упоминаются в хождениях паломников. Наиболее часто они приходили на поклонение к развалинам мон-рей св. Иоанна Предтечи и прп. Герасима Иорданского, поднимались к пещерам Сорокадневной горы. Изучая паломнические описания XVII–XVIII вв., можно составить представление о прогрессирующем разрушении заброшенных обителей.

XIX–XX вв. После оккупации Сирии и Палестины в 1831 г. войсками егип. паши Мухаммада Али началась новая эпоха в истории Ближ. Востока. Власти стали целенаправленно подавлять кочевые племена и оказывать покровительство христианам. Политику египтян продолжила османская администрация, с 1841 г. контролировавшая регион. ИПЦ постепенно возрождалась. Местом пребывания правосл. патриархов вновь стал Иерусалим, возрос интерес европ. общества к Св. земле и увеличилось количество паломников из христ. стран, прежде всего из России, к-рая оказывала финансовую поддержку Патриархии ИПЦ. Используя поступавшие средства, патриархи восстанавливали обители И. п. Были возрождены мон-ри св. Иоанна Предтечи, прп. Герасима Иорданского, Хозива (80-е гг. XIX в.), прп. Феодосия Великого (Киновиарха) (кон. 90-х гг. XIX в.). В кон. XIX в. при активном участии рус. паломников и РДМ был восстановлен мон-рь Искушения на Сорокадневной горе, на месте лавры Дука. С кон. XIX в. началось исследование древних мон-рей, к нач. XXI в. археологи воссоздали картину процветания монашества и масштаб монашеской деятельности в И. п. в визант. эпоху. В совр. мон-рях И. п. основную часть иноков, как и прежде, составляют паломники на Св. землю, выходцы из различных стран правосл. мира, преимущественно греки. Мон-ри привлекают большое число паломников. История правосл. монашества И. п. и ее памятников наряду с библейскими св. местами давно стала неотъемлемой частью истории Св. земли. В последние десятилетия XX и нач. XXI в. упадок

правосл. общин ИПЦ в Израиле и на палестинских территориях замедляет развитие монашества и уменьшает количество иноков.

Важнейшие мон-ри И. п. в византийскую эпоху (IV–VII вв.).

1. Фаранская лавра (Фаран). Древнейший известный мон-рь И. п. Основан в сер. IV в. прп. Харитоном Исповедником, существовал до VII в. (возможно, до IX в.). С 1903 г. в юрисдикции РПЦ, затем РПЦЗ.

2. Лавра прп. Харитона Исповедника (Сука, Сукийская лавра, Старая лавра, Хирбат-Хурайтун; в 15 км южнее Иерусалима). Основана в 345 г.; существовала до XIII в. Археологами обнаружены фрагменты 35 келий на ступенчатом зап. склоне Вади-Хурайтун на расстоянии 20–80 м друг от друга. Центральный комплекс лавры занимал сев. часть, был треугольным в плане, обнесен стеной с 3 дозорными башнями. Внутри его была по крайней мере 1 церковь. В юж. части мон-ря находилась «висящая келья» — пещера в скале, к-рая почитается как место подвижничества прп. Харитона (*Hirschfeld*. 1992. P. 23–24, 228–234).

3. Лавра Дука (ныне Искушения монастырь на Сорокадневной горе; греч. *Σαρανταβριον*; Сарандарион, Каранталь). Основана в сер. IV в. прп. Харитоном близ руин хасмонеи крепости Док; обновлена игум. Елпидием в нач. V в. В средние века мон-рь пережил неск. периодов восстановления и запустения. С 1874 г. на его месте поселился рус. инок Аркадий (Конюхов), завершил восстановление греч. архим. Авраамий Пелопоннесец.

4. Лавра прп. Фирмина (Эль-Алейльят), один из наиболее крупных мон-рей в И. п. Основана в VI в. выходцами из Фаранской лавры в неск. пещерах у Вади-эс-Сувайнит; заброшена, видимо, в VII в. Фрагменты келий и центрального комплекса были идентифицированы М. Лагранжем в 1895 г., неоднократно изучались др. археологами. Описаны ок. 40 пещерных келий, расположенных более чем на 3 км вдоль вади. Как и в др. мон-рях, центральный комплекс делился на храмовую и хозяйственную части, находившиеся в отдалении друг от друга. Главный храм средних размеров (7,2×16,4 м), в хорошей сохранности; построен по простому плану — с 1 нефом и 1 апсидой. Главный вход в храм находился с юж. стороны, и при нем был

устроен монастырский двор. В зап. части мон-ря была поставлена башня, обозначавшая границу его территории (*Desreumaux, Humbert, Nodet*. 1978; *Hirschfeld*. 1992. P. 27, 54–55, 114, 117, 157, 169, 173).

5. Хозива. Мон-рь основан в V в. как лавра; в кон. V в. преобразован в киновию. Возрожден ИПЦ в кон. XIX в.

6. Лавра прп. Евфимия Великого (Великая лавра, Хан-эль-Ахмар, близ совр. г. Маале-Адумим, к востоку от Иерусалима). Основана до 428 г., заброшена в XII в. С XIII в. комплекс построек мон-ря использовался как караван-сарай (араб. Хан-эль-Ахмар). Согласно археологическим исследованиям, мон-рь, реконструированный в кон. V в., представлял собой одну из крупнейших обителей-киновий. Его комплекс был несколько меньше комплексов кинови прп. Феодосия и Мартирия, в плане имел почти правильную квадратную форму (54×65 м) и включал храм, отдельную церковно-усыпальницу прп. Евфимия, трапезные, кельи, окруженные стеной и составлявшие 2 внутренних двора, один из которых был доступен паломникам, а другой предназначался только для монахов. Главный храм, 3-нефная базилика (ок. 20×10 м), согласно Житию прп. Евфимия, освящен в 428/9 г., перестраивался последний раз после землетрясения ок. 660 г. (*Hirschfeld*. 1993; *Murphy-O'Connor*. 2008. P. 334–337).

7. Мон-рь Капарвариха. Основан в 425 г. прп. Евфимием при помощи жителей расположенной рядом дер. Аристубулиас, после того как он покинул Фаранскую лавру. В VI–VII вв. бездействовал.

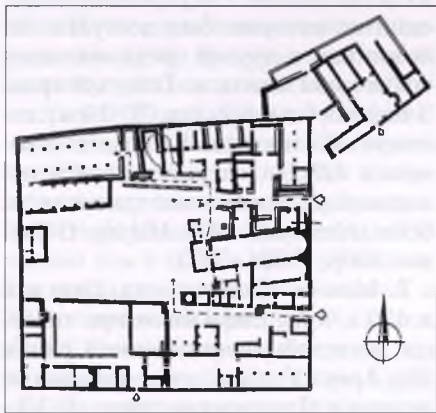
8. Мон-рь прп. Феоктиста (Нижняя Киновия; в Вади-эль-Мукаллик; в 15 км к востоку от Иерусалима), киновиный. Основан ок. 411 г. преподобными Феоктистом и Евфимием как лавра, но вскоре преобразован в общежительный мон-рь из-за больших трудностей в переходах от церкви к кельям по крутым склонам вади (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 16–18*). Главный храм был вырублен в скале; остальные постройки находились рядом с ним на уступе шириной в 25 м, который был укреплен снизу высокой подпорной стеной, частично сохранившейся. Главный вход расположен с запада; от него к храму вела длинная, вырубленная в скале лестница, по ее сторонам

находились различные монастырские строения, некоторые были перестроены в средние века. Вероятно, в VI в., в период расцвета, здесь жили неск. десятков монахов (*Hirschfeld*. 1992. P. 34–36).

9. Прп. Герасима Иорданского монастырь (Дайр-Хаджала) находился в долине Иордана. Основан ок. 455 г. прп. Герасимом, сочетал черты общежительного монастыря и лавры. Неоднократно приходил в запустение и снова восстанавливался. Разрушен ок. 1734 г. и возрожден в 1882–1885 гг.

10. Лавра Каламон в долине Иордана. Основана в 3-й четв. V в. на месте, где, по преданию, останавливалось Св. Семейство во время бегства в Египет. Главный храм был посвящен Пресв. Богородице. В XII в. монастырь был укреплен новыми стенами; заброшен во 2-й пол. XIII в.

11. Монах-р Мартирия (Хирбат-эль-Муассас; на территории совр. г. Маале-Адумим, в 8 км к востоку от Иерусалима), киновиный. Основан ок. 457 г. Мартирием из Каппадокии (в 478–486 патриарх Иеру-



План монах-ря Мартирия

салимский), учеником прп. Евфимия, на холме над дорогой из Иерусалима в Иерихон. Пострадал во время персид. нашествия и был заброшен ок. сер. VII в. Согласно археологическим данным, в визант. эпоху монастырь имел квадратную в плане территорию, обнесенную стеной. Внутри находились храм, полы которого были украшены мозаиками с геометрическими узорами, неск. часовен (или небольших церквей), жилые кельи, трапезная, хозяйственные помещения с цистернами для хранения воды и с большим количеством керамической посуды. В сев. части комплекса находилась пещера, где было об-

наружено неск. погребений. Вероятно, пещера была местом пребывания Мартирия в период формирования монах-ря. На северо-востоке, за пределами огороженной территории, был странноприимный дом с отдельным храмом. Руины древнего монах-ря изучались в 80-х гг. XX в. группой археологов под рук. И. Магена (служба древностей Израиля) (*Christian Archaeology in the Holy Land*. 1990; *Hirschfeld*. 1992. P. 42–45; *Magen*. 1993; *Murphy-O'Connor*. 2008. P. 397–400).

12. Прп. Феодосия Великого (Киновиарха) монах-р (Дайр-Доси). Основан ок. 479 г., после реконструкции в сер. VI в. вмещал до 400 монахов. Возрожден в XIX в.

13. Монах-р прп. Феогния, близ монах-ря прп. Феодосия Великого (Киновиарха). Основан ок. 475 г., заброшен ок. VII в.

14. Монах-ри прор. Или (Хирбат-Мугайфир), близ Иерихона. Известны 2 монах-ря с этим посвящением, находившиеся рядом: 1-й основан в V в. учеником прп. Евфимия, 2-й — в сер. VI в. мон. Антонием. Жизнь насельников 2-го монах-ря подробно описана Иоанном Мосхом.

15. *Кафизмы монах-ря*. Существовал в V–VIII вв. на месте, где, по преданию, Пресв. Богородица отдыхала на пути из Иерусалима в Вифлеем. Рядом находится ныне действующий *Илии Пророка монах-р* (Дайр-Мар-Ильяс), основанный, вероятно, в XII в.

16. Лавра прп. Саввы Освященного (Дайр-Мар-Саба; Великая лавра). Основана ок. 485 или 490 г. По оценкам археологов, в VI в. здесь жили до 150 монахов. Все постройки монастыря реконструированы в XIX–XX вв.

17. Лавра Иереми (Хирбат-эз-Зараник). Основана в 531 г. учеником прп. Саввы Иеремией. Небольшой комплекс из 15 келий. Был заброшен в VII в.

18. Монах-р Иоанна Схолярия (на горе Эль-Мунтар), киновиный. Основан в сер. V в. имп. Евдокией как ее замок или резиденция в пустыне. После ее смерти (469) преобразован в монах-р; принадлежал монофизитам до кон. 70-х гг. V в. (*Cyr. Scyth. Vita Euthym. S. 45; Idem. Vita Sabae. S. 127*). На рубеже V и VI вв. здесь подвизалась группа монахов-несториян (в Житии прп. Саввы говорится о 2 монахах). После долгого общения с ними прп. Савва убедил несториян в истинности правосл. веро-

учения. Ок. 509 г. прп. Савва сформировал для монах-ря общину во главе со своим учеником Иоанном, который в прошлом служил в армии в отряде схоляриев. Иоанн был игуменом монах-ря до 545 г. Монах-р заброшен, вероятно, в VII в.

19. Монах-р Спилеон (Пещерный; Бир-эль-Каттар), киновиный. Основан ок. 508 г. прп. Саввой. В VI в. здесь жили ок. 20 монахов.

20. Монах-р Каstellион (Хирбат-эль-Мирд), киновиный. Основан ок. 492 г. прп. Саввой на руинах крепости Ирода Великого. Комплекс был обнесен стеной (30×40 м), община включала не более 15 монахов (*Milk*. 1961).

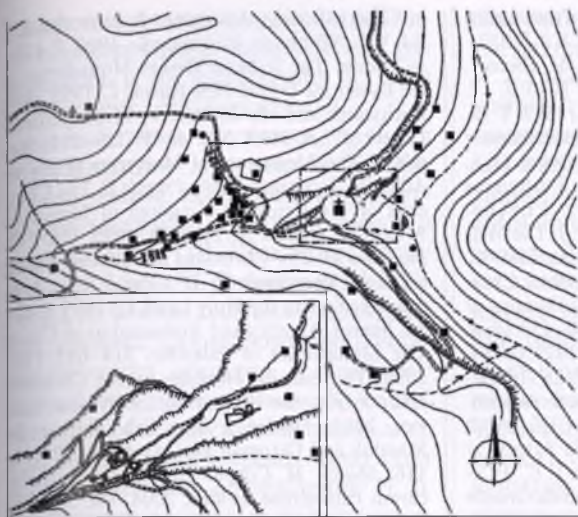
21. Монах-р Занна (западнее лавры прп. Саввы), киновиный. Основан в 511 г. прп. Саввой (*Corbo. Il Cenobio di Zaunos*. 1958).

22. Лавра Гептастом (греч. *ἑπτὰ-στόμος*; Семиустная; Хирбат-Джинджас; в 4 км к северо-западу от лавры прп. Саввы). Основана в 510 г. мон. Иаковом из лавры прп. Саввы близ цистерны под названием Гептастом. В лавре подвизались не более 20 монахов; археологи открыли фрагменты 15 келий. Территория была обнесена хорошо сохранившейся каменной стеной. Кельи делились на юж. и сев. группы; при каждой находилась цистерна для воды. Центральный комплекс состоял из церкви и дополнительных построек, образовавших 2 внутренних двора (*Hirschfeld*. 1992. P. 29–30).

23. Монах-р Севериана (близ дер. Бани-Наим), киновиный. Основан в VI в. учеником прп. Саввы Северианом; маленький комплекс с внешней стеной (23×25 м).

24. Лавра Башен (греч. *Λαβρά τῶν Πύργων*). Основана в VI в. учеником прп. Саввы Иаковом. Кельи монах-ря были выстроены, вероятно, в 3 и более этажа и по конструкции напоминали башни.

25. Новая лавра (Бир-эль-Ваар). Основана в 507 г. монахами из лавры прп. Саввы в результате раскола общины. До 553 г. была местом развития оригенизма в И. п. Зброшена после VII в. Фрагменты построек и более 40 келий описаны И. Хиршфельдом. Занимала обширное пространство по обоим скалистым берегам Вади-Джихар. Центральный комплекс располагался рядом с местом слияния вади и небольшого ручья и состоял из 2 групп построек, находившихся в 150 м друг от друга.



План Новой лавры

Вост. группа формировалась вокруг небольшой, но, вероятно, богато украшенной церкви (найжены многочисленные обломки мрамора). Зап. группа служила для хозяйственных целей (*Hirschfeld*. 1990. N 27; *Idem*. 1992. P. 26–27).

26. Св. Иоанна Предтечи мон-рь на Иордане (Дайр-Мар-Юханна, Каср-эль-Яхуд; см. также *Вифава-ра*), близ места крещения Иисуса Христа. Был образован рядом с храмом, который построен на средства визант. имп. Анастасия I на рубеже V и VI вв. Существовал в средние века; запустел в нач. XVI в. Восстановлен в 1873 г.

27. Мон-рь Хирбат-эд-Дайр (древнее название неизв., у Вади-эль-Гар), киновиный. Археологические остатки исследованы Хиршфельдом в 80-х гг. XX в. Комплекс был обнесен стеной, в нем могли жить не более 40 монахов. Территория на склоне вади разделялась на 3 уровня, со-

монахов. Главный храм представлял собой пещеру (25×13 м) с рядом дополнительных помещений, был украшен мозаичным полом. В пещерах находились также погре-

беня основателя мон-ря (неизв.) и нескольких, вероятно наиболее чтимых, насельников. Находки на территории монастыря позволяют предполагать, что он был основан в нач. VI в. и оставался заселенным до сер. VII в. (*Idem*. 1992. P. 39–42; *Murphy-O'Connor*. 2008. P. 338–340).

28. Мон-рь в крепости Иродион (визант. название неизв.), на территории дворца-крепости царя Ирода Великого, построенной в 24–15 гг. до Р. X. Монастырский комплекс с храмом и помещениями монахов существовал в V–VII вв. Для построек были использованы руины зданий эпохи Ирода. От комплекса монастыря почти ничего не сохранилось (*Corbo*. 1967; *Murphy-O'Connor*. 2008. P. 319–324).

29. Лавра Марда (на месте иудейской крепости *Масада* I в. по Р. X.). Основана ок. 420 г. прп. Евфимием Великим и существовала до VII в. Археологами открыто 13 келий.

30. Лавра Халлат-эд-Данабия (древнее название неизв.), группа пещер и построек на склоне Вади-эль-Маккук. Открыта археологами в 80-х гг. XX в., имела ок. 40 келий и была одной из крупнейших лавр в И. п. Предположительно в IV в. в пещере в восточной части комплекса, где была цистерна с водой, сооруженная еще в

Мон-рь в крепости Иродион. V–VII вв.

I в., впервые селились отшельники. Форма пещеры напоминала храмовую апсиду, что также могло привлечь внимание монахов. Остальные пещеры высекались в скале монахами по мере увеличения общины. Также были кельи, построенные в верхней части склона вади. Главный храм мон-ря (25×9 м) сооружен из скаль-

ного козырька, к которому была пристроена внешняя каменная стена. Внутри сохранились остатки мозаичных полов, несколько захоронений, квадратный бассейн-крещальня. Монастырские постройки соединялись неск. длинными лестницами, также вырубленными в скале. Монастырь был заброшен, вероятно, в VII в. В средние века рядом с монастырем было построено квадратное здание, назначение которого неизвестно (*Murphy-O'Connor*. 2008. P. 333–334).

Ист.: *Ioan. Mosch. Prat. spirit.*; *Palladius. Lausias*; Путешествие ко святым местам и в Египет кн. *Н. X. Радзивила*. СПб., 1787. С. 135–138; Путешествие во Иерусалим Саровския общежит. пустыни *иером. Мелетия* в 1793 и 1794 гг. М., 1798; Путешествие в Св. землю *св. Лукьянова* // РА. 1863. Вып. 4. Стб. 342–343; Путник, или Путешествие во Святую Землю Матроницкого мон-ря *инока Серапиона* // Паломники-писатели, петровского и послепетровского времени, или Путники во град Иерусалим / Предисл., примеч.: архим. Леонид (Кавелин) // ЧОИДР. 1873. Кн. 3. Отд. 5. С. 78–128; Путешествие св. Саввы, архиеп. Сербского: 1225–1237. СПб., 1884. (ППС; Т. 2. Вып. 2(5)); Рассказ и путешествие по Св. местам *Даниила, митр. Эфесского*: 1493–1499. СПб., 1884. (ППС; Т. 3. Вып. 3(9)); Путешествие Зевульфа в Св. Землю 1102–1103 гг. // Житие и хождение *Даниила*, Русския земли игумена, 1106–1108 гг. СПб., 1885. Ч. 2. Прил. 5. С. 263–291. (ППС; Т. 3. Вып. 3(9)); *Григоревич-Барский В.* Странствия по св. местам Востока с 1723 по 1747 г. СПб., 1885. Ч. 1. С. 277, 343–350; Повесть *Епифания* о Иерусалиме и суших в нем мест / Под ред. В. Г. Василевского. СПб., 1886. (ППС; Т. 4. Вып. 2(11)); Хождение *Игнатия Смолнянина*. СПб., 1887. (ППС; Т. 4. Вып. 3(12)); Хождение купца *В. Познякова* по св. местам Востока, 1558–1561 гг. СПб., 1887. С. 61. (ППС; Т. 6. Вып. 3(18)); *Antonius Chozibita*. Vita S. Georgii Chozibitae / Ed. C. Houze // AnBoll. 1888. Vol. 7. P. 95–144, 336–359; Проскинитарий *Арсения Суханова*, 1649–1653 гг. СПб., 1889. С. 79, 188, 195–201. (ППС; Т. 7. Вып. 3(21)); Хождение Трифона Коробейникова, 1593–1594. СПб., 1889. С. 99. (ППС; Т. 9. Вып. 3(27)); *Иоанна Фоки* сказание вкратце о городах и странах до Антиохии до Иерусалима... кон. XII в. СПб., 1889. (ППС; Т. 8. Вып. 2(23)); Описание св. мест безымянного конца XIV в. СПб., 1890. (ППС; Т. 9. Вып. 2(26)); Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград черного *диака Ионы Маленького*, 1649–1652 гг. СПб., 1895. С. 20, 24. (ППС; Т. 14. Вып. 3(42)); Житие и подвиги иже во святых отца нашего и богоносца Герасима Иорданского // Палестинский патерик. СПб., 1895. Вып. 6; Хождение ко св. местам августинского монаха *Иакова Веронского* в 1335 г. // СИППО. 1897. Т. 7. № 1. С. 94–115; Житие иже во святых отца нашего Евфимия Великого // Палестинский патерик. СПб., 1898². Вып. 2; Житие прп. Кириака Отшельника // Там же. 1899. Вып. 7; Житие и подвизания иже во святых отца нашего Георгия Кипрского, иже в Хузие // Там же. Вып. 9; *Неофит Кипрский, иером.* Двадцатилетие, или Продолжение всего случившегося в Православной Иерусалимской



единенные лестницами: на нижнем, ближе к воде, находился сад; средний занимали неск. вырубленных в скале церквей и хозяйственные строения; на вершине холма — кельи

Церкви с 1821 г. до настоящего 1841 г. // Мат-лы для истории Иерусалимской патриархии XVI–XIX вв. СПб., 1901. Т. 1. С. 133, 155, 168. (ППС; Т. 19. Вып. 1(55)); *Κοικυλίδης Κ. Μ. Αἱ παρά τὸν Ὁρδάνην λατραιὶ Καλαδίνοῦ καὶ ἁγίου Γερασίου*. Θεσσαλονίκη, 1902; Сказание о мученичестве св. отцов, избивенных варварами сарацинами в великой лавре прп. отца нашего Саввы // Сб. палестинской и сирийской агиологии / Под ред. В. В. Латышева. СПб., 1907. Вып. 1. С. 1–48. (ППС; Т. 19. Вып. 3(57)); Житие и деяния прп. Антония Нового // Там же. С. 209–243; *Κυπριόδε Ι. Α.* Житие и мученичество св. Антония-Раваха // ХВ. 1914. Т. 2. Вып. 1. С. 54–104; Путешествие иером. *Ипполита Вишенского* в Иерусалим, на Синай и Афон, 1707–1709. СПб., 1914; *Kyrrillos von Skythopolis* / Hrsg. E. Schwartz. Lpz., 1939. (TU; Bd. 49. H. 2); La vie prémetaphrastique de S. Chariton / Ed. G. Garitte // Bull. de l'Institut. historique belge de Rome. R., 1940/1941. Vol. 21. P. 5–50; The Travels of *Bishop Arculf* in the Holy Land, toward A. D. 700 // Early Travels in Palestine. N. Y., 1969. P. 1–12; The Travel of *Willibald*, A. D. 721–727 // Ibid. P. 13–22; The Voyage of *Bernard the Wise*, A. D. 867 // Ibid. P. 23–31; *Прокофьев Н. И.* Хождение Зосимы в Царьград, Афон и Палестину // Вопросы рус. лит-ры. М., 1971. С. 12–24. (УЗ МГПИ; Т. 455); Жизнь, деяния и подвиги св. отца нашего исп. Михаила, пресвитера и синкелла града Иерусалима // Жития визант. святых. СПб., 1995. С. 242–290; *Муравьев А. Н.* Путешествие к св. местам в 1830 г. // Св. места вблизи и издалека: Путевые заметки рус. писателей 1-й пол. XIX в. М., 1995. С. 152–155; Хождение архим. *Агрефения* // *Малето Е. И.* Антология хождений рус. путешественников, XII–XV вв. М., 2005; «Хождение» игум. Даниила в Святую землю в нач. XII в. СПб., 2007. Лит.: *Nasrallah*. Histoire. Vol. 2/2. P. 14–15; Vol. 3/1. P. 69–71; Vol. 3/2. P. 88–90; *Муравьев А. Н.* История св. града Иерусалима от времен апостольских и до наших. СПб., 1844. Т. 1; *Леонид (Кавелин)*, архим. Сербская иноческая община в Палестине (в XIII–XIX вв.) // ЧОИДР. 1867. Кн. 3. Отд. 3. С. 42–64; он же. Обители, бывшие в пустыне Святого Града в эпоху ее процветания в IV, V и VI вв. // Старый Иерусалим и его окрестности: Из записок инока-паломника. М., 2008; *Riess M., von*. Das Euthymiuskloster, die Peterkirche der Eudokia und die Laura Heptastomos in der Wüste Juda // ZDPV. 1892. Bd. 15. S. 212–233; *Кантерев Н. Ф.* Господство греков в Иерусалимском патриархате с 1-й пол. XVI до пол. XVIII в. // БВ. 1897. Т. 2. Май. С. 198–215; Т. 3. Июль. С. 27–43; *Vailhé S.* Les premiers monastères de la Palestine // Bessarione. 1897/1898. Т. 3. P. 39–58, 209–225, 334–356; *idem*. Les laures de Saint-Gérasime et de Calamon // EO. 1898/1899. Т. 2. P. 106–119; *idem*. Les monastères de la Palestine // Ibid. 1898/1899. Т. 4. P. 193–210; *idem*. Le monastère de Saint-Théocliste (411) et l'évêque de Parémbolés (425) // ROC. 1898. Т. 3. N 1. P. 58–76; *idem*. Répertoire alphabétique des monastères de Palestine // ROC. 1899. Т. 4. N 4. P. 512–542; 1900. Т. 5. N 1. P. 19–48; N 2. P. 272–292; *idem*. Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine (376–473) // Ibid. 1907. Т. 12. N 3. P. 298–312; N 4. P. 337–355; 1908. Т. 13. N 2. P. 181–191; N 3. P. 225–246; N 4. P. 389–405; 1909. Т. 14. N 2. P. 189–202; N 3. P. 256–263; *Féderlin J. L.* Recherches sur les laures et monastères de la plaine de Jordan et du désert de Jérusalem // La Terre Sainte. P., 1902–1904. Vol. 19–21; *Vailhé S., Pétrides S.*

Saint Jean le paléolaurite, précédé d'une notice sur la vieille laure // ROC. 1904. Т. 9. N 3. P. 333–358; N 4. P. 491–511; *Лопарев Х. М.* Византизм святых VIII–IX вв. // ВВ. 1910. Т. 17. С. 212–223; 1911. Т. 18. С. 109–121; 1912. Т. 19. С. 2–33; *Weigand E.* Das Theodosioskloster // BZ. 1919. Bd. 23. S. 167–216; *Chitty D. J., Jones A. H. M.* The Church of St. Euthymius at Khan el-Ahmar, near Jerusalem // PEFQSt. 1928. Vol. 60. P. 175–178; *Chitty D. J.* The Wilderness of Jerusalem // The Christian East. L., 1929. Vol. 10. P. 74–80, 114–118; *idem*. Excavations at the Monastery of St. Euthymius // PEFQSt. 1930. Vol. 62. P. 43–47, 150–153; *idem*. The Monastery of Euthymius // Ibid. 1932. Vol. 64. P. 188–203; он же (*Читти Д.*). Град Пустыня: Введ. в изуч. египетского и палестинского монашества в христ. империи. СПб., 2007; *Peeters P.* La passion de S. Michel la Sabaitte // AnBoll. 1930. Т. 48. P. 65–99; *Corbo V. C.* Il Cenobio di Zannos e il piccolo cenobio della Grande Laura ritrovati nel Wadi el-Nar // La Terra Santa. Jerusalem, 1958. Vol. 34. P. 107–110; *idem*. L'ambiente materiale della vita dei monaci di Palestina nel periodo bizantino // OCA. 1958. Vol. 153. P. 235–257; *idem*. La Nuova Laura identificata con Kh. Tina // La Terra Santa. 1962. Vol. 38. P. 109–113; *idem*. L'Herodion di Giabal Fureidis // LA. 1967. Vol. 17. P. 65–121; *Milik J. T.* The Monastery of Kastellion // Biblica. R., 1961. Vol. 42. P. 21–27; *Savramis D.* Zur Soziologie des byzantinischen Mönchtums. Leiden, 1962; *Mateos J.* L'Office monastique à la fin de IV^e siècle: Antioche, Palestine, Cappadoce // Oriens Chr. 1963. Vol. 47. P. 55–88; *Laurent V.* Le corpus des sceaux de l'empire byzantin. P., 1965. Т. 5/2. P. 402–413; *Meinardus O. F. A.* Notes on the Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judaea // LA. 1964/1965. Vol. 15. P. 220–250; 1965/1966. Vol. 16. P. 328–356; 1969. Vol. 19. P. 305–327; *Bagatti B.* Alla Laura di Fara // La Terra Santa. 1969. Vol. 45. P. 18–24; *idem*. La Laura di Suka sul Wadi Karetun // Ibid. 1971. Vol. 47. P. 336–345; *idem*. The Church from the Gentiles in Palestine: History and Archaeology. Jerusalem, 1971; *Ovadia A.* Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970; *Charanis P.* The Monk as Element of Byzantine Society // DOP. 1971. Vol. 25. P. 61–84; *Chadwick H.* John Moschus and His Friend Sophronius the Sophist // JThSt. N. S. 1974. Vol. 25. P. 41–74; Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land. Jerusalem, 1975. Т. 3. P. 881; *Desreumaux A., Humbert J. B., Nodet E.* La laure de Saint Firmin // RB. 1978. Vol. 85. P. 417–419; *Hunt E. D.* Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire. Oxf., 1982; *Ovadia A., Gomes de Silva C.* Supplementum to the Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land // Levant. L., 1982. N 14. P. 122–170; *Flusin B.* Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis. P., 1983; *Patrich J., Rubin R.* Les grottes de el-Aleiliyat et la laure de Saint Firmin // RB. 1984. Vol. 91. P. 381–387; *Gibson S.* Ras et-Tawil: A Byzantine Monastery North of Jerusalem // BAIAS. 1985/1986. Vol. 5. P. 69–76; *Hirschfeld Y., Birger R.* Khirbet ed-Deir (désert de Juda), 1981–1984 // RB. 1986. Vol. 93. P. 276–284; *Griffith S. H.* The Monks of Palestine and the Growth of Christian Literature in Arabic // The Muslim World. Hartford, 1988. Vol. 78. N 1. P. 1–28; *idem*. Arabic Christianity in the Monasteries of IXth Cent. Palestine. Aldershot, 1992; Christian Archaeology in the Holy Land: New Discoveries: Essays in Honor of V. C. Corbo / Ed. G. C. Bottini e. a. Jerusalem, 1990; *Hirschfeld Y.* Life of Chariton in the Light of Archaeological Research // Ascetic Behavior

in Graeco-Roman Antiquity: A Sourcebook / Ed. V. L. Wimbush. Minneapolis, 1990. P. 425–447; *idem*. The Judaean Desert Monasteries in the Byzantine Period. New Haven; L., 1992; *idem*. Euthymius and His Monastery in the Judaean Desert // LA. 1993. Vol. 43. P. 339–371; *Magen Y.* The Monastery of Martyrius at Ma'ale Adumim. Jerusalem, 1993; *Pringle D.* The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb.; N. Y., 1993–1998. Vol. 1–2; *Piccirillo M.* The Christians in Palestine during a Time of Transition: 7th–9th Cent. // The Christian Heritage in the Holy Land. L., 1995. P. 47–56; *Binns J.* Ascetics and Ambassadors of Christ: The Monasteries of Palestine, 314–631. Oxf., 1996; The Sabaitte Heritage in the Orthodox Church from the V Cent. to the Present. Leuven, 2001; *Frenkel J.* Mar Saba during the Mamluk and Ottoman Periods // Ibid. P. 111–116; *Sharon M.* Corpus Inscriptionum Arabicarum Palaestinae. Leiden, 2004. Vol. 3. P. 48–54; *Панченко К. А.* Монастыри и бедуины в османской Палестине и на Синае (XVI – 1-я пол. XIX в.) // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2007. № 1(7). С. 68–98; *Murphy-O'Connor J.* The Holy Land: An Oxford Archaeol. Guide from Earliest Times to 1700. Oxf., 2008⁵.

К. А. Панченко, И. Н. Попов

ИУДЕЙСКОЕ БОГОСЛУЖЕНИЕ, общее наименование литургических традиций *иудаизма раввинистического*. В научной лит-ре также используется термин «синагогальное богослужение», но он менее удобен, поскольку, с одной стороны, исключает из рассмотрения домашние обряды и личные молитвы, играющие в иудаизме большую роль, с другой – не принимает во внимание то обстоятельство, что на раннем этапе истории И. б. синагоги как социальные институты не контролировались раввинами, к-рые, хотя и пользовались авторитетом в народе, были по сути лишь мудрецами – знатоками Закона Моисеева, вокруг к-рых собирались небольшие группы учеников (см. в ст. *Иудаизм раввинистический*).

История изучения. Научное изучение И. б. долгое время было затруднено отсутствием ранних источников. До нач. XX в. ученые (В. Гейденгейм, Л. Цунц, А. Берлинер, Д. Кауфман и др.) могли опираться в основном лишь на сведения талмудической лит-ры и небольшое число средневеков. литургических книг и толкований (все старше IX в.). Поскольку они исходили из представлений об устойчивости и о консервативности иудейской традиции, позднейшие и средневеков. обычаи часто проецировались ими на период Второго храма, что приводило к искаженному пониманию не только истоков И. б., но и его места сре-

ди др. литургических традиций того периода (что в свою очередь отражалось и на понимании истоков раннехрист. богослужения).

Новый этап изучения начался с публикации документов из *Каирской генизы*. Издание этих памятников, медленно продвигавшееся в течение XX в. (Ш. Шехтер, Л. Гинзберг, Дж. Манн, И. Дейвидсон, И. Эльбоген, Л. Финкельштайн), показало, что процесс формирования раввинистических обрядов и молитвословий был постепенным. Хотя мн. элементы богослужения появились в период Второго храма, фиксация и окончательное оформление И. б. произошли только в талмудическую и даже постталмудическую эпоху (период гаонов). После детального изучения сохранившегося корпуса молитвословий периода Второго храма и сравнения его с корпусом средневек. иудейских молитв стало очевидным, что проследить эволюцию одних текстов в другие, установить оригиналы тех или иных молитв, объяснить переход от одних форм богослужения к другим с помощью традиц. методов историколит. критики практически невозможно. Поэтому мн. ученые от поисков прототекстов перешли к выявлению структурных оснований и моделей, по к-рым строились молитвы и литургические чинопоследования (Й. Хайнеманн, Э. Д. Голдшмидт, Э. Флейшер, Ч. Джираудо, Р. Кимельман, К. Леонхард и др.). Этот подход позволил выявить внутреннюю логику в построении древних молитв, идентифицировать архаичные структуры внутри средневек. чинопоследований и т. д. Слабой стороной этого метода было то, что исследователи оперировали абстрактными категориями (тип молитвы, структурный элемент и т. п.), тогда как фактический материал показывает, что «чистых» типов или жанров молитв и гимнов в древности не существовало, а структурные элементы могли сочетаться в самых разных комбинациях. Кроме того, этот метод плохо учитывает многообразие течений внутри иудаизма периода Второго храма.

До нач. 90-х гг. XX в. исследователи И. б. почти не привлекали кумран. свитки (исключение составляют работы Ш. Тальмона и Д. Флуссера). Огромное значение этих находок заключается в том, что впервые ученые получили подлинные литур-

гические и гимнографические тексты, датируемые II в. до Р. Х. — I в. по Р. Х., прежде были известны лишь «литературные» варианты молитв и гимнов в составе девтероканонических и апокрифических книг (в отношении к-рых всегда существовало сомнение в том, что они использовались на практике в реальном богослужении). Хотя кумран. свитки имеют «сектантское» происхождение, они отражают общие для иудаизма Второго храма тенденции развития богослужения: значительная часть литургических текстов не содержит следов свойственного кумранитам богословия и, вероятно, является наследием периода, предшествующего разрыву кумранитов с иерусалимским священством (Falk. 1998). Анализ этих рукописей показал, что практика регулярного чтения установленных молитв (как точного, так и годового цикла) существовала в иудейской традиции уже во II в. до Р. Х., хотя тексты молитв еще были подвижны и, видимо, различались в разных общинах. Эти молитвы содержали формулы, заимствованные из библейских книг, но были в значительной мере ориентированы на актуальные темы (в т. ч. религиозно-политические) и реальные нужды молящихся. Полученные данные позволили совр. исследователям сделать вывод о том, что И. б. развивалось не линейно, а по разным траекториям, раввинистическая же традиция формировалась на основе соединения неск. предшествующих традиций — храмового богослужения, синагогальной традиции, богослужения «пиетистских» общин, домашних обрядов и молитвословий периода Второго храма (С. Рейф, Л. Шиффман, Л. А. Хоффман, И. Д. Та-Шма, К. Ньюсом, Б. Ницан, Э. Хазон, Дж. Давила, Д. К. Фальк и др.).

Этапы развития и литургические источники. Период Второго храма и записи Мишны. Одним из источников формирования богослужения раввинистической традиции явилось богослужение Иерусалимского храма. Хотя в период Второго храма оно оставалось преимущественно ритуальным — центральным элементом были жертвоприношения животных (см. ст. *Ветхозаветное богослужение*), большое значение стали приобретать и молитвы. В книгах ВЗ встречается множество молитв: продолжительных молений (напр., 3 Цар 8. 15–21, 23–61), благословений на

принесение первых плодов (Втор 26. 5–10) и на отделение десятины (Втор 26. 13–15), кратких благословений (Числ 12. 13; Исх 18. 10; 1 Цар 1. 11), как индивидуального, так и общинного характера, к-рые могли использоваться на практике или служить образцами для составления новых молитв в период Второго храма. Известны и священнические (левитские) молитвословия (напр., серии прошений при жертвоприношении (2 Макк 1. 23–30), славословия левитов на «возвышенном месте» (Неем 9. 4–38)). Эти данные не противоречат сообщению автора «Послания Аристея» о том, что жертвоприношения в храме проходили в полной тишине (Ер. Arist. ad Philoc. 95); молитвы были не обязательны для того, чтобы жертвоприношение состоялось (поскольку оно имело ценность само по себе), но могли присоединяться к нему (ср.: Сир 50. 16–21).

Ежедневные храмовые службы описываются в трактате Мишны «Тамид». Наряду с описанием подготовки и проведения жертвоприношения в нем приводятся молитвенное чинопоследование, регулярно совершавшееся священниками (Мишна. Тамид. 5. 1), и чин левитского псалмопения (Там же. 7. 4). Известно, что в период Второго храма священники и левиты были разделены на череды (называются *mahlakôt* или *mišmārôt*) (1 Пар 24–26; 2 Пар 8. 14; Неем 12. 45–46; ср.: Неем 10. 1–8; 12. 12–21), которые сменяли друг друга еженедельно (Мишна. Сукка. 5. 6–7; Мишна. Таанит. 4. 2; *Ios. Flav. Vita. 1; Idem. Antiq. VII 14. 7* (366); в др. сочинении Иосиф Флавий упоминает только 4 череды — *Idem. Contr. Ar. 2. 108*; возможно, расхождение связано с тем, что количество *mišmārôt* в разные периоды различалось и было зафиксировано постепенно, ср.: Тосефта. Таанит. 4. 2; Иерусалимский Талмуд. Таанит. 4. 2 (67d); Вавилонский Талмуд. Таанит. 27a), начиная с вечера субботы (Тосефта. Сукка. 4. 24–25). В праздники, связанные с паломничеством в Иерусалим, все 24 череды служили одновременно (Мишна. Сукка. 5. 7–8). У каждой череды были свое кольцо для закрепления жертвенного животного и своя ниша для облачений. Каждая череда делилась на множество «домов» или «семейств». Большое значение придавали мишмарот кумраниты,

ожидавшие очищения храма и восстановления чистого священства. В кумранских свитках сохранились несколько календарных фрагментов, в которых приводятся списки *mišmārôt* или события датируются с указанием на череду. Хотя мишмарот, вероятно, исчезли после разрушения храма, традиция вспоминать о них во время богослужения сохранялась как у раввинов (в пиютах, в виде табличек на стенах синагог), так и у караимов (посвящение каждой субботы той или иной чередой).

Согласно Мишне, чередой священников и левитов соответствовали череды благочестивых «израильтян» (*ma'āmāḏôt* – стояния), представлявшие весь Израиль (Мишна. Таанит. 2. 6–7; 4. 2). Согласно Мишне (Таанит. 4. 2–3 (ср.: Тосефта. Таанит. 4. 2–3)), когда приходило время их череды служить, многие, не имея возможности идти в храм со священниками, собирались вместе в городах, постились 4 дня, с понедельника по четверг, читали Свящ. Писание (кн. Бытие) и молились о принятии жертвы. Если даже эти сведения не являются исторически достоверными (в сочинениях Иосифа Флавия и в др. источниках периода Второго храма не упоминаются *ma'āmāḏôt*), они указывают на возможную связь между храмовым богослужением и синагогальными молитвами.

Основные молитвословия и обряды синагогального богослужения изначально формировались вокруг ритуального чтения Писания. Хотя распространено мнение, что синагоги заменяли иудеям диаспоры храм, в который они могли попасть только во время редких паломничеств на праздники, ни литературные свидетельства, ни внутреннее устройство ранних синагог эту гипотезу не подтверждают. Долгое время идет дискуссия о том, были ли синагоги местом молитвы до разрушения храма или нет. В надписях начиная с III в. до Р. Х. часто упоминаются иудейские «молельни» (греч. *προσευχή*). Однако ни прор. Даниил, ни благочестивый иудей Товия в Книге Товита ни разу не сообщили о посещении синагоги, хотя не имели возможности молиться в Иерусалимском храме, а молились дома. В Маккавейских книгах при описании гонений на иудеев не сообщается об осквернении синагог. В Книге прор. Исаии «домом молитвы» называется сам храм (Ис 56. 7; ср.: Мф 21. 13; Мк 11.



Белая синагога
в Капернауме. IV–V вв.

17). Тем не менее Агатархид Книдский (II в. до Р. Х.) утверждает, что иудеи в Иерусалиме по субботам воздевают руки и молятся в своих «святотелищах» до самого вечера (*Ios. Flav. Contr. Ap. 1. 22* (209)). Вероятно, первые синагоги различались по статусу и функциям в странах диаспоры и в Палестине (см.: *Levine. 2000*). В любом случае литургические тексты, к-рые использовались в синагогах в домишнаитский период, не сохранились. Попытки реконструировать синагогальные молитвы на основе материала христ. источников (*Horst, Newman. 2008*) крайне сомнительны, поскольку: 1) контакты христ. общин с сина-

гогами прекратились на раннем этапе, христиане изначально стали собираться отдельно от остальных иудеев; учитывая в целом негативное отношение новозаветных авторов к синагогам (в отличие от отношения к Иерусалимскому храму), первые христиане вряд ли нуждались в заимствовании или сохранении текстов из синагог; 2) христ. источники, на к-рых основаны реконструкции, в частности «Апостольские постановления», являются поздними ком-

пиляциями более ранних христианских сочинений; 3) синагогальный контекст содержащихся в них молитв после очищения от христианских наслоений не очевиден; даже если допустить, что они имеют иудейское происхождение, они могли читаться не в синагогах, а на собраниях религ. общин, подобных ессеям или фарисейским. Приватные и домашние молитвы и обряды периода Второго храма имели первостепенное значение для формирования раввинистической традиции, поскольку после разрушения храма и рассеяния именно с их помощью была сохранена иудейская идентичность. Традиция домашней молитвы существовала непрерывно, но при этом не была жестко фиксированной (Дан 6. 11; Иф 8. 4–6; 9. 1–10. 2; 12. 6–8; Тов 3. 1–16; 1 Езд 9. 6–15). Особенностью античной культуры было то, что границы между публичным (общественным) и приватным (частным) богослужением были очень зыбкими: частные дома служили местами собрания общин, а индивидуальные молитвы произносились



Интерьер синагоги
в Дуре-Европос. Ок. 250 г.
(Национальный музей,
Дамаск)

Р. Х. внехрамовое иудейское богослужение (домашнее и общинное) стало перестраиваться под влиянием эллинистических (греко-римских) обычаев. Так, заметно изменился порядок проведения пасхальной трапезы: он стал резко контрастировать с тем, к-рый описан в книгах ВЗ. Широко распространение получили «братские», или общинные, трапезы, они могли носить открытый характер (по типу греч. симпосиев, в к-рых мог участвовать любой приглашен-

в публичном пространстве (см.: *Bowes K. D. Private Worship, Public Values, and Religious Change in Late Antiquity. Camb.; N. Y., 2008*). Начиная с III в. до Р. Х. внехрамовое иудейское богослужение (домашнее и общинное) стало перестраиваться под влиянием эллинистических (греко-римских) обычаев. Так, заметно изменился порядок проведения пасхальной трапезы: он стал резко контрастировать с тем, к-рый описан в книгах ВЗ. Широко распространение получили «братские», или общинные, трапезы, они могли носить открытый характер (по типу греч. симпосиев, в к-рых мог участвовать любой приглашен-

ный гость) и могли быть закрытыми для посторонних собраниями (как общинные трапезы ессеев).

Труднее всего проследить влияние на И. б. разного рода маргинальных (сектантских) практик, принятых у последователей апокалиптических течений и мистиков. Раввины первых веков очевидным образом противостояли этим тенденциям (отсюда их негативное отношение к книгам Еноха, запрет на публичное об-



Раскопки синагоги
близ Маоз-Хаим
(Сев. Израиль)
с напольной мозаикой. IV в.

Расхождения с палестинской практикой отмечаются уже в Вавилонском Талмуде. В VIII в. они были обобщены в соч.

суждение мистических тем (Маасе Берешит и Маасе Меркава), проклятия в адрес миним (еретиков или отступников) и т. д.). Тем не менее ряд элементов И. б. впервые фиксируется именно в маргинальных кругах (напр., представления об участии молящихся в ангельском славословии).

Наконец, на процесс становления И. б. повлияли собственно раввинские нововведения. Совр. исследователи отказались от мифа о «Ямнийском собрании», к-рое якобы зафиксировало основные элементы И. б. Роль конкретных раввинов, с именами к-рых в талмудической лит-ре связано установление тех или иных молитв, также теперь считается сильно преувеличенной. Тем не менее влияние раввинов на общеиудейскую литургическую практику постоянно возрастало с момента разрушения Иерусалимского храма. В Вавилонии оно быстро стало доминирующим, а в Палестине раввинам, видимо, приходилось мириться с уже сложившимися традициями. Так, до сих пор является дискуссионным вопрос о внутреннем убранстве синагог IV–VI вв., в частности о значении мозаик с изображениями людей, животных, знаков зодиака и т. д., наличие к-рых, как кажется, входит в противоречие с раввинской идеологией. В то же время в Мишне и Талмуде эта тема не обсуждается. Лишь в палестинских таргумах

встречается запрет совершать поклоны и простираться ниц на мозаичных полах с изображениями людей и животных (Таргум Псевдо-Ионатана. Лев 26. 1; ср.: Тосефта. Берахот. 7. 6).

Период поздней античности. В IV–VII вв. формируются палестинская и вавилонская традиции И. б. Различия между ними затрагивали фундаментальные аспекты богослужения: лекционный систему, порядок и содержание основных молитв, гимнографию, календарь и литургический год.

«Различия в обычаях между сынами Вавилона (или Востока) и сынами земли Израйля» (изд.: Ha-Nilukim she-ben anshe Mizrah u-vene Erets Yisra'el / Ed. M. Margoliotz (Margulies). Jerusalem, 1937/1938 (на евр. яз.); краткое изложение см.: *Levine*. 2000. P. 567–569). Так, в вавилонских общинах ежедневная молитва Шма читалась стоя, в палестинских — сидя. При чтении благословения после хафтарот (отрывка из книг Пророков) в вавилонских общинах, наоборот, оставались сидеть, а в палестинских вставали. В Вавилонии старцы в синагогах сидели лицом к общине, а в Палестине — лицом к ковчегу, как и вся община. В вавилонских общинах было принято читать молитву Амида про себя, тогда как в палестинских она читалась вслух. В Вавилонии и Палестине различались благословения после Шма. Амида в Палестине состояла из 18 благословений, а в Вавилонии — из 19, при этом заключительные благословения различались. Благословение субботы в составе Амиды в Вавилонии включало слова «Тот, Кто освящает субботу», а в Палестине — «Тот, Кто освящает Израйль и субботу». Если среди членов общины не было потомков священников, в Вавилонии священническое благословение читалось тем, кто возглавляет молитву, а в Палестине оно опускалось. В Йом Киппур

священники в Вавилонии произносили благословение трижды, а в Палестине — 4 раза. Тора в Вавилонии прочитывалась в течение года, а в Палестине — в течение 3 лет. В палестинской традиции очень рано стали использоваться пиюты и сборники проповедей. В целом палестинское богослужение отличалось большим разнообразием (обилием дополнительных вставок в молитвы, библейских стихов, псалмов и т. д.). Таргумы Палестины и Вавилонии различались.

В 1898 г. Ш. Шехтер опубликовал 1-й аутентичный литургический текст палестинской традиции, обнаруженный им в Каирской генизе. С тех пор было издано множество фрагментов палестинского богослужения (см. обзор: *Yahalom*. 2011). Одной из наиболее важных находок стал Махзор Янная, сохранившийся в рукописи XI в., но составленный, вероятно, в VII в. (изд.: *Mahzor Yanna'i: A Liturgical Work of the VIIth Cent.* / Ed. I. Davidson. N. Y., 1919).

От начала арабских завоеваний до XI в. С распространением ислама значение палестинских иудейских общин постепенно ослабевало, но они продолжали пользоваться авторитетом (во многом благодаря своему географическому положению, которое делало их законными наследниками древней традиции). Отношения с вавилонскими гаонами у них были напряженными, поскольку гаоны претендовали на лидерство в иудейском мире и обладали для этого необходимыми интеллектуальными и финансовыми ресурсами.

Отражением споров между представителями 2 традиций является послание Пиркоя бен Бабоя общинам Сев. Африки и Испании (нач. IX в.), обнаруженное в Каирской генизе (изд. см.: *Ginzberg L. Geonica*. N. Y., 1909. Vol. 2. P. 48–53; *Idem. Ginzei Schechter*. N. Y., 1929. Vol. 2: *Kita-im mi-kitvei ha Geonim min ha-gevizah shebe-mizrayim*. P. 504–573 (на евр. яз.); *Spiegel Sh. Le-farshat ha-polmos shel Pirqoi ben Baboi* // *Harry Austryn Wolfson Jubilee* / Ed. S. Lieberman. Jerusalem, 1965. [Vol. 3]: *Hebrew Sect.* P. 243–274 (на евр. яз.)). Пиркой утверждал, что древняя палестинская традиция прервалась в VII в. и только вавилонские раввины сохранили подлинное предание. Он осуждал введение в синагогальное богослужение гимнографии

(Пиркой употребляет термин «маамад», к-рый в эпоху гаонов обозначал пиюты, см.: *Sefer Halakhot Gedolot* / Ed. E. Hildesheimer. Jerusalem, 1980. Vol. 2. P. 33 (на евр. яз.)). По его мнению, все, что связано с молитвой, установлено мудрецами предельно точно, поэтому можно использовать только те благословения, которые приводятся в Талмуде. Пиюты же появились только в период гонений, когда было запрещено молиться обычным способом. Поэтому нельзя прерывать Амиду вставками пиютов не только простым молящимся, но и хаззану (кантору) (особенно недопустимо вставлять прошения в 1-е и 3-е последних благословения Амиды). Кроме того, гимнографы (пайтаны) нарушают запрет на публичное оглашение мистического учения (Маасе Меркава).

В VII–IX вв. появляется 2 типа иудейских литургических книг: Сиддур, содержащий основные молитвы суточного круга (как индивидуальные, так и общинные), галахические предписания и рубрики, и Махзор (Махазор), являющийся дополнением к Сиддuru и содержащий тексты гимнов (реже молитв и чтений) в порядке литургического года (в позднесредневеков. традиции, возможно, в подражание христ. литургическим книгам появилось множество вариантов Махзоров — полных, которые обычно делятся на 2 тома («зимний» и «летний»), и кратких (с чинопоследованиями только самых главных праздников); поскольку Махзор предназначался прежде всего для хаззанов, в нем обычно не было предписаний о том, как совершать богослужение). Однако до XI в. четкое деление иудейских литургических книг на Сиддуры и Махзоры провести трудно (*Reif. Codicological Aspects*. 1993).

Хотя в Каирской генизе обнаружено множество фрагментов анонимных Сиддуров, составленных ранее IX в., самым ранним и полным считается вавилонский Сиддур (Седер) рав Амрама бар Шешны (ум. в 875), составленный по просьбе некоего Ицхака бен Шимона из Испании. Этот Сиддур, содержащий молитвы на евр. языке с пояснениями и рубриками на арамейском, получил широкое распространение в Европе и лег в основу сефардской литургической традиции. Сравнение европ. рукописей с данными Каирской генизы показало, что текст этого Сидду-

ра многократно интерполировался, его дополняли, исправляли (критическое изд.: *Seder Rav 'Amram Ga'on* / Ed. D. Goldschmidt. Jerusalem, 1971 (на евр. яз.); исследование: *Marx*. 1907; англ. пер.: *Seder R. Amram Gaon*. Lund, 1951. Pt. 1: Hebrew Text with Critical Apparatus / Transl. with not. and introd. by D. Hedegård; 1974. Pt. 2: The Order of Sabbath Prayer / Text ed. with an Annot. English Transl. by Trygve Kronholm). Ранняя редакция Сиддура включала: службы суточного круга (Шахарит, маамадот (пиюты), Минха, Маарив (без Амиды), вечернюю Шма, селихот понедельника и четверга, молитвы субботы), чинопоследования для Новомесечий, постов, Ханукки, Пурима, Песаха, Пасхальную аггаду, чинопоследования в Пост 9 ава, Рош ха-Шана, Йом Киппур, Суккот, чин установления эрува (символа, указывающего на то, что на данной территории разрешены нек-рые действия, запрещенные в субботу в публичном пространстве), чины обрезания, брака, молитвы для путешественников и на разные случаи, чины траура, молитвы селихот перед Рош ха-Шана, гимны йоцерот на Рош ха-Шана и Йом Киппур.

Появление Сиддура рав Амрама было не случайным, но явилось частью начавшегося в Вавилонии процесса унификации и кодификации богослужения (см.: *Hoffman*. 1979). Стремление вавилонского центра к доминированию над иудейскими общинами др. стран выражалось в издании множества респонсов, в т. ч. по вопросам богослужения (см., напр., респонсы предшественника Амрама гаона Натроная бар Хилая (2-я пол. IX в.): *Ginzberg L. Geonica*. N. Y., 1909. Vol. 2. P. 107–121).

Дальнейшее развитие вавилонской традиции было связано с борьбой против караимов, выступавших помимо прочего против небиблейских традиций в богослужении, и с полемикой с палестинскими общинами. В 921 г. произошел конфликт между палестинскими и вавилонскими раввинами по поводу объявления даты Песаха на 922 г. Хотя формально с давних пор правом регулировать календарь обладал глава палестинской академии, вавилонские раввины сумели убедить большинство общин в правильности своей календарной системы.

Большую роль в этом сыграл Саадия Гаон. Добившись победы над ли-

дерами палестинских общин и завоевав авторитет в Вавилонии, он впоследствии попытался примирить обе традиции. С целью систематизировать литургический материал и дать ему объяснение он составил собственный Сиддур с рубриками на араб. языке (изд.: *Siddur R. Saadja Gaon* / Ed. I. Davidson, S. Assaf, B. I. Joel. Jerusalem, 1941 (на евр. яз.)). Поскольку этот Сиддур предназначался скорее для изучения, чем для практического использования, за пределами арабоязычного мира он остался почти неизвестен (*Ginzberg*. 1943). Весьма показательным было отношение Саадии к пиюту. Корпус вавилонской гимнографии был небольшим, поэтому Саадия решил использовать палестинскую гимнографию. При этом он отбирал только те гимны, к-рые были популярны и авторы к-рых были известны. Анонимные же пиюты он отвергал и заменял гимнами собственного сочинения.

Хотя борьба 2 традиций закончилась победой вавилонской, до XII в. почти в каждом крупном городе Египта, Сирии и Палестины обе традиции сосуществовали. В дальнейшем общины палестинской традиции исчезли, вавилонские академии пришли в упадок и перестали оказывать влияние на развитие И. б.

XI–XV вв. Палестинской литургической традиции долгое время придерживались иудейские общины Византийской империи, у к-рых постепенно сформировался собственный обряд (т. н. романиоты). Их отличало частичное использование греч. языка в богослужении (см., напр.: *Hollender, Niehoff-Panagiotis*. 2011). В результате политических изменений в регионе и массовых миграций евр. общин из др. стран «византийский обряд» пришел в упадок. Однако в XVI в. успели выйти 4 издания Махзора Романия. Тексты этого обряда сохранились также в богослужебных книгах иудейских общин о-ва Керкира (Корфу) и Крыма.

В Италии, вероятно, в VIII–IX вв. на основе палестинской традиции сформировался «римский обряд» (нусах италки), в свою очередь оказавший влияние на богослужение общин герм. земель. Ранний вариант этого обряда зафиксирован в Седере Хиббур Берахот (Собрание благословений), составленном, видимо, Менахемом бен Шломо (XII в.) (изд.: *Schechter A. I. Studies in Jewish Liturgy: Based on a Unique Manu-*



Молящиеся в синагоге.
Миниатора из соч. «Арбаа Турим»
Якова бен Ашера. 1435 г.
(Vat. Ross. 555. Fol. 12v)

script Entitled Seder Hibbur Berakot: Diss. Phil., 1930). Он содержит чинопоследования годового цикла (кроме служб на Рош ха-Шана, Йом Киппур и Суккот), правила соблюдения субботы и праздников, описание местных обычаев. Молитвенник «римского обряда» (Махзор бней Рома) стал 1-й иудейской литургической книгой, изданной типографским способом (вышла в типографии Сончино в 1486 под названием «Сидурелло» (маленький Сидур), поскольку имела маленький, карманный формат). В Новое время в результате миграции «римский обряд» использовался также в общинах Фессалоники, К-поля и Иерусалима.

Вавилонская литургическая традиция была перенесена в Испанию, где вытеснила более древнюю традицию, уходящую корнями в вестгот. эпоху и, вероятно, близкую к др. древним традициям — провансальской и итальянской. На ее основе сформировался сефардский обряд (Сефарад — с VIII в. евр. название Пиренейского п-ова). Детальное описание ранней сефардской традиции в 1339/40 г. составил Давид бен Йосеф Абудархам (Абудрахим, Абудирхам) из Севильи (изд.: Авидрагам. Варшава, 1877 (на евр. яз.); Sefer Abudarham ha-Shalem: Perush haberachot vеха-tefillot / Ed. S. A. Wertheimer. Jerusalem, 1962/1963 (на евр. яз.); Sefer Abudarham ha-Shalem: 'im Tashlum Abudarham / Ed. L. Ph. Prins, Y. Y. Vidavski. Jerusalem, 1995–2000. Vol. 1–2 (на евр. яз.)). Локальные различия сохранялись в Испании до изгнания евреев в 1492 г. (в частно-

сти, богослужение общин Галисии и Каталонии отличалось от богослужения общин Кастилии, к-рое позже стало доминирующим).

Сефардская традиция распространилась в Сев. Африке. В XII в. Сиддур составил Шломо бен Натан из Сиджильмасы (совр. Марокко) (*Siddur Rabenu Shelomoh be-Rabi Natan* / Ed. S. Yerushalmi [Haggai]. Jerusalem, 1995 (на евр. яз.)). В Египте, к-рый изначально следовал палестинской традиции, произошло смешение неск. обрядов. Попытку упорядочить богослужение предпринял Маймонид, стремившийся приблизить его к традиции Саадии Гаона как к наиболее чистой и рациональной (хотя в ряде случаев его т. зр. отличалась от мнения Саадии, см.: *Dienstag J. I. The Prayer Book of Maimonides* // *The Leo Jung Jubilee Volume* / Ed. M. Kasher. N. Y., 1962. P. 53–63; см. также: *Elbogen I. Der Ritus im Mische Thora* // *Moses ben Maimon: Sein Leben, seine Werke und sein Einfluss* / Hrsg. W. Bacher et al. Lpz., 1908. Bd. 1. S. 319–331; *Reif S. C. Maimonides on the Prayers* // *Traditions of Maimonidean* / Ed. C. Fraenkel. Leiden, 2009. P. 73–100). Молитвенник Маймонида (с его собственноручными пометками) сохранился в рукописи Bodl. Hunt. 80 (изд.: *Goldschmidt E. D. Seder ha-tefillah shel ha-Rambam* [= *The Oxford Ms of Maimonides' Book of Prayer*] // *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry*. Jerusalem, 1958. Vol. 7. P. 183–213 (на евр. яз.)). Отредактированные Маймонидом книги использовались в общинах Йемена.

Персид. (иранский) обряд следовал в основном Сиддур Саадии Гаона (изд.: *Nusah ha-tefillah shel Yehude Paras* [= *The Persian Jewish Prayer Book: A Facs. Ed. of MS Adler ENA 23 in the Jewish Theol. Seminary*] / Ed. Sh. Tal. Jerusalem, 1980/1981 (на евр. яз.); см. также: *Bacher W. Ein Ritualkompendium in persischer Sprache* // *Zschr. für hebräische Bibliographie*. Fr./M., 1904. Bd. 8. S. 173–185).

Ашкеназская традиция (Ашкеназ — средневек. евр. название герм. земель, распространенное на все европ. общины иудеев) была представлена неск. локальными вариантами. Во Франции до XIV в. и в Англии до 1290 г. существовал архаичный обряд, описание полного Сиддура к-рого сохранилось в составе соч. «Эц Хайим» (Древо жизни) Иакова бен Йехуды Хаззана из Лондона (ок. 1286) (*Kauf-*

mann. 1891; изд.: *Ets hayim: halakhot, pesakim u-minhagim* / Ed. I. Brodie. Jerusalem, 1962. Vol. 1. P. 63–138). Один из вариантов этой традиции практиковался также в 3 общинах Сев. Италии — Асти, Фоссано и Монкальво (известны по акрониму АФам), причем в Асти он просуществовал до 1965 г. Важные сведения о богослужении южнофранц. иудейских общин XII в. содержатся в галахическом своде «Ха-Эшкол» Абрахама бен Ицхака Нарбонского (Рабата II) (ум. в 1179) (изд.: *Sefer ha-Eshkol* / Hrsg. M. Auerbach. Halberstadt, 1867–1869. 3 t. (на евр. яз.)) и в «Сефер ха-Манхиг» Абрахама бен Натана (Ярхи) из Люнеля (совр. деп. Эро, Франция) (изд.: *Sefer ha-Manhig* / Ed. Y. Rafa'el (Raphael). Jerusalem, 1978 (на евр. яз.)).

Одним из важнейших источников сведений по истории ашкеназского обряда Сев. Франции является Махзор Витри (Maḥzor Vitry), составленный учеником Раши Симхой бен Шмуэлем («Machsor Vitry» nach der Handschrift im British Museum, Cod. Add. No. 27200 u. 27201 / Hrsg. S. Hurwitz. B., 1889. Nürnberg, 1923². Jerusalem, 1963¹ (на евр. яз.); пиюты изданы отдельно: *Kuntras ha-Pijutim nach der «Machsor-Vitry-Handschrift»* / Hrsg. H. Brody. B., 1894 (на евр. яз.); поскольку эти издания были выполнены на основе поздних интерполированных рукописей, было подготовлено новое издание по лучшим рукописям: *Maḥzor Vitry* / Ed. A. [E. D.] Goldschmidt. Jerusalem, 2004–2009. 3 vol.). В ранних рукописях этого Махзора галахические постановления предшествуют литургическим текстам. В нем приводятся рассуждения о ежедневной и ночной молитве, о порядке молитв в субботу, на Новомесячье, Ханукку, Пурим, Пасхальная аггада, арам. перевод чтения в 7-й день Песаха (Исх 13. 17–15. 26), законы Шавуот в переводе на арам. язык, трактаты «Авот» (с комментарием), «Хилхот Дерех Эрец», «Пирке бен Аззай», толкование на Кадиш и Декалог, чин молитв в Пост 9 ава, законы о постах и трауре, чинопоследования на Рош ха-Шана, Йом Киппур, Суккот, гимны хошанот с комментариями, служба на праздник Симхат Тора, чины брака и обрезания, законы о шехите и трэфном, а также множество пиютов и аггадот.

Известен также т. н. Сиддур Раши, к-рый исследователи XIX — 1-й пол.

XX в. считали более древним, чем Махзор Витри (изд.: Siddur Rashi / Hrsg. S. Buber, J. Freimann. B., 1910–1911. 2 Bde). Однако сейчас полагают, что он более поздний и зависит от Махзора Витри. Литургические сведения содержатся также в «Сефер Махким» Натана бен Йехуды бен Азриеля (кон. XII в.) (Sefer Maḥkim le-R. Natan bar Yehudah / Hrsg. J. Freimann. Cracow, 1909 (на евр. яз.)), в Сиддуре Труа (XIII в.), составленном Йехудой бен Элиезером, учеником Менахема бен Йосефа из Труа (изд.: Seder Troyes: Ritus Troyes von Menachem ben Josef ben Jehuda Chazan aus Troyes / Hrsg. M. Weisz. Fr./M., 1905 (на евр. яз.)), в сборнике респонсов «Сефер ха-Пардес», приписываемом Раши (Sepher ha-Pardes: A liturgical and ritual Work, attributed to Rashi / Ed. H. L. Ehrenreich. Bdpst., 1924 (на евр. яз.)), в трактате «Сефер ха-Ора» (Sefer ha-Orah: Ritualwerk Rabbi Salomo ben Isaac (Raschi) zugeschrieben / Hrsg. S. Buber. Lemberg, 1905. 2 Bde (на евр. яз.)).

На герм. землях развивался ашкеназский обряд с рядом палестинских элементов в богослужении и палестинской гимнографией, заимствованной из Италии. Эти общины сильно пострадали в период крестовых походов, но свою традицию сохранили. Богослужение Рейнских общин отражает 2-томный Вормсский Махзор (Jerusalem. Jewish National and Univ. Libr. Hebr. 4781/I–II, XIII в. (1-й том датирован 1272 г.)). По крайней мере с 1578 г. он хранился в Великой синагоге в Вормсе, но написан был, вероятно, в Вюрцбурге (Fleischer. 1985).

Литургические традиции движения «Хасидей ашкеназ» зафиксированы в 3 источниках: толковании на Сиддур Элеазара бен Йехуды из Вормса (Rabbi Eleazar of Worms, Rokeach. Pirushey Siddur Ha-Tefilah La-Rokeach: A Commentary on the Jewish Prayerbook / Ed. M. Herschler, Y. A. Herschler. Jerusalem, 1992. 2 vol. (на евр. яз.)), Сиддуре Шломо бен Шимшона из Вормса и Сиддуре Хасидей Ашкеназ (изд.: Siddur of R. Solomon ben Samson of Garmaise including the Siddur of the Haside Ashkenas / Ed. M. Herschler. Jerusalem, 1971 (на евр. яз.)). Наряду с этим движением в Европе существовало множество локальных обрядов (минхагим), особенно в пограничных зонах. Так, в общинах 4 го-

родов в Провансе — Авиньон, Карпантра, Л'Иль-сюр-ла-Сорг и Кавайон — до XIX в. практиковали смешанный, сефардско-ашкеназский обряд (изданы Махзор Авиньона (Amst., 1763–1767. 4 vol.) и Махзор Карпантра (Amst., 1739–1762. 4 vol.), а также сокращенный вариант этого обряда (Milhaud M. Rituel des Prières en Hébreu à l'Usage des Israélites de l'Ancien Comtat. Aix, 1855. 2 vol.)).

XVI–XIX вв. Совр. ашкеназский обряд появился в процессе кодификации и унификации существовавших на герм. землях литургических традиций. Ключевую роль в этом процессе сыграли труды Якова бен Моше ха-Леви Меллина (Махарила) из Майнца (созданный им и его учениками Сиддур был издан в Праге в 1512 и 1522 и в Венеции в 1512 и 1568 для польск. общин в Италии) и Абрахама Клаузенера из Вены, описавшего обычаи Австрии, Венгрии и Моравии.

В XVI в. ашкеназский обряд разделился на 2 ветви: западную (Минхаг Райнус, или Ашкеназ), к которой относились общины рейнских городов, и восточную (Минхаг Ойстрайх, или Полин), к-рая была представлена богослужением общин Вост. Германии, Польши, Литвы, Богемии, Моравии, Австрии, Венгрии и Балканских стран. Главной причиной разделения стало отношение к каббалистической традиции: вост. ашкеназы приняли лурианские нововведения, западные эти нововведения в основном отвергли. Тем не менее влияние каббалы было огромным, так что в большинстве общин Зап. Европы стали совершать службу «Каббалат Шаббат» (Принятие субботы) и исполнять гимн «Леха Доди» (Иди, мой возлюбленный).

Ицхак Лурия (Ари — «наш господин рабби Ицхак») (1534–1572) учил особой мистической практике сосредоточения и направления мысли (кавванот) во время молитвы. Он также утверждал, что у каждого колена Израилева — свой порядок молитвы, с помощью к-рого для этого колена открываются одни из 12 небесных врат. Впосл. его ученики интерпретировали это утверждение в том смысле, что именно сефардский обряд обладает особой духовной силой, поскольку позволяет достичь 13-х небесных врат, которые предназначены для тех, кто не знают, к какому колену принадлежат. Хотя Лурия не составил особого

молитвослова, ученики разработали на основе сефардского обряда новые варианты Сиддура (Нуссах Ари), содержание к-рых отражало основные аспекты учения Лурии. Наиболее подробно практика кавванот была описана в Сиддуре, составленном йеменским каббалистом Шаломом Шараби (1720–1777) для иешивы Бейт-Эль в Иерусалиме (изд.: Siddur ha-Rashash / Ed. [Rabbi Eliyahu Yaakov Lagimi]. Jerusalem, [1911–1912], 1916 (на евр. яз.)). С XVI в. стали появляться каббалистические толкования И. б. (напр., популярное толкование «Сефер толаат Яаков» Меира ибн Габбая).

Из-за массовых миграций литургические традиции сефардских и ашкеназских общин стали активно влиять друг на друга. Большое влияние на сефардскую каббалистическую традицию оказал труд Йосефа Каро «Шулхан Арух», в основе к-рого лежала кастильская сефардская традиция. В соответствии с галахическими предписаниями «Шулхан Арух» Овадия Йосеф издал новый сефардский Сиддур — «Бейт Йосеф Сиддур» и включил в него нек-рые ашкеназские обычаи. На основе этого Сиддура впосл. были созданы совр. сефардские молитвенники, используемые в Израиле (отличительной чертой этой традиции является произнесение благословения над субботними свечами до их зажжения).

Некоторые сефардские общины, осевшие после изгнания из Испании и Португалии в др. странах Европы, не приняли каббалистических нововведений, подозревая последователей Лурии в близости к саббатянству. Эта традиция сохранялась, в частности, в Амстердаме. В пределах Османской империи беженцы из Испании воспринимались как иудейская элита. Поэтому мн. общины переходили на сефардский обряд. В XVI–XVII вв. в Фессалонике было более 20 синагог сефардов, следовавших традициям тех мест, из к-рых они прибыли. Напр., в Фессалонике были напечатаны литургические книги для последователей каталон. (в 1627) и арагонского (в 1629) обрядов.

В Йемене вопрос об отношении к каббале также привел к расколу. Традиц. обряд сохранился под названием «Балади» (от араб. «народный»). Сиддур этого обряда «Тиклаль ха-Мефоар» был отредактирован Яхьей бен Йосефом Салихом

(Махарис) (1715–1805) (изд.: Jerusalem, 1894; новое изд.: Bene-Berak, 2001; подробнее см.: *Bacher W. Der Südarabische Siddur und Jahjâ Sâlih's Commentar zu Demselben // JQR. 1902. Vol. 14. N 3. P. 581–621; Poznanski S. Das Gebetbuch nach Jemenischem Ritus // JQR. 1904. Vol. 17. N 1. P. 189–192*). Принявшие каббалистические реформы йемениты сформировали направление «Шами» (сирийское).

Персид. обряд в Новое время полностью исчез (за исключением неск. кит. общин и общины г. Халеб (Алеппо), молитвенник к-рой под названием «Махзор Арам-Цова» был напечатан в Венеции в 1523–1527 гг.).

В XVIII в. среди сефардов появился еще один особый обряд (минхаг Хиды), следовавший указаниям авторитетного каббалиста Хаима Йосефа Давида Азулая бен Ицхака Зерахин (1724–1806), работавшего во многих городах на Ближ. Востоке, а в конце жизни осевшего в Livorno (Италия).

В восточноевроп. хасидизме, несмотря на огромное влияние каббалы, оригинальный лурианский Сиддур не был принят. В среде хасидов на основе ашкеназского обряда были созданы смешанные псевдосефардские формы богослужения. Каждая хасидская династия имела свой вариант Сиддура. Одним из наиболее влиятельных был изданный в Шкловле в 1803 г. молитвенник Шнеура Залмана из Ляд (*Dem Rebbin's Siddur*). Его использовали любавичские хасиды (их обряд условно также называется «Нуссах Ари», хотя по сути является компиляцией разных традиций).

XIX–XXI вв. Издания и переводы. Научное изучение и редактирование молитвенников предприняли В. Гейденгейм (1757–1832) (9 томов его «Сефер Кервот» с комментариями и переводом на нем. язык вышли в 1800–1812) и З. Бер (1825–1897) (*Seder Avodat Yisrael / Hrsg. S. Baer. Rödelheim, 1868* (на евр. яз.)), к-рые не только систематизировали литургический материал, но и исправили тексты молитв и гимнов с т. зр. грамматики, приблизив их к нормам библейского иврита. Сиддур Гейденгейма был использован реформистскими общинами. Консервативные и реконструкционистские общины создавали свои молитвенники преимущественно на основе герм. изданий XIX в. Похожее фун-

даментальное издание вышло в Италии под редакцией Самуэля Давида Луццатто (*Maḥzor kol ha-Shanah... Mavo le-Maḥzor ke-Minhag benei Roma. Livorno, 1855/1856*). Многие рукописи, литургические комментарии и др. источники были собраны и изданы группой ученых под заглавием «Оцар ха-тефиллот» (*Sidur Otsar ha-tefilot. Vilna, 1914*). Этот труд в посл. издавался в 2 вариантах — польско-ашкеназском и хасидском (сефардском). Ряд разделов выходили в виде отдельных томов (Пасхальная агада, Селихот, Кинот и др.).

Благодаря развитию книгопечатания произошла определенная стандартизация текстов Сиддура и Махзора. Тем не менее неисправленные и следующие мишнаитскому ивриту литургические книги до сих пор используются в общинах сефардского обряда и в нек-рых хасидских общинах. Самые популярные сефардские молитвенники были изданы в сер. XIX в. в Livorno («Тефиллат ха-Ходеш», «Бейт Овед», «Зехор ле-Аврахам» и др.). В Вене в кон. XIX — нач. XX в. были изданы книги для сефардов с рубриками на ладино. Сефардскую традицию в кон. XIX в. реформировал багдадский раввин Йосеф Хаим, автор каббалистического соч. «Бен Иш Хай». Издания, основанные на его галахических предписаниях, отличаются от изданий, выходивших в Livorno (сейчас они известны как «Минхаг Едот ха-Мизрах» или «Багдади»).

На протяжении XX в. хасиды издали огромное количество вариантов Сиддура, которые претендовали на то, что воспроизводят богослужение известных раввинов прошлого (напр., Виленского Гаона (ха-Гра) (1720–1797)), но в действительности являлись нововедениями. После второй мировой войны и образования гос-ва Израиль более широкое распространение получили хасидские молитвенники «Нуссах Сфарад» (традиц. сефардские молитвенники для отличия от хасидских теперь принято называть «Сфарди»).

Ашкеназские общины зап. ветви, переселившиеся в США и Израиль, постепенно стали включать в свои молитвенники сефардские и каббалистические элементы. По-прежнему не принимают лурианскую каббалу мн. общины Франции и Йемена. Собственные локальные традиции сохраняются у иудеев Алжира,

Ливии, Марокко, Египта и Ирака. В израильской армии, чтобы избежать разделения солдат на разные обряды, был принят общий молитвенник «Нуссах Ахид», составленный на основе псевдосефардских хасидских Сиддуров (в версии, близкой к той, что использует движение Хабад).

В США сосуществуют все возможные обряды, но самыми популярными остаются амер. и израильский варианты восточноевроп. ашкеназского обряда. Начиная с XIX в. предпринимались попытки создания единого молитвенника для всех эмигрантов. В рамках реформистского движения с этой целью были составлены Сиддур «*Minhag America*» (*Cincinnati, 1857*), затем выдержавший неск. переизданий «*Union Prayer Book*» Центральной конференции амер. раввинов (*Chicago, 1892*; затем в 2 томах: *Cincinnati, 1894–1895; 1918–1922; 1940–1945*), Сиддур «*Gates of Prayer*» (Врата молитвы) (N. Y., 1975), призванный ответить на вызовы современности (к нему примыкает Махзор «*Gates of Repentance*» (Врата раскаяния) (N. Y., 1978)), и, наконец, «*Mishkan T'filah*» (Ковчег молитвы) (N. Y., 2007). В Великобритании и Германии реформисты используют аналогичное издание — «*Seder ha-Tefilot*» (*Gütersloh, 1997. 2 Bde*). Последователи консервативного движения обычно молятся по Сиддуру «Сим Шалом» (*Siddur Sim Shalom / Ed. J. Harlow. N. Y., 1985; Idem / Ed. L. S. Cahan. N. Y., 1998; Or hadash: A Comment. on Siddur Sim Shalom / Ed. J. Harlow. N. Y., 2003*). Среди англоговорящих ортодоксов ашкеназского обряда в Великобритании самым популярным молитвенником в XX в. был Сиддур «*The Authorized Daily Prayer Book*» (1-е изд.: L., 1890; последние издания: Camb., 1992; L., 2006), известный как «*Singer's Prayer-Book*» (Молитвенник С. Сингера). В Германии и Швейцарии аналогичный статус имеет Сиддур «Сфат Эмет», впервые изданный еще в 1799 г. под редакцией Гейденгейма (последнее изд.: *Sidur Sefat Emet. Basel, 1999*).

Стандартными в XX в. стали Сиддуры изд-ва «ArtScroll» (напр.: *Siddur Kol Ya'akov: The Complete ArtScroll Siddur. Brooklyn, 1984*), ориентированные на тех евреев, к-рые выросли вне религ. традиции. В последние десятилетия конкуренцию им составляют издания иерусалимского

изд-ва «Koren Publishers» (напр.: The Koren Siddur. Jerusalem, 1981; The Koren Sacks Siddur. Jerusalem, 2009 (издан с параллельным англ. переводом под ред. главного раввина Бриганского Содружества Дж. Сакса)).

Переводы Сиддура и Махзора на европ. языки стали выходить с XVI в. (см.: Baumgarten J. Prières, rituels et pratiques dans la société juive ashkénaze // RHR. 2001. T. 218. N 3. P. 369–403). Были изданы переводы на идиш (Mantua, 1562), итал. (Bologna, 1538), испан. (Ferrara, 1552), португ. (Amst., 1617), англ. (N. Y., 1768), франц. (Nice, 1772–1773) и нидерланд. (Amst., 1791–1793) языки. На рус. язык Сиддур перевели Й. Гурвиц (Вильна, 1870) и А. Воль (Вильна, 1880). В XIX в. был также издан рус. перевод Махзора на Йом Киппур (Махзор: Молитвы евреев на день отпущения / Евр. текст с дословным рус. пер., с объясн. и примеч.: А. Л. Блоштейн. Вильна, 1897). В советское время иудейский молитвенник издавался один раз: Молитвенник «Мир» (Сиддур Ашалом): Молитвы на весь год / Ред.: Л. И. Левин. М., 1968. С сер. 80-х гг. XX в. преимущественно за границей регулярно стали выходить репринты и новые переводы Сиддура и Махзоров для русскоязычных евреев. Неск. переизданий выдержали переводы Сиддура «Врата молитвы» в вариантах Ашкеназ и Сфарад (Сиддур «Врата Молитвы» (Шаарей Тфила) на будни, Субботу и праздники: Нусах «Ашкеназ» / Ред.: П. Полонский. Иерусалим; М., 1993; Сиддур «Врата молитвы» (Шаарей Тфила) на будни, Субботу и праздники: Нусах «Сфарад» / Ред.: П. Полонский. Иерусалим; М., 1994) и принятый в Хабаде Сиддур «Хвала Всевышнему» (1-й вариант перевода вышел в 1987, последнее изд.: Молитвенник «Тегилаг Гашем»: Новый пер. на рус. язык / Пер.: М. Шнейдер; общ. ред.: Г. Брановер. М.; Н.-Й.; Иерусалим, 2010). Также издан Сиддур «Слушай, Израиль» (Сиддур «Шма Израэль»: Нусах Ашкеназ / Общ. ред.: Г. Брановер. Иерусалим, 1999). Было выпущено неск. переводов Махзоров на отдельные праздники: Махзор на Новолетие и День Искупления: Иврит – рус. Н.-Й.; Иерусалим, 1999; Махзор «Врата раскаяния» (Шаарей Тшува) на Рош ха-Шана и Йом Кипур / Ред.: П. Полонский. Иерусалим, 1995; Махзор (Сборник молитв) на иврите и по-

русски на Йом-Кипур / Ред.: П. Полонский. Иерусалим, 1999; Махзор на Йом Кипур: Нусах Гаари / Пер.: П. Гиль и др. Иерусалим, 1996; Махзор на Рош га-Шана: Нусах Гаари / Пер.: П. Гиль и др.; ред.: Г. Брановер. Иерусалим, 1996; Махзор ле-шалаш регалим: Полный сборник молитв на 3 праздника: Песах, Шавуот и Суккот (Нусах Сфарад) / Пер.: Р. Пятигорский. Иерусалим, 2002; Молитвы раскаяния (Слихот) / Ред.: Б. Горин. М.; Н.-Й.; Иерусалим, 2007; Кинот: Плачи девятого Ава: Храм, который мы потеряли / Ред.: Б. Горин. М., 2007.

Об истории развития И. б. подробнее см.: Goldschmidt E. D., Langer R. Liturgy // EncJud. 2007. Vol. 13. P. 131–139; Reif. Judaism. 1993; Idem. 2006; Langer. 1998.

Учение о молитве и общие правила ее совершения. Основу И. б. составляют молитвословия. Учение раввинов об обязательности регулярного прочтения установленных молитв для каждого члена иудейской общины контрастирует с ветхозаветным учением о том, что для этих целей есть священники и левиты (напр., в Мишне Берахот. 3. 3 говорится о том, что Амиду должны читать не только взрослые мужчины, но и женщины, рабы и малолетние дети, к-рые не обязаны исполнять мн. др. заповеди).

Согласно раввинистическим предписаниям, молитвы должны читаться искренне, а не как установленное правило (Мишна. Берахот. 4. 4). Для молитвы нужен определенный настрой, ее нельзя прерывать (Мишна. Берахот. 5. 1). До и после молитвы рекомендуется хранить молчание (Вавилонский Талмуд. Берахот. 31а). Перед молитвой полагается совершать омовение рук (Вавилонский Талмуд. Берахот. 15а). Во время молитвы нужно обращаться лицом или направлять свое сердце к Святому Святым Иерусалимского храма (Вавилонский Талмуд. Берахот. 30а). В талмудическую эпоху были споры о том, когда следует преклонять колени и совершать простираания ниц для молитвы (Вавилонский Талмуд. Берахот. 34б). В совр. иудейской традиции принято раскачиваться во время молитвы, изображая трепет перед Богом.

Общественное богослужение совершается только при наличии кворума из 10 взрослых мужчин (Мишна. Мегилла. 4. 3; Вавилонский Талмуд. Мегилла. 3б; 5а; 21б; Соферим.



Интерьер синагоги.
Миниатюра из рукописи
Golden Haggadah. 1-я четв. XIV в.
(Brit. Lib. Or. 2884. Fol. 17r)

10. 6). Основные функции по организации и проведению богослужения возлагаются на хаззана (в ранних источниках именуется *šālīḥ šibbūr* (посланник общины), в Новое время — «кантор»). Изначально им мог быть любой член общины (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 5. 3 (9с)), но потом стали стремиться избирать на эту должность человека с сильным и красивым голосом. Хаззан приносит Свиток Торы (Мишна. Сота. 7. 7–8), созывает на службу в синагогу (Тосефта. Сукка. 4. 11–12), читает вслух основные молитвы (Вавилонский Талмуд. Таанит. 16б; Иерусалимский Талмуд. Берахот. 9. 1 (12d)). В древности нельзя было читать текст молитв по записи, поэтому хаззан должен был знать их наизусть (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 5 (9с)). В иудейских общинах есть священники (кохены), которые считаются потомками священников, служивших в Иерусалимском храме. В ортодоксальных общинах на них распространяются все правила (запреты и привилегии), изложенные в ВЗ и Талмуде (в той мере, в какой они осуществимы в совр. условиях). В синагогальном богослужении кохены имеют право читать Тору первыми. Они также произносят священническое благословение. Считается, что именно они, если присутствуют, должны произносить благословение после трапезы, хотя на практике это не всегда исполняется.

Суточный круг богослужения. Основные молитвы. В книгах ВЗ встречаются свидетельства того, что

благочестивые иудеи молились дома трижды в день (Дан 6. 10; ср.: Пс 54. 18). О левитах же сказано, что они должны были славословить Господа в храме дважды в день — утром и вечером (1 Пар 23. 30). В 2- и 3-кратной молитве по сути заложена одна и та же идея — символическое указание на то, что человек должен помнить о Боге и Его заповедях весь день, с утра до вечера, «ложась и вставая» (Втор 6. 7; ср.: Ep. Arist. ad Philocr. 160; *Ios. Flav. Antiq.* IV 8. 13 (212)).

Для периода Второго храма лучше всего известна практика молитвы в маргинальных иудейских течениях. Терапевты, согласно Филону, молились дважды в день — на восходе и на заходе солнца (*Philo. De vita contemp.* 27, 89).

Ежедневные молитвы общины кумранитов сохранились в свитке 4Q503. В нем на каждый день месяца (судя по тексту, речь идет о нисане или тишри) приводится по 2 кратких благословения. Поскольку рукопись датируется хасмонейским периодом, она может отражать общеиудейскую практику ежедневных молитв. Еще одна литургическая книга из Кумрана имеет надписание «Слова светильные» (4Q504–506), т. е. «Дневные молитвы». В ней содержатся молитвы (одно благословение) на каждый день недели и песнь на субботу. Рукописные фрагменты датируются сер. II в. до Р. X. и также, вероятно, имеют докумран. происхождение (исследователи связывают их появление с храмовыми левитскими молитвословиями или с маамадот). Каждое прошение начинается со слов «Вспомни, Господи» (в 1-й день недели вспоминаются сотворение Адама, грехопадение и потоп; в середине недели — синайское откровение; в 5-й день — пребывание народа в пустыне и строительство 1-го Иерусалимского храма; в 6-й день — вавилонский плен и возвращение из плена, совершение грехов после возвращения и покаяние). Ответом общины на прошение является возглас «Аминь, аминь». По структуре субботняя молитва отличается от будничной акцентом на восхвалении и прославлении Бога как Творца. Пять кумран. свитков (4Q286–290) содержат благословения (отсюда их название «Берахот»). Они датируются 1-й пол. I в. до Р. X. Наряду с благословениями и проклятиями в этих свитках содер-

жатся галахические предписания. Литургическим контекстом, в котором использовались эти благословения, была, вероятно, церемония обновления завета (1QS I 16 — II 25), включавшая коллективное исповедание грехов, благословения Бога, проклятия Велиала, обряд исключения из общины грешников и заключительный обряд. В благословениях содержатся образы ангельской литургии. На каждое благословение община отвечает: «Аминь, аминь». Сохранились также отдельные благословения, не сопровождающиеся проклятиями и основанные на Числ 6. 24–26, — «Правило благословения» (1Q28h) и священническое благословение 4Q285 1 (= 11Q14 1–2). В кумран. праздничных молитвах (1Q34–34bis, 4Q507–509), которые составлены не в кумран. общине, поскольку следуют не солнечному 364-дневному календарю, а лунному (в частности, упом. месяц тишри), засвидетельствован такой структурный элемент, как заключительное благословение. В «Песнях субботнего жертвоприношения» (4Q400–407, 11Q17, Mas1k) выражена идея соучастия молящихся в непрерывном ангельском славословии, а также учение о том, что молитва заменяет земные жертвоприношения и приводит молящегося к общению с ангелами, к-рые непрерывно приносят жертвы в небесном Храме. Представления об ангельской литургии встречаются и в др. памятниках периода Второго храма (*Test. XII Patr. Levi.* 3. 5–6; *Откр* 8. 3–5; в *Юб* 2. 17–24 проводится мысль о том, что общение с ангелами происходит именно в субботу). 13 песней, вероятно, предназначались для первых 13 суббот года и занимали место дополнительного жертвоприношения (Музаф).

От перечисленных кумран. молитв на евр. языке отличаются арам. молитвы: все они псевдоэпиграфичны, обычно включены в нарративный контекст и продолжают традицию ветхозаветных молитв. Вероятно, они не имели прямого практического применения, но могли служить образцом для подражания (*Machiela.* 2012). Подробнее о кумранских молитвах и гимнах см.: *Nitzan.* 1994; *Chazon.* 1994; *Eshel.* 1999; *Sapiental, Liturgical and Poetical Texts.* 2000; *Davila.* 2000; *Sarason.* 2001; *Olson.* 2006; современное состояние проблемы: *Chazon.* 2011.

Основным понятием раввинистической молитвенной практики является «благословение», оно — синоним молитвы, славословия и благодарения. Иудейские благословения носят формульный характер и обычно состоят из обращения к Богу с перечислением Его титулов и атрибутов, воспоминания Его спасительных деяний, покаяния и просьбы о прощении. Известно талмудическое правило, что сначала следует вознести хвалы Богу, а затем просить (молиться) (Вавилонский Талмуд. Берахот. 32а).

В лит-ре периода Второго храма встречается множество развернутых молитв, содержащих хваления и прошения (*Неем* 9. 5–37; *Иф* 9. 2–14; *3 Макк* 2. 2–15; *1 Енох* 36. 4). Раннераввинистических молитв известно крайне мало. При этом большинство из них либо очень краткие, либо известны лишь по инципитам. Мн. исследователи предполагают, что это вызвано запретом записывать благословения: «Тот, кто записывает благословения, подобен тому, кто сжигает Тору» (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 115b). Однако, по мнению Флейшера, этот запрет относился только к составлению амулетов (ср.: *Тосефта. Шаббат.* 13. 4). Др. исследователи отмечали, что обычай читать молитвы в синагоге по памяти, а не по записанному тексту существовал до эпохи гаонов (*Ginzberg L. Geonica.* N. Y., 1909. Vol. 1. P. 119–120).

Стандартные раввинистические благословения начинаются или заканчиваются формулой «Благословен Ты, Господи, Который...». В этой фразе сочетаются вокатив 2-го лица с относительным предложением, в котором субъект представлен в 3-м лице; аналоги этой синтаксической конструкции есть в библейских текстах (*Пс* 118. 12; *1 Пар* 29. 10). Согласно Хайнеманну, в период Второго храма традиц. библейская формула благословений, в которых о Боге говорится в 3-м лице, была видоизменена, чтобы подчеркнуть более личностные отношения между молящимся и Богом (*Heinemann.* 1977). Для раввинистических молитв также характерны формулы «наш Бог, Царь вселенной» и «Святой, благословен Он». Хотя именно раввины сделали формулы неотъемлемой частью молитвы, подобная тенденция просматривается уже в кумран. текстах (см.: *Tabory.* 2006).

I. Шма. Древнейшей молитвой (домишнаитского происхождения) в составе И. б. является молитва «Слушай, Израиль», по 1-му евр. слову обычно кратко называемая Шма (*šema*). Она состоит из 3 библейских текстов — Втор 6. 4–9; 11. 13–21; Числ 15. 37–41. Раввины предписывали читать эту молитву вслед за Втор 6. 7 дважды в день (Мишна. Берахот. 1. 3). Утренняя Шма читается от восхода солнца до 4-го (или до 3-го) часа дня, а вечерняя — от заката до полуночи или в течение ночи (Мишна. Берахот. 1. 1–2; Вавилонский Талмуд. Берахот. 2а — 3а, 9б). Чтение этой молитвы было связано не с жертвоприношениями (хотя раввины пытались установить связь между ними, см.: Иерусалимский Талмуд. Берахот. 4. 1 (7b); Вавилонский Талмуд. Берахот. 26b), а с идеей регулярного обновления (вспоминания) завета с Богом и с исполнением заповеди об изучении Торы утром и вечером (ср. в кумран. «Уставе общины» — 1QS 10. 10–14а).

В период Второго храма Шма обычно соединялась с Декалогом (в т. ч. в тефиллин; в НЗ Шма рассматривается как 1-я заповедь — Мк 12. 29–30). К ней прибавлялись благословения. Подобная комбинация встречается в развернутом виде в левитском чинопоследовании, к-рое приводится в Мишне (Тамид). Сначала священники читают одно благословение, затем Декалог, потом Шма, состоящую из 3 разделов, и в конце 3 дополнительных благословения («Слово это истинно», словословие о службе, священническое благословение). В субботу к ним прибавляется благословение уходящей череды (Мишна. Тамид. 4. 3–5. 1). Попытки идентифицировать читавшиеся священниками благословения отражены в Вавилонском Талмуде (Берахот. 11b).

Согласно раннераввинистической традиции, утром было положено читать 2 благословения до Шма и 1 после, вечером же — 2 благословения до Шма и 2 после (Мишна. Берахот. 1. 4). Однако о каких именно благословениях идет речь, не сообщается. Тот набор благословений в связи со Шма, к-рый отражен в средневек. литургических книгах, имеет параллели в талмудической лит-ре лишь частично. В Вавилонском Талмуде цитируются 1-е утреннее благословение — «Создающий свет» (Йоцер)

(основано на стихе Ис 45. 7) (Вавилонский Талмуд. Берахот. 11b, 12а) — и 2-е утреннее благословение — «Любовью великой» (Ахава рабба) — перед Шма (Берахот. 11b). Утреннее благословение после Шма — «Истинно и несомненно» (Эмет ве-Йацив) — является более древним, поскольку упоминается в Мишне (Берахот. 2. 2; ср.: Вавилонский Талмуд. Берахот. 12а; видимо, оно же — то единственное, которое имеет инципит в левитском чине из Мишны (Тамид. 5. 1)). Финкельштайн полагал, что благословение «Йоцер» восходит к храмовому культу, в к-ром оно использовалось в более краткой форме (по сравнению с синагогальным) (*Finkelstein*. 1932).

Вечерняя Шма сопровождается следующими благословениями: 1-е перед Шма — «Приводящий вечер» (Маарив Аравим), 2-е перед Шма — «Любовью вечной» (Ахават олам), 1-е после Шма — «Истинно и достойно веры» (Эмет ве-Эмуна), 2-е после Шма — «Дарующий покой» («Хашкивену», *haskibenū*, букв. — «Уложи нас спать»). Из них только заключительное благословение («Хашкивену») упоминается в Вавилонском Талмуде (Берахот. 4а, 9а–b).

Видимо, в талмудический период в Шма появилась интерполяция «Благословенно Имя» (Барух Шем), основанная на стихе Пс 72. 19. Она должна всегда произноситься шепотом (Вавилонский Талмуд. Песахим. 56а), за исключением дня Йом Киппур, когда эту вставку произносят громко (Мидраш Деварим Рабба. 2. 36). Происхождение интерполяции точно неизвестно. Возможно, она представляет собой древний ответ общины на чтение Шма ведущим службу. Поскольку в Шма вместе со вставкой получается 245 слов, в средние века появилась традиция повторять начальные слова молитвы, чтобы довести общее количество произнесенных слов до символического числа 248 (число положительных заповедей Торы).

Практика чтения Шма в др. местах синагогальных служб, вероятно, появилась на протяжении IV–VII вв. и была связана с религиозной полемикой между иудеями и христианами (*Mann*. 1927).

В качестве личной молитвенной практики 1-я часть Шма читается перед отходом ко сну как исполнение Пс 4. 5 или для защиты от демонов (Вавилонский Талмуд. Берахот. 4b — 5а).

II. Амида. Второй по степени важности и ядром основных синагогальных служб является молитва Амида (*‘āmīdā*, букв. — «стояние»), которая из-за своей значимости называется также просто «молитва» (Тефилла). Ранние источники называют ее «Шмоне эсре» («18 благословений») (Мишна. Берахот. 4. 3; Таанит. 2. 2).

Оригинальный состав и текст этой молитвы неизвестны. Первые 3 и последние 3 благословения упоминаются в Мишне наряду с дополнительными благословениями праздника (Рош ха-Шана. 4. 5). В Талмуде Амида представлена только в сокращенном виде. Полный текст известен по крайней мере в 2 редакциях. Вавилонская редакция (с 19 благословениями) впервые зафиксирована в Сиддуре рав Амрама. Палестинская (с 18 благословениями) была обнаружена в Каирской генизе (Cantabr. Taylor-Schechter. K 27. 33b; 1-е изд.: *Schechter, Abrahams*. 1898; ряд новых фрагментов: *Mann*. 1925). По мнению Эльбогена, вавилонские раввины разделили единое благословение («Бог Давидов и строитель Иерусалима») на 2 (14-е — «О восстановлении Иерусалима» и 15-е — «о Мессии, потомке Давида»), чтобы прославить косвенным образом вавилонского эскиларха, к-рый был из «дома Давидова» (*Elbogen*. 1913). Однако для молитв периода Второго храма сочетание 2 тем в одном благословении — редкость. Поэтому палестинский вариант Амиды также мог появиться в процессе редактирования. Напр., Л. Гинзберг полагал, что изначально было 17 благословений, а 18-м стало благословение против еретиков (Биркат ха-Миним) (*Ginzberg L. Perushim vehidushim bi-Yerushalmi*. N. Y., 1941. Vol. 1. P. 334–338 (на евр. яз.)).

Амида не является единым текстом, но представляет собой набор кратких благословений, минимально связанных между собой (средневековые раввины видели в последовательности благословений Амиды определенную логику — выступление на суде перед царем (Мидраш Сифре Деварим. 343) или отношения господина и раба (толкование в «Халахот гедолот» на Вавилонский Талмуд. Берахот. 34а, см.: *Sefer Halakhot Gedolot* / Ed. E. Hildesheimer. Jerusalem, 1980. Vol. 2. P. 33 (на евр. яз.)).

В начальном благословении, называемом «Праотцы», вспоминаются

добрые дела Авраама, Исаака и Иакова, о к-рых всегда помнит Бог (выражение «щит Авраамов» в контексте упоминания 3 патриархов встречается в евр. тексте Сир 51 (вставка между стихами 12–13 по греч. версии), см.: *Beentjes P. C. The Book of Ben Sira in Hebrew: A Text Edition of All Extant Hebrew Manuscripts and a Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Texts. Leiden, 1997*). Во 2-м благословении, называемом «Могущество», говорится о силе Бога, Который может исцелять больных, воскрешать мертвых, питать нищих, поддерживать падающих. В Каирской генизе обнаружено несколько вариантов этого благословения. 3-е благословение («Освящение Имени») — о святости Бога и Его Имени и непрерывном ангельском славословии. В ранних пиятах, пересказывающих Амиду, в это благословение включался и текст славословия (Кедуша). Однако, по мнению Финкельштайна, в период Второго храма это благословение использовалось без Кедуши (*Finkelstein. 1925*). В совр. практике Кедуша является ответом общины на прочтение этого благословения кантором, а потому при молитве без миньяна опускается.

В середине Амиды находятся прошения: 4-е о знании, 5-е о покаянии, 6-е о прощении, 7-е о спасении, 8-е об исцелении, 9-е о благословении года и урожая, 10-е о собирании диаспоры (изгнанников), 11-е о правосудии, 12-е о наказании отступников (Биркат ха-Миним), 13-е о праведниках, 14-е о восстановлении Иерусалима, 15-е о Мессии, потомке Давида, 16-е о принятии молитвы. Хотя последовательность этих прошений кажется случайной, по мнению раввинов, каждое следующее прошение логически вытекает из предыдущего, что подтверждается Свящ. Писанием (см.: Иерусалимский Талмуд. Берахот. 2. 4 (4d — 5a); Вавилонский Талмуд. Мегилла. 17b — 18a). Хотя до конца неясно, как возникла такая композиция, прошения о знании, покаянии и прощении встречаются именно в такой последовательности в кумран. свитках (4Q504 4. 6–15; 1–2 П 7–18), а также в Талмуде (Вавилонский Талмуд. Берахот. 29a; Мегилла. 17b). Исследователи спорят, являются ли ядром этих интерцессий прошения о личных нуждах (подобные молитвам чина Таханун, к-рые читаются после Амиды) или

прошения за весь народ (*Liebreich. 1952*).

17-е благословение называется «Служение» и посвящено храмовым жертвоприношениям (это же благословение есть в составе левитского чина в Мишне (Тамид. 5. 1)). В Каирской генизе обнаружено 2 варианта этого благословения: в 1-м о храмовом культе говорится нейтрально (поэтому нек-рые исследователи считают его более древним и подразумевающим, что храм еще не разрушен), во 2-м (идентичном современному) содержится прошение о восстановлении службы в храме и о возвращении Божия присутствия на Сион.

Благословения 18 («Благодарение») и 19 («Мир») обрамляют священническое благословение (биркат коханам), к-рое состоит из благословения народа (ср.: Числ 6. 24–27) и прошения о мире и благословении Божиим. В раввинистической лит-ре встречаются споры о том, можно ли произносить это благословение кому-либо, кроме священников (некоторые полагают, что надо даже пропускать текст этого благословения при чтении Торы, см.: Мишна. Мегилла. 4. 10). Чтение этого благословения до сих пор различается в Израиле и в странах диаспоры.

О том, когда сформировалась Амида, между исследователями до сих пор нет единства во мнениях. Одни считают, что составление текста Амиды явилось реакцией на разрушение Иерусалимского храма, другие же полагают, что в том или ином виде она уже существовала в период Второго храма. Так, Финкельштайн отметил, что ее ядро сложилось в домаккавейскую эпоху (*Finkelstein. 1925*). Э. Бикерман пытался доказать, что благословения 4–7 изначально читались в Йом Киппур, благословения 1, 8–9, 14, 16 возникли в эллинистическую эпоху и были частью молитвы жителей (граждан) за Иерусалим как за polis, а благословения 17–19 были частью первосвященнической молитвы (*Bickerman. 1962*). По мнению Хайнеманна, в период Второго храма были созданы только образцы, по к-рым каждый мог составлять свои молитвы. Однако простые люди предпочитали просить знающих помолиться за них или научить их молиться (ср.: Лк 11. 1), что привело к выработке единого стандартного текста молитвы. Флейшер считал, что

текст был зафиксирован довольно рано и изучался в раввинских школах (см. обзоры теорий, перевод и анализ текста Амиды: *Schürer. 1979; Kimelman. 1988; Instone-Brewer. 2003*).

Возможно, Амида является переработкой более раннего материала. Параллели с ней есть в евр. тексте Сир 51. 1–16 (однако в данном случае неизвестно, что первично, поскольку текст этого раздела Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, обнаружен лишь в Каирской генизе и может отражать влияние синагогальных молитв; упоминание в этом разделе «сынов Садока» указывает, что он все-таки восходит к периоду Второго храма) и в греч. тексте 2 Макк 1. 24–29.

Изначально Амида могла состоять только из 7 благословений (3 вступительных, центрального и 3 заключительных). Само по себе число 7 является сакральным для иудейской традиции (ср. прославление 7 атрибутов Божиих в 1 Пар 29. 11–12; Откр 5. 12; 7. 12; 6-ю и 8-ю Песни субботнего жертвоприношения; Const. Ap. VII 33–38). Поскольку в кумран. свитках зафиксированы только краткие молитвы на каждый день недели, можно предположить, что Амида была суммой всех недельных молитв, каждая из которых была посвящена отдельной теме. Такая развернутая молитва могла либо читаться в праздничный день, либо заменяла ежедневные молитвы, если община собиралась только раз в неделю (напр., на субботнюю трапезу или для чтения Писания в синагоге).

Архаичные варианты сохранились в составе праздничных служб (они совершаются редко, а значит, менее подвержены изменениям, стандартизации или упрощению). Согласно Мишне, на Йом Киппур первосвященник читал 8 благословений: 1-е — «Тора» (видимо, потому, что молитва читалась сразу же после прочтения Торы), 2-е — «Служение», 3-е — «Благодарение», 4-е — «Прощение грехов» (тема данного дня), 5-е — «Храм», 6-е — «Израиль», 7-е — «Священники» (вероятно, здесь совершалось священническое благословение), 8-е — проч. молитвы (Мишна. Сота. 7. 7; ср.: Мишна. Йома. 7. 1), под которыми скорее всего имелся в виду ряд прошений о нуждах и о принятии молитвы (см.: Тосефта. Йома. 4. 18).

В Мишне отмечен спор о том, следует ли ежедневно читать полную

Амиду из 18 благословений или можно читать лишь извлечения из нее (отдельные благословения или краткую форму) (Мишна. Берахот. 4. 3). В Талмуде говорится, что 18 благословений Амиды могут быть сведены к 7, поскольку все центральные прошения можно рассматривать как единое благословение (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 4. 3 (8а); Вавилонский Талмуд. Берахот. 29а). Центральное благословение посвящается теме дня. Однако раввины спорили о том, влияет ли суббота на количество благословений, нужно ли читать 8-е благословение, если праздник выпадает на субботу (Тосефта. Берахот. 3. 12–13).

В дополнительной службе Мусаф на Рош ха-Шана вместо одного читается 3 (на самом деле 4, т. к. 2 читаются как одно) продолжительных праздничных благословения, основанные на библейских текстах, так что всего их получается 9(10): 1-е — «Праотцы», 2-е — «Силы Божии» («Могущество»), 3-е — «Освящение Имени» (к нему прибавляется благословение «Царства»), 4-е — «Освящение дня», 5-е — «Воспоминания», 6-е — «Шофары», 7-е — «Служение», 8-е — «Благодарение», 9-е — священническое благословение (Мишна Рош ха-Шана. 4. 5).

В те дни, когда Амиды не сокращается до 7 благословений, благословение «Освящение дня» присоединяется к благословию «Благодарение» (в Ханукку и Пурим) или к благословию «Служение» (в Новомесячье и в промежуточные дни праздников) (Тосефта. Берахот. 3. 10). В прошения Амиды, состоящей из 18 благословений, могут быть сделаны вставки в определенные периоды года (напр., о дожде во 2-м и в 9-м благословениях — Мишна. Таанит. 1. 1–2; Мишна. Берахот. 5. 2) и в субботу (т. н. Хавдала (букв. — разделение) — благословение, отделяющее субботу или праздник от будней, к-рое либо вставляется в 4-е благословение, либо читается между 3-м и 4-м как отдельное, либо прибавляется к «Благодарению» — Мишна. Берахот. 5. 2), а также вставки, связанные с праздниками.

В случае необходимости, когда есть опасность прерывания молитвы, может читаться сокращенный вариант Амиды — Хавинену (известны неск. вариантов: Вавилонский Талмуд. Берахот. 29а; Иерусалимский Талмуд. Берахот. 4. 3 (8а); эта

краткая молитва не читается, когда есть хавдала в 4-м благословении или когда в зимний период читается молитва о дожде в составе 9-го благословения, в случае сокращения молитвы эти вставки не могут быть прочитаны).

К Амиде примыкают личные молитвенные прошения, которые называются деварим или тахнуним. Слово *tahānūnīm* (моления) впервые упоминается в связи с постом в Дан 9. 3. В талмудический период фиксируется обычай молиться после прочтения Амиды, пав ниц, подобно Моисею, Аарону (Числ 16. 22) и Иисусу Навину (Нав 7. 6) (молитва того, кто молится таким образом, будет непременно услышана Небесами — Вавилонский Талмуд. Бава Мециа. 59b). Отсюда еще одно название этой молитвы — «протирание ниц» (Нефилат Апаим), хотя в совр. практике она читается сидя (в помещении, где находится Свиток Торы, а также в Иерусалиме в этот момент склоняются к руке; обычай протираться ниц сохраняется в йеменских общинах). Долгое время эта молитва не входила в состав служб и не считалась общеобязательной (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 22b; Таанит. 14b). Спор о том, когда нужно молиться о личных нуждах, до или после прочтения Амиды, указывает на то, что в талмудический период вставки личного характера были ограничены и для них было выделено особое место (Вавилонский Талмуд. Авода Зара. 7b). В средние века Таханун превратился в сложное по структуре чинопоследование, которое совершается после Амиды по понедельникам и четвергам, когда нет праздников. Совр. чины чрезвычайно разнообразны по составу. Обычно они начинаются с чтения отрывка 2 Цар 24. 14 или перечисления собственных прегрешений (Виддуй). В состав основного молитвословия входят покаянные псалмы, молитвы и пиюты (подробнее см.: Langer. 2008).

III. Кедуша. Еще одним древним элементом И. б. является ангельское славословие — Кедуша. Текст этой молитвы основан на Ис 6. 3. Представления об ангельской литургии, к к-рой присоединяются молитвы общины, были широко распространены в период Второго храма (Дан 7. 10; «Песни субботнего жертвоприношения», 1 Енох 39. 12–13; Откр 4. 8–11). Однако литургическое ис-

пользование текста Ис 6. 3 остается дискуссионным (в кумран. литургических свитках Кедуши нет, несмотря на большую роль, которая отводится ангельской литургии).

В раввинистической традиции Кедуша известна в 3 основных вариантах: она читается ежедневно в составе утреннего богослужения (а также в службе Мусаф в субботу и праздники) в благословении перед Шма (т. н. Кедуша ха-Йоцер, или «Кедуша во время сидения»), в 3-м благословении Амиды («Кедуша во время стояния») и в конце службы (Кедуша де-Сидра). Какая из 3 появилась первой, точно неизвестно. Полные тексты сохранились только в составе литургических книг.

Кедуша, связанная со Шма (как ответ на 1-е благословение «Йоцер»), впервые упоминается в Тосефте Берахот 1. 9. В связи с Амидой Кедуша фигурирует в Вавилонском Талмуде (Берахот. 21b). В Иерусалимском Талмуде содержится менее определенное указание: неясно, относится ли оно к Шма или к Амиде, хотя последнее более вероятно (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 5. 3 (9c)). Вводная фраза для Кедуши в составе Амиды известна в неск. вариантах (Соферим. 16. 72; Вавилонский Талмуд. Хуллин. 91b).

Манн, опубликовавший обнаруженный в Каирской генизе краткий текст благословения «Йоцер» без Кедуши, полагал, что Кедуша имеет позднее происхождение (Mann. 1925). Однако этот аргумент не решающий, поскольку чин мог использоваться для личной молитвы, в к-рой Кедуша опускается (что отмечено уже в Сиддуре Саадии Гаона). Параллели к Кедуше «Йоцер» имеются в кумран. свитках (4Q503). Поскольку в ранних пиютах Кедуша регулярно упоминается в связи со Шма и Амидой (пиюты йоцерот и кервот), а пиюты, как показало исследование Флейшера, следовали тексту литургических молитв, можно утверждать, что уже в IV–VI вв. Кедуша входила в состав благословения перед Шма в субботу и праздники (Fleischer. 1968/1969). Пиркой бен Бабой (ок. 800) также сообщает, что, согласно палестинской традиции, 1-я Кедуша читалась только в составе Шахарит по субботам и праздникам, тогда как в вавилонских общинах она читалась ежедневно. В Кедушу в составе Амиды входят стихи Ис 6. 3, Иез 3. 12 и Пс 145. 10.

По мнению Финкельштайна, она появилась в Вавилонии под влиянием мистики Хехалот (*Finkelstein*. 1925). К. Колер видел в появлении Кедуши ессейское влияние (*Kohler*. 1924). Исследование пикутов показало, что Кедуша в составе Амиды читалась в будни и праздники на службе Шахарит, на службе Мусаф на Рош ха-Шана и на всех службах в Йом Киппур (*Fleischer*. 1968/1969). Текст этой Кедуши значительно различается в обрядах.

Третья Кедуша, судя по ее названию, не была в древности заключительной, а наоборот, служила началом блока молитв после чтения или изучения Торы (ср.: Вавилонский Талмуд. Сота. 49b). Она состоит из стихов Ис 6. 3; Иез 3. 12; 15. 18, цитат из Таргума Онкелоса на Ис 6. 3; стихов Ис 59. 20–21; Пс 21. 4, благословения и заключительных стихов (Пс 29. 13, иногда также Пс 18. 15) (*Liebreich*. 1948; см. также: *Flusser*. 1963).

Службы. К IV в. Шма и Амиды соединяются в единое чинопоследование (Вавилонский Талмуд. Берахот. 4b; Иерусалимский Талмуд. Берахот. 1. 1 (2d)) и образуют структурную основу синагогальных служб. Если ранняя традиция привязывала чтение этих молитв к движению солнца, то постепенно раввины согласуют время их совершения с часами принесения жертв в Иерусалимском храме (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 4. 1 (7b)). Такое переосмысление было связано с тем, что, по учению раввинов, молитва может заменить жертву, если она прочитана в то же самое время (Вавилонский Талмуд. Берахот. 26b). Более того, молитва стала считаться выше жертвоприношений животных (Вавилонский Талмуд. Берахот. 32a).

К числу основных синагогальных служб относятся: Шахарит (заря) — утренняя служба, Минха (приношение) — послеполуденная, Арвит (совр. название — Маарив) — вечерняя, а также Мусаф — дополнительная и Неила — предвечерняя.

1. Шахарит. Чинопоследование утренней службы, зафиксированное в литургических книгах включает: 1) утренние благословения; 2) Песукей де-зимра (букв. — «стихи песней»), к-рые меняются в субботы и праздники; 3) чтение Шма и сопутствующих благословений; 4) Амиду и священническое благословение; 5) Таханун (в определенные дни);

6) чтение Торы; 7) «Ашрей», Пс 20 и избранные стихи из Свящ. Писания; 8) Алейну ле-шаббеах. В праздники к основному последованию прибавляется Халлель. В разных традициях для утренней службы существует особый набор гимнографии (пикутов).

Утренние благословения (Биркот ха-Шахар) изначально относились к личной молитвенной практике. Их набор и последовательность до сих пор различаются в разных традициях. Основными являются благословения, связанные с утренним омовением, благословение на изучение Торы (Биркат ха-Тора) (варианты см.: Вавилонский Талмуд. Берахот. 11a–b), после к-рого читаются Числ 6. 24–27; Мишна Пеа. 1. 1; Вавилонский Талмуд. Шаббат. 127a, благословение души и 18 благословений, связанных с разными делами, к-рые человек делает сразу же после пробуждения (Вавилонский Талмуд. Берахот. 60b; ср.: Иерусалимский Талмуд. Берахот. 4. 2 (4d); 9. 1 (13c)). Могут также читаться отрывок из Быт 22 (Акеда), исповедание рабби Йоханана (Вавилонский Талмуд. Йома. 87b), отрывки из Мишны о порядке жертвоприношений и проч. В состав утренних благословений входит 3 благодарения Богу за то, что сотворил молящегося ни неевреем, ни невеждой (рабом), ни женщиной (Тосефта Берахот. 6. 18; Вавилонский Талмуд. Менахот. 43b–44a; подробнее см.: *Kahn*. 2011). Возможно, прототип этой молитвы возник в эпоху Второго храма (ср. молитву фарисея в Лк 18. 11). Толкование 3 благодарений вызывает споры между ортодоксальными и либеральными иудеями. В США мн. общины изменяют их текст, считая его политически некорректным. Однако ортодоксальные раввины указывают на то, что в тексте речь идет не о самопревозношении образованных евреев-мужчин над всеми остальными людьми, а о благодарении Богу за возможность соблюдать максимальное количество заповедей (для женщин, малообразованных людей и неевреев число заповедей сокращено).

Переходом от личной к общественной молитве являются благословения, читаемые при входе в синагогу, и молитвы, связанные с надеванием молитвенных принадлежностей и облачений.

Служба начинается с призыва хаззана к молитве: «Благословите Гос-

пода благословенного» (Барху эт-Адонай ха-меворах). Впервые это благословение встречается в Мишне (Берахот. 7. 3) в контексте застольных молитвословий (хотя есть и более ранние аналоги — Неем 9. 5; Пс 133. 1–2; 134. 19). Стандартная формула приводится уже в Иерусалимском Талмуде (Берахот. 7. 4 (11c)). Этот возглас читается только в миньяне (Соферим. 10. 7). У сефардов сохранилась практика повторять возглас в конце службы для тех, кто опоздали и не слышали его.

Перед Шма и Амидой для создания нужного настроения читается неск. библейских отрывков и псалмических стихов (Песукей де-Зимра у ашкеназов; в сефардской традиции они называются «земирот» — песни) (Мишна. Берахот. 5. 1; Вавилонский Талмуд. Шаббат. 118b). В ашкеназской традиции это 1 Пар 16. 8–36; Пс 100 (псалом благодарения, в субботы и праздники заменяется др. псалмами); «Ашрей» и Пс 145–150; славословие, составленное из стихов Пс 89, 135 и 72; 1 Пар 29. 10–13 и Неем 9. 6–11 (благословение Давида); Исх 14. 30–15. 19 (песнь на море). Хотя еще Маймонид полагал, что Пс 145–150 являются ядром этого чина, его название указывает на то, что в основе лежат не целые псалмы, а отдельные стихи (*Mann*. 1925). На праздники выбираются иные стихи псалмов (Соферим. 18. 2; 19. 5; 20. 5–9). О благословениях в составе Песукей де-Зимра см.: *Liebreich*. 1950.

После прочтения Шма, Амиды и Торы совершается чин «Ашрей» (Блажен), к-рый состоит из Пс 83. 5; 143. 15; 144. 113. 26 (115. 18) (Вавилонский Талмуд. Берахот. 4b). Он читается в составе Песукей де-Зимра и ближе к концу Шахарит, а также в составе Минхи и перед селихот в месяцы зул и тишри. В Йом Киппур читается в составе службы Неила.

В Иерусалимском храме при завершении ежедневных жертвоприношений утром и в полдень левиты пели псалом (1 Пар 23. 30–31; Сир 50. 18). В надписаниях греч. Псалтири (LXX) и в Мишне сохранились указания на фиксированный недельный цикл псалмов: в воскресенье — Пс 24 (в синодальном переводе — 23), в понедельник — Пс 48(47), во вторник — Пс 82(81), в среду — Пс 94(93), в четверг — Пс 81(80), в пятницу — Пс 93(92), в субботу — Пс 92(91) (Мишна. Тамид.

7. 4; ср.: Соферим. 18. 1; подробнее см.: *Trudinger*. 2004). В праздники (изначально в Песах (Мишна. Песахим. 5. 7; 10. 6–7) и Суккот (Мишна. Сукка. 4. 9)) поется «египетский» Халлель — Пс 112–117, к-рый начинается и заканчивается прочтением благословения. В последние 6 дней Песаха и в Новомесячье поется ха-ци-Халлель (сокращенный вариант Халлеля). О псалмопении в синагогальном богослужении см.: *Maier*. 1983.

Все ежедневные службы завершаются хвалением «Алейну ле-шаббах» («На нас возложена обязанность прославлять»). Изначально оно использовалось только в службе на Рош ха-Шана (Иерусалимский Талмуд. Рош ха-Шана. 1. 3 (57а); Авода Зара. 1. 2 (39с)). В составе ежедневных молитв впервые встречается в Махзоре Витри как завершение утренней службы. В разных обрядах эта молитва сопровождается простиранием ниц, поклоном или коленопреклонением. В позднее средневековье и Новое время текст этой молитвы часто подвергался правке (из ашкеназских молитвенников был полностью исключен в нач. XVIII в.) из-за подозрений в том, что он направлен против христиан, поскольку числовое значение слова «пустота» якобы указывает на Иисуса Христа. Хотя фраза о «боге, который не спасает» явно заимствована из Ис 45. 20 и изначально была направлена против языческих народов, в период гонений во время крестовых походов молитва действительно могла быть переосмыслена самими иудеями как антихристианская.

II. Минха (приношение). Эта полуполуденная служба подражает жертвоприношению, описанным в 3 Цар 18. 36 и Числ 28. 8 (ее мистическим установлением считается Быт 24. 63). Минха может читаться после 6-го часа (большая Минха) или после 9-го часа дня (малая Минха) от восхода солнца; крайнее время — за четверть часа до захода солнца (Мишна. Берахот. 4. 1). После Минхи запрещены деловые операции и вкушение обычной пищи (Мишна. Шаббат. 1. 2; Вавилонский Талмуд. Шаббат. 9b). В синагогальном богослужении начало этой службы максимально откладывается, чтобы можно было сразу после нее совершить вечернюю службу Арвит (Маарив). Чинопоследование состоит из псалмов «Ашрей», Ами-

ды, Тахануна и заключительного благословения Алейну. В субботы и во время поста перед Амидой читается Тора.

В составе Минхи, перед заключительной молитвой Алейну, читается полный Каддиш (Соферим. 18. 10) — элемент, к-рый в эпоху гаонов завершал чтение Свящ. Писания (Соферим. 14. 6; 21. 5). В средние века по модели Минхи были перестроены окончания служб Шахарит и Маарив. Для Каддиша характерно смешение евр. и арам. языков (изд. и анализ версий: *Sola Pool*. 1909). Происхождение и цель этого элемента службы неизвестны, но молитва изначально была окружена особым почетом. В классической талмудической лит-ре он не засвидетельствован в полном виде. Рефрен Каддиша, основанный на Пс 112. 2 и Дан 2. 20, встречается в Вавилонском Талмуде (Берахот. 3а), где говорится, что он читается регулярно в синагогах и академиях (о несинагогальном употреблении см. также: Вавилонский Талмуд. Сота. 49а; Мидраш Мишле Рабба. 10; Мидраш Кохелет Рабба. 9. 15. 7). На этом основании Цунц, Эльбоген и Хайнеманн полагали, что Каддиш появился изначально в раввинистических «домах учения» и служил доксологией, к-рая произносилась после чтения и толкования Писания. При этом начальный стих молитвы Каддиш встречается в Иерусалимском Талмуде как предисловие к молитве о дожде (Иерусалимский Талмуд. Берахот. 9. 2 (14а); Таанит. 1. 3 (64b)). Как синагогальная молитва он впервые цитируется в постталмудическом трактате «Соферим» (после сер. VIII в.) (Соферим. 10. 6–7). Вопреки распространенному мнению Каддиш не был связан с иудейской мистикой и лит-рой Хехалот (*Lehnardt*. 2002). Вероятно, эта молитва была составлена из отдельных частей в период поздней античности, а при гаонах обрела стандартный вид. В сефардской и ашкеназской традиции не решено, нужно ли сидеть или стоять во время чтения Каддиша.

Помимо полного Каддиша известен еще Ха-ци-Каддиш (половинный Каддиш), к-рый читается утром после Песукей де-Зимра, Амиды, Тахануна и чтения Торы и отделяет один блок службы от другого. В составе Минхи и Маарива он читается перед Амидой, а также перед Мусафом. Каддиш де-Раббанан (Каддиш уче-

ных) читается после изучения отрывка из Талмуда и Мидрашей. Наиболее популярным является Каддиш Ятом (Каддиш сироты), к-рый соответствует полному во всем, за исключением тематических замен и вставок. Его принято читать в течение 11 месяцев после смерти родителя (срок связан с представлением о том, что души злодеев после этого уничтожаются, а остальные души переходят в Ган-Эден). По преданию, эта молитва обладает силой менять к лучшему решение Небесного суда (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 119b; ср.: Танна де-вей Элияху. 20).

III. Мусаф — дополнительная служба в субботу и праздники, совершаемая в воспоминание дополнительного жертвоприношения в храме (Числ 28. 9–10). Время молитвы Мусафа точно не установлено, а потому ее можно читать весь день (Мишна. Берахот. 4. 1; Тосефта. Берахот. 3. 1, 3; Вавилонский Талмуд. Сукка. 53а). Нек-рые раввины полагали, что Мусаф надо читать только в миньяне, другие считали его обязательным для всех (Мишна. Берахот. 4. 7; Вавилонский Талмуд. Берахот. 30а–b). В субботу и праздники Мусаф читается сразу же после недельного чтения Торы и хафтара. Служба начинается с Ха-ци-Каддиша. Далее следует Амида с 7 благословениями (от обычной Амиды отличается только срединное благословение; на Рош ха-Шана вставляется не одно, а 3 благословения). Кедуша Мусафа имеет вставку Шма (Втор 6. 4), к-рая появилась в VI в. (Саадия Гаон и Маймонид требовали ее исключить; их позиция отражена, в частности, в йеменских литургических книгах).

IV. Неила. В Йом Киппур и дни поста после Минхи читается предвечерняя служба Неила (завершение) (от Неилат Шеарим — закрытие храмовых врат) (Мишна. Таанит. 4. 1; Вавилонский Талмуд. Таанит. 26b; Йома. 87b; Иерусалимский Талмуд. Таанит. 4 (167с); Берахот. 4. 1 (7b–с); Йома. 8. 8 (45с)). В древности эта служба читалась за час до захода солнца во все посты и завершала дневные службы маамадот. В Йом Киппур она читается в сумерках, вплоть до полуночи. Состоит из псалмов «Ашрей», Амиды с 7 благословениями, исповедания грехов и 2 покаянных молитв. С этой службой обычно соединяется чтение селихот. В финале произносится литания

«Авину Малкену» (Наш Отец, наш Царь) (Вавилонский Талмуд. Таанит. 25b) и Каддиш, а затем Шма, благословение «Барух Шем» (Благословенно Имя) и возглас 3 Цар 18. 39. Завершается служба однократным звуком шофара.

V. Арвит (Маарив). О вечерней службе в Мишне содержится мало сведений (впервые она упом. в Мишне (Берахот. 4. 1)). В Иерусалимском храме после закрытия врат жертвы не приносились. В это время было принято проводить домашнюю (или общинную) трапезу. Еще в талмудическую эпоху служба Арвит считалась необязательной (Вавилонский Талмуд. Берахот. 27b). Она совершалась от появления первых 3 звезд на небе до полуночи (Тосефта. Берахот. 3. 1; Иерусалимский Талмуд. Берахот. 4. 1 (7b)). Мистическим прототипом этой службы считается Быт 28. 11. Она начинается с возгласа «Барху», далее читается Шма с благословениями, Амида (перед Амидой — Хаци-Каддиш, после нее — полный). Если служба совершается в ночное время, в начале читается Пс 134. В будни читаются Пс 78. 38 и 20. 10. Между вечерним благословением после Шма («Хашкивену») и Амидой в ашкеназской традиции поются 18 библейских стихов, начиная с Пс 88. 53 (впервые в Махзоре Витри), к-рые считаются заменой Амиды. Финальная часть Арвита сильно варьировалась на протяжении истории и отличается в разных обрядах.

Лекционная система. Из книг ВЗ известно о существовании в храмовом богослужении традиции торжественно читать Свящ. Писание в определенные дни года. Так, согласно Втор 31. 9–11, Тора читалась на праздник Суккот в конце субботнего года. Обряд чтения Торы в течение 7 праздничных дней Суккот описан в Неем 8. 1–18: чтец, стоя на возвышении, благословлял Бога, народ отвечал: «Аминь, аминь» с воздетыми руками и совершал простираание ниц. Согласно 4 Цар 23. 1–3 (ср.: Мишна. Сота 7. 8), в этом обряде, символизирующем обновление завета, мог принимать участие царь. Чтения по особым случаям (в связи с обновлением завета) упоминаются также в Исх 24. 7 и Нав 8. 32–34. На Йом Киппур текст Торы читал первосвященник (Мишна. Йома. 7. 1). Систематическое чтение Торы в период Второго храма стало совер-

шаться в синагогах. О чтении Закона по субботам как о Моисеевом установлении писал Иосиф Флавий (*Ios. Flav. Contr. Ap. 2. 175*). О древности этой традиции говорится также в Деян 15. 21 и в надписи Феодота (кон. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.) (C.I.J. Vol. 2. N 1404). Согласно Филону, после чтения каждого отрывка следует его объяснение (*Philo. Somn. 2. 127*).

Возможно, в ранний период в И. б. существовала практика *lectio continua*, известная и в христ. традиции: чтение Свящ. Писания продолжалось на след. богослужественном собрании с того места, на к-ром остановилось во время предыдущего. Однако уже в Мишне (см. трактат «Мегилла») заметна четкая лекционная система с разбиением текста Торы на небольшие отрывки. В I в. по Р. Х. уже существовала традиция присоединять к субботнему чтению Торы чтение из книг Пророков (хафтарот — «завершение») (Деян 13. 27; ср.: Лк 4. 16–20; Деян 17. 2; возможно, эта система отражена у Филона: *Cohen. 2007*). Книги из числа Писаний (Кетувим) в субботу не читались (Мишна. Шаббат. 16. 1). Согласно Иерусалимскому Талмуду (Шаббат. 16. 1 (15c)), они читались перед слепополуденной службой Минха (ср.: Вавилонский Талмуд. Шаббат. 116b).

В Мишне определяется количество чтецов в обычные дни, праздники и субботы (напр., в субботу их может быть 7, см.: Мишна. Мегилла. 4. 1; Тосефта. Мегилла. 4. 11). Если в собрании присутствует священник, то он читает первым (Мишна. Гиттин. 5. 8). Каждый чтец должен прочитать как минимум 3 стиха (Тосефта. Мегилла. 4. 17–18). По вавилонской традиции длина читаемого отрывка в целом должна составлять как минимум 21 стих (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 23a). При чтении разрешается пропускать стих из пророческих книг, но не из Торы (Мишна. Мегилла. 4. 4; Тосефта. Мегилла. 4. 4). Цикл субботних чтений прерывается в случае совпадения субботы с праздниками, постами и т. д. (Мишна. Мегилла. 3. 4). В Мишне упоминаются чтения для праздников Песах, Шавуот, Рош ха-Шана, Йом Киппур, Суккот, Ханукка и Пурим. Празднику Песах предшествует 4 субботы в адар с особыми чтениями, к-рые разрывают цикл субботних чтений (эти субботы назы-

ваются Шаббат Шекалим, Шаббат Захор, Шаббат Пара, Шаббат ха-Ходеш). С 11 по 15 адара читается Свиток Эстер (Книга Есфири) (Мишна. Мегилла. 1. 1). Также Тора читалась в субботний полдень, в понедельник и четверг (Мишна. Мегилла. 4. 1). Известны благословения, которые должны произноситься до и после чтения (Мишна. Мегилла. 4. 1–2; Иерусалимский Талмуд. Берахот. 7 (11a)).

В период поздней античности в И. б. сформировались вавилонская и палестинская лекционные системы. Какая из них является более древней, точно неизвестно. Палестинская система из-за упадка общин в Св. земле постепенно вышла из употребления и к XII в. была почти везде заменена вавилонской, к-рую до наст. времени использует большинство иудеев.

Отличительной чертой вавилонской системы является то, что вся Тора прочитывается в течение года. Текст разделен на 54 перикопы (парашиййот) (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 29b). Цикл начинается с субботы после праздника Суккот и завершается 23 тишири — в праздник Симхат Тора (Радость Торы). Каждое субботнее чтение сопровождается чтением отрывков из книг Пророков (хафтарот) (однако до сих пор в разных традициях объем этих отрывков и выбор конкретных чтений различаются). Происхождение годового цикла дискуссионно — сформировался ли он в Палестине или непосредственно в Вавилонии. Системы, похожей на вавилонскую, придерживаются и караимы (хотя в их среде были известны и др. традиции чтения Торы). По сравнению с раннераввинистической в вавилонской традиции увеличено количество праздничных чтений. Появились особые чтения на Рош ха-Шана, Шаббат Шува, Йом Киппур, Суккот (не только в 1-й день праздника, но и во 2–7-й дни, в 8-й день праздника, в субботу в период праздника), Ханукка (одно чтение для всех 8 дней праздника и субботы), 4 субботы перед Песахом, Пурим, Песах (особое чтение на каждый день праздника и в субботу), Шавуот, Пост 9 ава, Рош ха-Ходеш (Новомесячье) (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 31a–b). Помимо Свитка Эстер в вавилонской традиции читаются др. свитки: Шир ха-Ширим (Книга Песнь Песней Соломона) —

в Песах, Рут (Книга Руфь) — в Шавуот, Эйха (Книга Плач Иеремии) — в Пост 9 ава (Соферим. 14. 3; 18. 4), а также Кохелет (Книга Екклесиаста) — в 3-й день праздника Суккот. Позже появилась традиция читать мишнаитский трактат «Авот» каждую субботу между праздниками Песах и Шавуот. Поскольку «Песикта де-рав Кахана» содержит проповеди еще для неск. особых суббот (3 «субботы суда» перед Постом 9 ава и 7 «суббот утешений» после него), предполагают, что они также могли иметь особые чтения.

Палестинский цикл был рассчитан на 3-летний (или даже больше) период чтения. Согласно палестинской традиции, текст Торы делится на 154 небольших отрывка (седарим) (в рукописях они часто обозначаются на полях буквой ω («самех»); количество седарим по рукописям иногда отличается — 141, 167, 175). В отличие от вавилонской палестинская лекционная система не была унифицирована. Видимо, существовало множество ее локальных вариантов. Поскольку палестинская традиция прервалась, ее реконструируют на основании ряда источников. Основными из них являются обнаруженные в Каирской генизе лекционные указатели к 3-летнему циклу и привязанные к этому циклу пиюты (в частности, кервот Янная), а также сборники синагогальных проповедей (Танхумот и Раббот), к-рые частично следуют этому же циклу (таблицы чтений и анализ см.: Mann. 1940; Idem. 1966; Heine-mann. 1968; Perrot. 1973; Idem. 1990).

С иудейской лекционной системой связаны арам. Таргумы (Иерусалимский Талмуд. Мегилла. 4. 1 (74d)). Согласно указаниям в раввинистических источниках, перевод должен делаться устно, параллельно с чтением на евр. языке, а не зачитываться по записям. Тору необходимо переводить непосредственно после прочтения каждого стиха, а хафта-рот можно переводить по 3 стиха сразу. При этом нек-рые отрывки во избежание неправильного понимания слушателями предписывалось не переводить (в частности, те, что относятся к Маасе Меркава). Хотя перевод делался устно, сохранились неск. письменных таргумов, к-рые, вероятно, использовались не в синагоге, а в «домах учения». Офиц. вавилонский таргум (Таргум Онкелоса) переведен буквально, палестин-



Интерьер синагоги в Ланкуте, Польша.
XVII в.

ские же лит. таргумы (Таргум Неофити и др.) более разнообразны и содержат множество дополнений мидрашистского характера. В синагогах, находившихся в пределах Римской империи, Свящ. Писание читалось также на греч. языке (см.: Novell. Just. 146 (553 г.)), но неизвестно, какая лекционная система при этом использовалась.

Традиция произносить проповедь после чтения Свящ. Писания очень древняя (Деян 13. 14–15), но существовала не повсеместно. Вероятно, в раннюю эпоху проповедовать в синагогах могли не только местные раввины, но и странствующие мудрецы. Обычно проповедь являлась толкованием на 1-й стих субботнего или праздничного чтения Торы или на хафта-рот (Лк 4. 16–30; Деян 13. 14–41). Впосл. в раввинистической традиции появилось неск. гомилетических жанров. Напр., проповедь в жанре Хатима обязательно должна была содержать в финале утешение народа, основанное на текстах книг Пророков. Проповеди в жанре Петихта было принято начинать со стиха, максимально удаленного по смыслу от читавшегося в этот день (напр., из раздела Писаний), но в процессе толкования проповедник должен был возвращаться к начальному стиху субботнего чтения (некоторые исследователи полагали, что это были не собственно проповеди, а введения к ним (проими)). Проповеди, условно называемые Танхума-Йеламену, начинались с протого галахического вопроса, затем,

в процессе его раскрытия, проповедник толковал начальный стих.

Литургический год. Раввинистическая традиция использует лунно-солнечный календарь, обычный (невисокосный) год к-рого состоит из 353, 354 или 355 дней (в високосном году может быть 383, 384 или 385 дней) и 12 месяцев (в високосном — 13); каждый месяц начинается (приблизительно) в день новолуния и продолжается до следующего новолуния). В древности этот календарь корректировался по показаниям свидетелей, сейчас используется сложная система расчетов, окончательно сложившаяся к X в. В период Второго храма использовался также 364-дневный солнечный календарь (т. н. календарь Юбилеев). Об истории иудейского календаря см.: Stern S. Calendar and Community: A History of the Jewish Calendar, 2^d Cent. BCE — 10th Cent. CE. Oxf.; N. Y., 2001.

Суббота. На структуру всех служб и содержание молитв оказывает влияние суббота, которая является важнейшим днем недельного литургического цикла. В этот день запрещен любой созидательный труд (39 видов дел, к-рые нельзя делать в субботу). Предписывается участие в синагогальном богослужении и изучение Торы. Поскольку суббота является днем отдыха и радости, пост в этот день запрещен. В субботу бывает 3 трапезы — одна вечером в пятницу, когда суббота начинается, и 2 дневные (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 118а). На 1-й трапезе совершается Киддуш — читается благословение над чашей с вином как знак о начале св. дня (Вавилонский Талмуд. Песахим. 106а). После последней трапезы совершается Хавдала, отмечающая переход от субботы к будням (Берахот. 33а). Перед началом празднования субботы возжигается светильник (Мишна. Шаббат. 2), в совр. практике — 2 свечи.

Праздники. Библейские списки праздничных дней содержатся в Лев 23 и Числ 28–29. К числу основных в ветхозаветные времена относились Пасха, связанная с воспоминанием Исхода из Египта. Основным ритуалом этого праздника была трапеза в 14-й день 1-го месяца. В Иерусалимском храме приносились в жертву пасхальные агнцы. К Пасхе примыкал праздник Опресноков (с 15-го по 21-е число 1-го месяца). В этот же период, в день после субботы, отме-

чался праздник Первого снопа жатвы (Лев 23. 11, 15). В 14-й день 2-го месяца — 2-я Пасха для тех, кто не смогли отпраздновать первую. Через 50 дней после праздника Первого снопа отмечался праздник Первых плодов — Шавуот (Седмины, Пятидесятница). 1-й день 7-го месяца был днем полного покоя, к-рый отмечался трубным звуком. 10-й день 7-го месяца был Днем очищения (Йом Киппур), в который проводился обряд снятия с Израиля вины за грехи, совершенные в течение предыдущего года (Лев 16. 29). С 15-го по 21-й день 7-го месяца — праздник Кущей (Суккот), в воспоминание пребывания Израиля в пустыне. Он знаменовал конец сезона сбора урожая. В Пасху, Шавуот и Суккот полагалось совершать паломничество в Иерусалим. В 14-й и 15-й день 12-го месяца отмечался Пурим в память о спасении евреев во времена Есфири. Дополнительные праздники периода Второго храма перечисляются в 1 Макк 4. 52–59. В частности, начиная с 25-го дня 9-го месяца в течение 8 дней праздновалась Ханука в честь очищения (переосвящения) Иерусалимского храма. Пурим и Ханука не упоминаются в кумран. свитках. В кн. Юбилеев говорится, что с праздником Шавуот в 15-й день 3-го месяца связывалась церемония Обновления завета (Юб 6. 17; 15. 1). После праздника Первых плодов запрещалось употреблять в пищу зерно старого урожая.

Члены кумранской общины использовали солнечный 364-дневный календарь. В 11Q19 XIV 7–18 говорится о праздновании Новомесечий и Нового года в 1-й день 1-го месяца. После Нового года в течение 7 дней отмечают праздник, связанный с поставлением священников. Несмотря на обилие календарных текстов, праздник Опресноков в них упоминается крайне редко. В 26-й день 1-го месяца отмечался праздник Первого снопа (поскольку по календарю Юбилеев суббота после Опесноков в этом месяце всегда приходилась на 25-е число). Вероятно, он отождествлялся с праздником Первых плодов. Праздник Шавуот праздновался в 15-й день 3-го месяца и связывался с воспоминанием завета с Богом. Праздники Первого снопа, Шавуот, а также Нового вина и Нового масла образовывали цикл (между каждым из них было 50 дней). В течение 6 дней после

праздника Нового масла отмечался праздник Принесения дров для жертвенника (с 23-го по 29-е число 6-го месяца). В 1-й день 7-го месяца отмечали День воспоминания (Новый год), а в 10-й день того же месяца — Йом Киппур. С 15-го числа 7-го месяца начинался праздник Суккот.

В раввинистической традиции все праздники делятся на несколько категорий: 1) суббота и Йом Киппур; 2) Йом Тов (к этой категории относятся праздники паломничества (Шалаш Регалим — Песах, Шавуот, Суккот), а также Рош ха-Шана и Шемини Ацерет); 3) полупраздничные дни (Хол ха-Моэд) — промежуточные дни между первым и последним днем праздника (Вавилонский Талмуд. Моэд Катан. 12b), а также Новомесечья (Рош Ходеш); 4) праздники, установленные мудрецами для всего Израиля — Пурим и Ханука, а также основные посты; 5) праздники, в которые не запрещена работа; 6) всеобщие памятные даты; 7) необщезобязательные посты; 8) памятные даты отдельных общин и направлений иудаизма.

В диаспоре 2-й день праздника всегда считается Йом Тов (Вавилонский Талмуд. Беца. 4b), за исключением Рош ха-Шана, к-рый и так празднуется 2 дня, и Йом Киппур, к-рый не удваивается.

Праздник Песаха (Пасхи) и Опесноков соединились в единое целое и празднуются с 15 по 21 нисана. В эти дни запрещено есть квасное (хамец). Уничтожение накануне Песаха квасного, хранящегося в доме, является одним из важнейших семейных ритуалов.

На протяжении талмудического периода складывалась Пасхальная агада — детализированный чин (седер) празднования Песаха, который в средние века записывался в отдельных книгах. Структура и содержание этих книг во многом различаются, поскольку пасхальная трапеза относится к числу домашних, а не синагогальных обрядов. Пасхальный седер состоит из неск. перемен блюд (пресный хлеб (маца), горькие травы (мерорим) и проч., каждое из которых имеет символический смысл), благословения 4 чаш вина, чтения мидраша об Истходе из Египта (известно несколько редакций на основе Втор 26. 5–10), благодарения после трапезы и пения халлеля (см.: Мишна. Песахим. 10. 6). По мнению Финкельштайна, седер име-

ет домаккавейское происхождение (Finkelstein. 1942–1943). Некоторые элементы упоминаются в лит-ре периода Второго храма (Юб 49. 6; Прем 18. 9; Philo. De spec. leg. 2. 148). Однако окончательное становление седера происходило в талмудический период, поскольку основные ее составляющие содержат скрытую полемику с христианами (см.: Goldschmidt. 1960; Passover and Easter. 1999; Leonhard. 2003). Один из самых ранних вариантов палестинской Пасхальной агады сохранился в Jewish Theological Seminary. 9560 (X или XI в.) (изд.: Rovner J. An Early Passover Haggadah According to the Palestinian Rite // JQR. N. S. 2000. Vol. 90. N 3/4. P. 337–396; Idem. A New Version of the Eres Israel Haggadah Liturgy and the Evolution of the Eres Israel Miqra' Bikkurim Midrash // Ibid. 2002. Vol. 92. N 3/4. P. 421–453).

Суббота перед Песахом называется Шаббат ха-Гадол и имеет некоторые праздничные моменты. 2-й день Песаха в Израиле считается промежуточным полупраздничным днем, в диаспоре это Йом Тов, т. е. накануне совершается праздничная трапеза. В субботу в промежуточные дни Песаха читается Книга Песни Песней Соломона. В 7-й день Песаха вспоминается переход через Черное м. 8-й день праздника в диаспоре считается также Йом Тов.

16 нисана начинается счет Омера от Песаха до Шавуот. 14 ияра должен быть 2-й Песах, но особого литургического чинопоследования для него нет. На 18 ияра приходится 33-й день Омера (Лаг ба-Омер), в который вспоминаются войны иудеев против Рима и прекращение смерти учеников рабби Акивы. 3–5 сивана празднуются 3 дня «отгорожения» перед дарованием Торы (Исх 19. 10–15). В 50-й день Омера (6 или 7 сивана) празднуется Шавуот (Пятидесятница). Главными темами праздника являются воспоминание завета с Ноем и дарование Торы на Синае. Существует благочестивый обычай читать Тору ночью накануне, а в сам праздник Шавуот — Книгу Руфь.

В 1-й день тишри празднуется Рош ха-Шана (Новый год). Считается, что в этот день был сотворен человек и в этот же день будет Суд над ним (Мишна. Рош ха-Шана. 1. 1–2). На Рош ха-Шана полагается трубить в шофары (Лев 23. 24; Числ 29. 1). Каждый иудей обязан слушать трубный звук. На службе читается

Быт 22 (Акеда). Суббота между Рош ха-Шана и Йом Киппур называется Шаббат Шува (суббота возвращения).

10 тишри отмечается Йом Киппур. Читается Книга прор. Ионы. В средние века в состав литургического последования этого дня вошла молитва палестинского происхождения «Кол нидре», в которой говорится об аннулировании данных в прошедшем году обетов. Однако в Сиддуре рав Амрама осуждаются те, кто ее читают. Окончательно эта молитва утвердилась в связи с распространением практики насильственных крещений. Читавшие



Трубление в шофар. Фотография. 2010 г.

эту молитву иудеи т. о. отказывались от обетов, данных при крещении.

На праздник Суккот в эти промежуточные дни (15–21 тишри) предписывается жить в шалашах (символ пути в землю обетованную) и читать благословение лулава (пальмовой ветви), молитвы о дожде. Празднование Суккот в Израиле выражает надежду на дождливую зиму и обильный урожай.

На 8-й день (22 тишри) бывает праздник Шемини Ацерет, к-рый в средние века назывался Симхат Тора (Радость Торы). В этот день завершается годовой цикл чтения Торы: 6-й чтец (хатан Тора) читает



Праздник Симхат Тора в синагоге в Ливорно. XIX в. Худож. Соломон Александер Харт (частное собрание)

Втор 33. 27–34. 12, а 7-й чтец (хатан Берешит) — Быт 1. 1–2. 4, что подчеркивает непрерывность чтения.

С 25 кислева по 2 тевета празднуется Ханукка. По преданию, семисвечник в Иерусалимском храме после его переосвящения чудесным образом горел 8 дней подряд, хотя масла в нем оставалось на день, поскольку все кувшины с маслом были осквернены (Мишна. Бава Кама. 6. 6; Вавилонский Талмуд. Шаббат. 21а – 24а). На этом основании в праздник зажигают свечи Хануккии.

15 шевата носит название «Ту-би-Шеват» (Новый год деревьев земли Израиля), когда отделяется десятина. 14 адара (за месяц до Песаха) празднуется Пурим. Ночью и утром читается

Книга Есфири. Принято подавать милостыню бедным. Раввины расходятся во мнениях, можно или нельзя поститься и работать в этот день. В средние века в Европе с этим днем связывали паралитургические действия (Пурим Шпиль). В Иерусалиме (а также в городах, которые «имели стены» во времена Иисуса Навина) Пурим празднуется 15 адара (именуется Шушан-Пурим, т. е. Пурим в г. Сузы).

Посты. В ВЗ предписывается только один день поста — Йом Киппур. При этом в периоды бедствий могли объявляться общественные посты. Ритуал проведения поста описывается в Мишне Таанит.

В раввинистической традиции известны неск. дней поста. 17 таммуза (4-го месяца) полагается пост в воспоминание разрушения стен Первого храма (для него нет пря-

мого библейского основания, в Иер 39. 2 указано 9-е число) и разрушения иерусалимских стен Титом, а также др. бедствий (Мишна. Таанит. 4. 6; Ва-

вилонский Талмуд. Таанит. 28б). Этот день — 40-й от Шавуот.

Важнейшим из всех постов является Пост 9 ава (5-го месяца), когда был разрушен Первый храм (Зах 8. 19; Мишна. Рош ха-Шана 1. 3; Вавилонский Талмуд. Рош ха-Шана. 18б; тем не менее есть библейские свидетельства о том, что разрушение произошло 10 ава (Иер 52. 12–13) или 7 ава (4 Цар 25. 8–9)). Этот пост в отличие от других начинается с вечера, а не с рассвета. Читается Книга Плач Иеремии.

3 тишри (7-го месяца) бывает пост Гедалии в воспоминание убийства вавилонского наместника и потери независимости (4 Цар 25. 22–25; Иер 41. 1–2). 10 тевета (10-го месяца) вспоминается начало осады Иерусалима Навуходоносором (4 Цар 25. 1–2; Иер 52. 4–5; Иез 24. 1–2). В этот же день был закончен перевод LXX и весть о разрушении Второго храма достигла Вавилона. 13 адара бывает пост перед Пуримом в воспоминание 3-дневного поста Есфири (Есф 4. 16; 9. 31) (упом. в трактате «Соферим»). Все посты, кроме поста в Йом Киппур, переносятся на следующий день, если совпадают с субботой (Мишна. Мегилла. 1. 3; Вавилонский Талмуд. Мегилла. 5а).

Кроме того, на протяжении истории И. б. существовали посты разной продолжительности, соблюдение которых считалось делом личного благочестия. Напр., принято поститься в течение 10 дней между Рош ха-Шана и Йом Киппуром. Поощряется пост во все дни месяца элуд (у сефардов в это время принято читать покаянные молитвы селихот).

Традицией, уходящей корнями в период Второго храма, является пост 2 раза в неделю (Лк 18. 12), в понедельник и четверг. В совр. практике принято поститься в понедельник, четверг и в следующий понедельник после праздников Песах и Суккот. В нек-рых общинах существовал обычай поститься 8 четвергов в зимние месяцы, когда читается кн. Исход. Пост бывает в течение 3 недель между 17 таммуза и 9 ава («между теснин») и 7 адара (в воспоминание смерти Моисея). Пост в т. н. малый Йом Киппур (последний день каждого месяца) возник в среде каббалистов (его установил Моше Кордовер (1522–1570)). В период гаонов появился пост первенцев накануне Песаха в воспоминание библейских событий, а также чтобы

стимулировать аппетит для вкушения мацы (Соферим. 21. 3). 27 нисана отмечается Йом ха-Шоа (воспоминание восстания в Варшавском гетто), 4 ияра — День памяти погибших воинов.

Принято поститься в годовщину смерти родителей (Вавилонский Талмуд. Недарим. 12а), а также жениху и невесте перед вступлением в брак. По преданию, члены Санхедрина постились в день, когда выносили смертный приговор (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 63а). Постятся, когда видят дурные сны или ночные кошмары. При этом в раввинистической лит-ре встречается настроенное отношение к аскетическим практикам. Напр., в Талмуде осуждаются постящиеся вдовы и девы (Иерусалимский Талмуд. Сота. 3. 4 (19а)), что, вероятно, вызвано полемикой с христианами. Запрещено налагать пост самому на себя (Тосефта. Таанит. 2. 12). Встречается даже мнение, что тот, кто постится, согрешает, поскольку телесный пост мешает изучению Торы (Вавилонский Талмуд. Таанит. 11а–b). В средние века существовали общины, практиковавшие аскетические упражнения и частые индивидуальные посты (напр., Хасидей Ашкеназ), но совр. хасиды выступают скорее против такой практики.

Молитвенные принадлежности. В иудейской традиции к числу необходимых для совершения молитвы предметов относятся тефиллин (в греч. традиции филиakterии, хотя это слово двусмысленно и может означать и языческие амулеты), к-рые представляют собой черные кожаные коробочки с ремнями для крепления на лбу и на левой руке; внутрь вложен текст Торы (Шма), записанный на пергамене из кожи чистого животного. Основанием для ношения тефиллин служит заповедь, данная в ВЗ (Исх 13. 1–10, 11–16; Втор 6. 4–9; 11. 13–21). К заповеди о тефиллин примыкает повеление записывать слова Торы на косяках дома и на воротах, т. е. прикреплять т. н. мезузот (Втор 6. 9; 11. 20). Поскольку у самаритян эта традиция неизвестна, вероятно, она появилась только в период Второго храма. Впервые мезузот и тефиллин (но только на руке) упоминаются в «Послании Аристия» (Ер. Arist. ad Philocr. 158–159). Иосиф Флавий сообщает о ношении тефиллин и на руке, и на лбу (Jos. Flav. Antiq. IV 8. 13 (212)). Древ-

ность этой практики была подтверждена находками в Кумране (*Vermes*. 1959; изд.: *Yadin Y. Tefillin from Qumran*. Jerusalem, 1969).

Ношение тефиллин означает принятие «ига Небес», т. е. заповедей. Хотя в Тосефте Берахот. 7. 25 говорится, что все иудеи исполняют заповедь о тефиллин, этот обычай в раннюю эпоху соблюдался не так строго. Судя по критике в Мф 23. 5, ношение тефиллин (или по крайней мере увеличение их размеров) было проявлением особого религ. благочестия среди фарисеев. Но даже в талмудический период разрешалось не носить тефиллин в случае гонений. Только в средние века надевание тефиллин стало общеобязательным для всех.

Содержимое тефиллин, видимо, также различалось в разные периоды истории. В тефиллин из Кумрана и в т. н. Папирусе Нэша (изд.: *Burkitt F. The Hebrew Papyrus of the Ten Commandments // JQR*. 1903. Vol. 15. N 3. P. 392–408) наряду с Шма содержится текст Декалога. Обычай класть в тефиллин не только Шма, но и Десять заповедей подтверждает и блж. Иероним (*Hieron*. In Matth. 23. 6 // PL. 26. Col. 174; *Idem*. In Ezech. 24. 15 // PL. 25. Col. 230). Этот обычай был отменен, видимо, в результате полемики с христианами с тем, чтобы никто не говорил, что только эти тексты имеют значение в Торе (см.: Иерусалимский Талмуд. Берахот. 1. 8 (3с); Вавилонский Талмуд. Берахот. 12а). На мезузот, найденных в 8-й Кумранской пещере, написаны стихи Втор 10. 12–11. 21. В средние века под влиянием мистических учений на них стало принято изображать «Маген Давид» и писать имена ангелов, но против этого активно выступали некоторые авторитетные раввины (прежде всего Маймонид). У благочестивых иудеев принято целовать мезузот или прикасаться пальцами к нему при входе в дом и выходе из дома.

Тефиллин обычно надевают на время утренних молитв в будние дни. В некоторых общинах принято не надевать тефиллин в дни между праздниками. В разных обрядах различается количество благословений при надевании на руку и голову. Кроме того, сефарды наматывают ремни тефиллин по часовой стрелке, ашкеназы — против часовой. Если тефиллин спадают на землю, на виновного возлагается обязанность поститься в этот день.

В иудейской традиции считается, что мужчины должны молиться и находиться в синагоге с покрытой головой в знак трепета перед Богом. Поскольку иудей должен молиться и произносить благословения постоянно, в ортодоксальном иудаизме принято большую часть времени пребывать с покрытой головой. Ввиду того что постоянное ношение шляп и шапок неудобно, с этой целью используется небольшая легкая шапочка, называемая киппа или ермолка (на идиш «ярмулке»; возможно, слово тюрк. происхождения), к-рую можно носить как отдельно, так и под др. головным убором.

Более значимым для совершения молитвы является облачение в таллит (талес), к-рый представляет собой прямоугольное покрывало-накидку из шерсти или льна. В древности это была повседневная одежда (аналог до сих пор сохраняется у бедуинов). После разрушения храма таллит стал отличительной одеждой ученых раввинов (Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 98а), видимо, по аналогии с плащом греч. философов. Чтобы исполнить заповедь Числ 15. 38–39 и Втор 22. 12 к краям таллита пришиваются кисти (цицит) (ср. в НЗ края одежды и воскрилия — Мф 9. 20; 14. 36; 23. 5; Мк-6. 56; Лк 8. 44). В средние века таллит изготавливали преимущественно из шерсти. Под влиянием каббалистов на белом фоне появились неск. голубых полосок (он также стал украшаться серебряной вышивкой или вышитыми благословениями для отличия верха от низа и внутренней стороны от внешней). Минимальный размер таллита — в рост малолетнего ребенка, умеющего ходить самостоятельно. В таллит облачаются во время ежедневной утренней молитвы (в Пост 9 ава, во время послеполуночной молитвы). Хаззан носит таллит на всех службах. Чтецы Торы облачаются в него во время постов. Священники покрывают таллитом голову при произнесении священнического благословения, поскольку в этот момент на них запрещено смотреть. В наст. время мн. ортодоксальные иудеи облачаются в таллит, когда идут в синагогу. Кроме того, существует обычай носить под верхней одеждой т. н. малый таллит (таллит катан) как напоминание о необходимости постоянно исполнять заповеди Торы (его кисти обычно видны из-под одежды).

Исключительной святостью в иудаизме наделяется Свиток Торы, к-рый переписывается вручную в соответствии с галахическими предписаниями и хранится в футляре или чех-



Завеса (парохет) в галерее синагоги в Кавайоне, Франция. 1772 г.

ле, поскольку к нему нельзя прикасаться руками (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 14а). По этой же причине при чтении Свитка используется указка (*yad*, букв. — «рука»). Свиток хранится в ковчеге (арон ха-кодеш или хехал) у восточной стены синагоги. В древности Тору, видимо, хранили вне здания синагоги, торжественно приносили для чтения и уносили (Вавилонский Талмуд. Эрвин. 86b; Сукка. 16b). Отсюда возникло правило, что уходить со служ-



Принадлежности иудейского богослужения. Миниатюра из Библии графа Сассекского. 3-я четв. XIV в. (Lond. Brit. Lib. Add. 15250. Fol. 3v — 4)

бы можно только после того, как унесут Свиток Торы (Вавилонский Талмуд. Сота. 39b). Ковчег, в к-ром он хранится, закрыт завесой (парохет), перед ним висит светильник. Рядом с ковчегом ставится аналой (аммуд) для хаззана. Тора читается со специального возвышения (бима).

В И. б. также используются подсвечники (Менора и Хануккия). Для

праздников Рош ха-Шана и Йом Киппур необходимы шофары (обработанные для трубления рога животного (за исключением коровьих и бычьих) — Вавилонский Талмуд. Рош ха-Шана. 26а). Слушание звука шофара является заповедью. Трубный звук интерпретируется как призыв к покаянию. В средние века шофар извещал о смерти члена общины, о начале поста, об отлучении или о погребении. Считается также, что звук шофара отгоняет демонов, прославляет Бога как Царя, напоминает о заповедях Торы, возмещает грядущее восстановление храма и приближение Судного дня, выражает надежду на воскресение из мертвых.

Особые чины. Обрезание. Цикл обрядов, совершаемых иудеями в течение жизни, начинается с обрезания в 8-й день жизни младенца (Брит мила). Основанием для него служат стихи Быт 17. 9–14 и Быт 21. 4. Обрезание является символом завета с Богом. По традиции обряд должен совершаться в присутствии 10 чел. Его можно проводить даже в субботу. Обрезание обычно происходит в синагоге после утренней молитвы. Поскольку день обрезания считается праздничным, в молитвы делаются особые вставки, отменяется Таханун и проч. Вопреки библейскому тексту обрезание проводит не отец ребенка, а специально обученный человек — мохел (моэл) (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 156а). Тот, кто при этом держит ребенка на коленях, называется сандак. Рядом с ним ставится пустое кресло — «трон

Илии», поскольку считается, что прор. Илия предстоит при каждом обрезании (Пиркей де-рабби Элиезер. 29). Во время обряда читаются особые благословения (см.: Вавилонский Талмуд. Шаббат. 137b; Тосефта Берахот. 6(7). 12–13). В разных литургических традициях обрезание может сопровождаться песнопениями, чтением избранных библейских стихов и проч. После церемонии совершается трапеза с особыми благословениями. В нек-рых

общинах принято собираться и на 8-й день после обрезания. Через месяц после Брит мила происходит обряд «искупления первородного» (уплата 5 шекелей священнику на основании Числ 18. 16).

Благословение трапезы и благодарственные молитвы после трапезы. В ВЗ содержится заповедь о том, что человек должен благодарить Бога после вкушения еды: «И когда будешь есть и насыщаться, тогда благословляй Господа, Бога твоего...» (Втор 8. 10). В период Второго храма исполнение этой заповеди получило определенное развитие: появились образцы молитв, к-рые необходимо читать до и после трапезы, установлены формальные действия (умовение рук, преломление хлеба и проч.), совершение к-рых делало трапезу чистой с т. зр. Закона Моисеева, и т. д.

Согласно свидетельству Иосифа Флавия, ессеи совершали ритуальные омовения перед общинными трапезами, до и после еды священники читали особые молитвы (*Ios. Flav. De bell. II 8. 5* (129–132)). Эти сведения подтверждаются кумран. «Уставом общины», где подчеркивается, что священник благословляет хлеб и вино (1QS 6. 4b–6; 10. 14b–15a; 1QSa 2. 17–21). Кроме того, в Кумране найден текст благодарения после трапезы (4Q434a). Священническая молитва перед трапезой (лит. характера) приводится в «Послании Аристея» (Ep. Arist. ad Philocr. 184–185). Ряд примеров молитв, связанных с трапезой, встречается в апокрифической лит-ре («Иосиф и Асенефа», «Завещания 12 патриархов» и др.), но эти свидетельства трудно интерпретировать, поскольку исследователи расходятся в их датировках (см. напр.: Chesnutt. 2006).

На эволюцию раввинистических молитвословий большое влияние оказала практика общинных трапез, принятая у фарисеев. Детальное описание правил совершения трапез (в т. ч. брачного пира) содержится в Мишне и Тосефте (см.: Мишна. Берахот. 6. 1–7. 5; Тосефта. Берахот. 4. 8–21; 5. 1–27). До и после еды совершается ритуальное омовение рук (омовение после еды является более значимым). Если в трапезе участвуют 3 и более человек, перед ее началом произносится особое приглашение. В канун суббот и Песаха совершается обряд Киддуш — чтение благословения над чашей вина,

что служит символом начала св. дня (Мишна. Берахот. 8. 1; Песахим. 10. 2) и исполнением заповеди Исх 20. 8 (Вавилонский Талмуд. Песахим. 106а). Поскольку обряд изначально относился к числу домашних, он не регулировался строго (см. нек-рые правила в Вавилонском Талмуде (Берахот. 33а)).

Киддуш состоит из вводного раздела (Быт 1. 31; 2. 1–3), благословения над чашей с вином и благословения дня (в Мишне (Берахот. 8. 1) отражены споры о том, какое благословение произносить первым). Перед первой трапезой в субботу (и в праздники) утром произносится «большой Киддуш», к-рый начинается с чтения библейских стихов, связанных с субботой (или праздником) (Вавилонский Талмуд. Песахим. 106а).

После трапезы читаются 4 благословения Биркат ха-Мазон (последнее, вероятно, добавлено позже, т. к. в талмудической литературе часто говорится о 3 благословениях после еды): 1) прославление Бога, поддерживающего мир, 2) благодарение за дар земли Израилю, 3) молитва о восстановлении Иерусалима, 4) общее благодарение Бога, Который благ и творит добро (критическое изд. см.: *Finkelstein*. 1929). После прочтения этих благословений запрещается вкушать что-либо, но можно пить вино (это правило является отголоском традиции эллинистических трапез, к-рые состояли из ужина и симпозию после него).

Брак. В древности брачная церемония не была связана ни с храмом, ни с синагогой, но относилась к числу домашних (семейных) обрядов. Описание чина и образцы брачных молитв приводятся в Тов 7–8. В Кумране обнаружен текст сектантского происхождения (4Q502), связанный с брачной церемонией, но его смысл до конца неясен.

Раввинистический чин начинается с возглашения неск. стихов. Над вступающими в брак простирают особый балдахин (хуппа), являющийся символом брачной комнаты. Раввин читает благословение обручения над чашей с вином (Биркат эрусин). Далее совершается обряд выкупа невесты, во время которого в древности жених давал монету (динарий или $\frac{1}{3}$ ассария — Мишна. Киддушин. 1. 1). В Новое время он был заменен обрядом с надеванием кольца. Далее происходит под-

писание брачного контракта на арамейском языке (кетуба) и читается благословение брака (Биркат ниссуин), состоящее из 7 частей (Вавилонский Талмуд. Кетубот. 7б). Завершением церемонии является брачный пир, в начале и в конце которого также произносятся специальные благословения.

Покаяние и очищение. В иудаизме различают грехи ритуального характера, которые искупаются через омовения и жертвоприношения, и грехи нравственного характера, к-рые прощаются через примирение с тем, против кого они совершены. В ВЗ приводятся примеры раскаяния и исповедания грехов в присутствии др. человека (Нав 7. 20–21; 1 Цар 15. 24–25) и только перед Богом (Пс 32; 50 и др.), покаянные молитвы (1 Езд 9. 6, 7, 15; Неем 1. 6, 7; 9. 2, 33–35). Для ветхозаветного периода весьма характерны коллективные покаяния за грехи всего народа (Суд 10. 101; Цар 7. 6; Неем 9; Ис 65. 5–9; Дан 9. 4–19). Основным днем очищения от грехов в ВЗ был Йом Киппур (Лев 16. 30). В ВЗ приводят-

ср.: Test. XII Patr. X 2. 8; 4. 3; XI 3. 5). Очищение от грехов совершается не только в Йом Киппур, но и ежедневно (4Q504 VI 4–6). Нечистым запрещается до очищения участвовать в общинных трапезах (1Q19 XLIX 20–21; 1QS V 13–14; I 25; VII 16–17). В 4Q266 сохранился чин изгнания из общины. Подробнее о кумранитах см.: *Nitzan*. 1999; *Baumgarten*. 1999.

В раввинистической традиции ритуалы очищения играют огромную роль. Большая часть Мишны и Талмуда так или иначе посвящена теме «чистое и нечистое». Детально описываются виды, способы и последствия осквернения через контакты с предметами, нечистыми людьми, язычниками, через деяния, ведущие к нечистоте, способы очищения предметов, самого себя и т. д. При этом большое значение придается покаянию перед Богом. О покаянии говорится как о том, что создано до сотворения мира (Вавилонский Талмуд. Песахим. 54а). Оно достигает Престола Славы, продлевает жизнь и приносит искупление (Йома. 86а–б). Раскаявшийся грешник стоит выше никогда не согрешавшего праведника (Берахот. 34б). Поскольку человек не знает дня своей



Интерьер синагоги в Париже. Фотография. Нач. XX в.

смерти, нек-рые раввины призывали проводить всю жизнь в покаянии (Шаббат. 153а). Исповедание грехов без покаяния делает исповедание

недействительным (Мишна. Йома. 8. 8–9). Правда, нек-рые учили, что в Йом Киппур происходит очищение от грехов и без покаяния (Вавилонский Талмуд. Йома. 85б).

Прошения о прощении грехов и об очищении входят в состав мн. молитвословий. В Талмуде приводятся специальные благословения, читаемые после погружения для ритуального омовения в микве (Вавилонский Талмуд. Берахот. 51а–б; Песахим. 7б). Основным литургическим актом очищения от грехов является цикл обрядов и молитв, связанных с праздником Йом Киппур. Согласно раввинистическим представлениям, в Йом Киппур человек очищается от грехов против Бога, а от грехов

недействительным (Мишна. Йома. 8. 8–9). Правда, нек-рые учили, что в Йом Киппур происходит очищение от грехов и без покаяния (Вавилонский Талмуд. Йома. 85б).

Прошения о прощении грехов и об очищении входят в состав мн. молитвословий. В Талмуде приводятся специальные благословения, читаемые после погружения для ритуального омовения в микве (Вавилонский Талмуд. Берахот. 51а–б; Песахим. 7б). Основным литургическим актом очищения от грехов является цикл обрядов и молитв, связанных с праздником Йом Киппур. Согласно раввинистическим представлениям, в Йом Киппур человек очищается от грехов против Бога, а от грехов

против ближнего — только в том случае, если примирится с ним (Мишна. Йома. 8. 9). Множество покаянных формул было разработано для кануна Йом Киппура (напр., «Исповедую все злое, что сделал пред Тобой...» (Мидраш Ваикра Рабба. 3. 3); «Боже мой, прежде чем я был создан...» (Вавилонский Талмуд. Йома. 87b)). В период гаонов появились алфавитные списки грехов «Мы виновны» (Ашамну) (т. н. Виддуй Катан — Малое исповедание) и «За грехи, которые мы совершили пред Тобой» (Ал Хет) (Виддуй Гадол — Великое исповедание). Покаянные молитвы (селихот) от лица всей общины читаются в течение 10 дней перед Йом Киппуром. В Талмуде также предписывается совершение исповеди на смертном одре и перед казнью (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 32a; Мишна. Санхедрин. 6. 2). В средние века в движении Хасидей Ашкеназ большое значение приобрела практика регулярной исповеди членов перед наставниками. Подобная практика тайной исповеди грехов друг другу существовала и у кабалистов. В Новое время в некоторых традициях Виддуй Катан стал читаться ежедневно.

Возложение рук. В иудаизме известна практика ритуального поставления на служение общине, которое совершается через возложение рук (смиха) (на основании Числ 11. 16–17, 24–25; 27. 22–23; Втор 34. 9). По учению раввинов, решения об обрядовой стороне Закона Моисеева и постановления, связанные с уголовным наказанием, могут приниматься только тем, кто поставлен через возложение рук в присутствии 3 старцев с чтением особой формулы: «Может он решать? Может. Может он судить? Может. Может он позволять? Может» (Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 5b). При этом такое поставление было не пожизненным, а на определенный период. Кроме того, каждый раввин мог возлагать руки на своих учеников (Мишна. Санхедрин. 1. 3; Иерусалимский Талмуд. Санхедрин. 1. 3 (19a)). В день поставления было необходимо носить особую одежду (Мидраш Ваикра Рабба. 2. 4). После церемонии происходило пение хвалебных стихов в честь новопоставленного (Вавилонский Талмуд. Кетубот. 17a). Он также должен был произнести проповедь на заданную тему (Вавилонский Талмуд. Санхед-

рин. 7b). Получивший поставление на Св. земле носил титул «рабби». В V в. эта традиция прервалась. В Вавилонии, где, видимо, не было традиции поставления через возложение рук, судьи, книжники и учителя назначались гаонами и экзилархом через выдачу разрешения, хотя попытки восстановить сакральный обряд по палестинскому образцу время от времени предпринимались. Средневек. раввины пришли к выводу, что сакральное преемство в принципе может быть восстановлено. В XIII в. как у ашкеназов, так и у сефардов были разработаны новые формулы и церемонии для проведения офиц. поставления. Однако эти поставления ввиду отсутствия единой общепризнанной иерархии и единого центра часто вызывали споры и конфликты, т. к. процедура была формализована и могла совершаться за определенную плату.

Погребение. Теме погребения в Мишне и Талмуде уделяется крайне мало внимания (в основном о нем говорится в связи с темой осквернения от мертвого тела). Над усопшим читаются избранные библейские стихи (Вавилонский Талмуд. Авода Зара. 18a), Пс 15, скорбящие по усопшему разрывают свои одежды (как в Быт 37. 34) (Вавилонский Талмуд. Берахот. 58a). Затем совершается ритуальное омовение рук с чтением Ис 25. 8. В средние века под влиянием христ. традиции возникла практика регулярного поминовения и чтения некрологов (впервые после погромов во время крестовых походов). Начиная с XIII в. в состав заупокойного богослужения вошел Каддиш Ятом. В составе субботнего богослужения появилась поминальная молитва «Ав ха-Рахамим» (некоторые общины читают ее в субботу перед праздником Шавуот или в субботу накануне 9 ава).

Молитвы на разные случаи. В иудейской традиции существует множество молитв, к-рые читаются по разным поводам. В Мишне и Талмуде приводится более сотни благословений, которые произносятся в различных жизненных ситуациях. Основные из них вошли в состав молитвенников. К числу наиболее древних и важных относятся чинопоследования, связанные с засухой (Мишна. Таанит. 2. 1–5), и молитвы перед отправлением в путешествие (древнейшая содержится в 4Q158; стандартная: Вавилонский Талмуд.

Берахот. 29b; формула, читаемая при вхождении в город и исхождении из города: Вавилонский Талмуд. Берахот. 60a).

Гимнография. Литургическая поэзия занимала важное место в богослужении периода Второго храма. В первую очередь она была представлена псалмами и библейскими песнями. Часть из них несомненно использовалась в храмовом богослужении. В Кумране помимо канонических псалмов найдены по крайней мере 15 апокрифических (11QPsa; 4QPsf; 4Q522; 1QPsb; 11QarocPs), часть к-рых в посл. помещалась в христ. переводах Библии (напр., Пс 151; Сир 51. 13–30). По модели библейских псалмов написаны «Благодарственные гимны» (1QH, или Hodayot).

Раввинистическая гимнография (пикот, от греч. *λοιπότης*) возникла в III–IV вв. Ранние тексты в основном анонимны. Древнейшим из сохранившихся является гимн из папируса Lond. Brit. Lib. Orient. 9180A (III в.), посвященный то ли разрушению храма, то ли празднику Шавуот (Boer. 1951).

С кон. IV в. появилось множество гимнов, написанных разными стихотворными размерами, с акростихами и проч. Первый пайтан (автор пикотов), известный по имени, — Йосе бен Йосе, составивший алфавитный гимн (Авода) на Йом Киппур. Классическим периодом в развитии палестинского пикота стали VI–VIII века. Считается, что стандартную форму пикоту придал Яннай, составивший более 800 гимнов для суббот и праздников (самые известные — в жанре кервот и кедуштаот). К числу крупных палестинских гимнографов принадлежат Шимон бар Мегас, Элеазар ха-Каллир (Киллир), Йоханнан ха-Кохен и др. Их сочинения остались в составе богослужения даже после вытеснения 3-летнего палестинского цикла чтения Торы, ориентируясь на к-рый, они составляли гимны (изд. и исследования: Zulai. 1938; Yahalom. 1984; Rabinovitz. 1985–1987; Bekkum. 1998). По сравнению с палестинской вавилонская традиция адаптировала гимнографию довольно поздно. Ее расцвет был в IX–XI вв., когда прославились византийские гимнографы (Михаил бар Калев из Фив, Йосеф бен Авталион, Моше бар Хийя и др.) (Weinberger. 1975; Idem. 1980; Idem. 1998; Bekkum. 2008).

В X–XIII вв. возникли испан. и итальяно-ашкеназская школы пикота (Davidson. 1970). Как у сефардов, так и у ашкеназов практически каждый ученый раввин считал своим долгом перед общиной составлять литургические поэмы и гимны. При этом авторитетные раввины (напр., Саадия Гаон, Маймонид) относились к гимнографии очень настороженно, полагая, что в ней содержится опасность искажения веры (Petuchowski.

1978). В связи с этим в средние века появились толкования на гимны, особенно ранние, поскольку язык и образы этих пияотов были уже малопонятны и сложны для восприятия (см. указатель: *Hollender*. 2005). Новый всплеск интереса к гимнографии был связан с распространением лурианской каббалы, но в Новое время составление текстов стало редким, гимнография выходила из употребления. В совр. практике используется лишь небольшая часть средневек. наследия.

Жанры пияота определяются по месту в службе. Выделяются пияоты к Шма и примыкающим к этой молитве благословениям (йоцерот и др.), пияоты к утренней Амиде (керовот к первым 3 благословениям; кедуштаот к Кедуше, и др.), пияоты в составе службы Мусаф (азхарот), пияоты к вечерней службе в субботу и праздники (мааравот, шивата). Из праздничных гимнов выделяются хошанот для процессий на праздник Суккот (читаются после Мусафа или Халлеля), покаянные селихот для дней поста (читаются после Амиды или на 6-м благословении Амиды). К селихот обычно добавляются рефрены (пизмоним), которые предназначены для припевания общиной. На основе селихот были созданы кинот (плачи) для Поста 9 ава, к-рые отличаются от них только по содержанию (связаны с темой разрушения храма, расчлением и т. п.). Для ашкеназской традиции характерны земирот — гимны, к-рые поются в пятницу вечером и после субботней трапезы. Впервые они встречаются в Махзоре Витри. Множество новых земирот были составлены каббалистами.

О пении и музыке см. ст. *Синагогальная музыка*.

Лит.: *Zunz L.* Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. B., 1832. Fr./M., 1892²; *idem.* Literaturgeschichte der Synagogalen Poesie. B., 1865; *Kaufmann D.* The Prayer-Book According to the Ritual of England before 1290 // *JQR*. 1891/1892. Vol. 4. N 1. P. 20–63; N 4 550–561; *Schechter S.* *Abrahams I.* Genizah Specimens // *JQR*. 1898. Vol. 10. N 4. P. 654–661; *Marx A.* Untersuchungen zum Siddur des Gaon R. Amram // *Jb. der jüdisch-literarischen Gesellschaft.* Fr./M., 1907. Bd. 5. S. 341–366. Hebr. abt. S. 1–38; *Sola Pool D., de.* The Old Jewish-Aramaic Prayer: The Kaddish. L., 1909; *Davidson I.* Poetic Fragments from the Genizah // *JQR*. N. S. 1910. Vol. 1. N 1. P. 105–111; N 2. P. 231–247; 1911. Vol. 2. N 2. P. 221–239; 1913. Vol. 4. N 1. P. 53–95; 1918. Vol. 8. N 4. P. 425–454; *idem.* Thesaurus of Mediaeval Hebrew Poetry. N. Y., 1970. 4 vol.; *Elbogen I.* Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. Lpz., 1913 (пер. на англ.: *Idem.* Jewish Liturgy: A Comprehensive History // Transl. R. P. Scheindlin. Phil., 1993); *Kohler K.* The Essene Version of the Seven Benedictions as Preserved in the VII Book of the Apostolic Constitutions // *HUCA*. 1924. Vol. 1. P. 410–425; *Finkelstein L.* The Development of the Amidah // *JQR*. N. S. 1925. Vol. 16. N 1. P. 1–43; N 2. P. 127–169; *idem.* The Birkat Ha-Mazon // *Ibid.* 1929. Vol. 19. N 3. P. 211–262; *idem.* La Kedouscha et les Bénédictiones // *Revue des études juives.* P., 1932. Vol. 93. P. 1–

26; *idem.* Pre-Maccabean Documents in the Passover Haggadah // *HarvTR*. 1942. Vol. 35. N 4. P. 291–332; 1943. Vol. 36. N 1. P. 1–38; *Mann J.* Genizah Fragments of the Palestinian Order of Service // *HUCA*. 1925. Vol. 2. P. 269–338; *idem.* Changes in the Divine Service of the Synagogue Due to Religious Persecutions // *Ibid.* 1927. Vol. 4. P. 241–310; *idem.* The Bible as Read and Preached in the Old Synagogue: A Study in the Cycles of the Readings from Torah and Prophets, as Well as from Psalms, and in the Structure of the Midrashic Homilies. Cincinnati, 1940. N. Y., 1971. Vol. 1: The Palestinian Triennial Cycle: Genesis and Exodus; 1966. Vol. 2: The Palestinian Triennial Cycle: Leviticus and Numbers / Ed. I. Sonne; *Marmorstein A.* The Amidah of the Public Fast Days // *JQR*. N. S. 1925. Vol. 15. N 3. P. 409–418; *Idelsohn A. Z.* Jewish Liturgy and Its Development. N. Y., 1932; *Zulay M., publ.* Piyute Yanai: Liturgical Poems of Yannai Collected from Geniza-Manuscripts and Other Sources. B., 1938 (на евр. яз.); *Ginzberg L.* Saadia's Siddur // *JQR*. N. S. 1943. Vol. 33. N 3. P. 315–363; *Liebreich L. J.* An Analysis of U-Ba le Ziyon in the Liturgy // *HUCA*. 1948. Vol. 21. P. 176–209; *idem.* The Invocation to Prayer at the Beginning of the Yozer Service // *JQR*. N. S. 1949. Vol. 39. N 3. P. 285–290; N 4. P. 407–412; *idem.* The Pesuke de-Zimra Benedictions // *Ibid.* 1950. Vol. 41. N 2. P. 195–206; *idem.* The Intermediate Benedictions of the «Amidah» // *JQR*. N. S. 1952. Vol. 42. N 4. P. 423–426; *Liber M.* Structure and History of the «Tefilah» // *JQR*. N. S. 1950. Vol. 40. N 4. P. 331–357; *Boer P. A. H., de.* Notes on an Oxyrhynchus Papyrus in Hebrew // *VT*. 1951. Vol. 1. P. 49–57; *Goldschmidt E. D.* Studies on Jewish Liturgy by German-Jewish Scholars // *Leo Baeck Institute Yearbook.* L., 1957. Vol. 2. N 1. P. 119–135; *idem.* The Passover Haggadah: Its Sources and History. Jerusalem, 1960 (на евр. яз.); *Vermes G.* Pre-Mishnaic Jewish Worship and the Phylacteries from the Dead Sea // *VT*. 1959. Vol. 9. Fasc. 1. P. 65–72; *Bickerman E. J.* The Civic Prayer for Jerusalem // *HarvTR*. 1962. Vol. 55. N 3. P. 163–185; *Flusser D.* Sanktus und Gloria // *Abraham unser Vater:* FS O. Michel / Hrsg. O. Betz et al. Leiden, 1963. S. 129–152; *Fleischer E.* The Diffusion of the Qedushot of the Amidah and the Yozer in the Palestinian Ritual // *Tarbiz.* Jerusalem, 1968/1969. Vol. 38. P. 255–284; *idem.* Prayer and Piyut in the Worms Mahzor // *Worms Mahzor* / Ed. M. Beit-Arie. Vaduz, 1985. [Introductory Vol.]. P. 36–78; *Heinemann J.* The Triennial Lectionary Cycle // *JJS*. 1968. Vol. 19. P. 41–48; *idem.* Prayer in the Talmud. B.; N. Y., 1977. P. 77–103; *Perrot Ch.* La lecture de la Bible dans la Synagogue: Les anciennes lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes. Hildesheim, 1973; *idem.* The Reading of the Bible in the Ancient Synagogue // *Mikra* / Ed. M. J. Mulder. Assen, 1990. P. 137–159; *Weinberger L. J.* Anthology of Hebrew Poetry in Greece, Anatolia, and the Balkans. Cincinnati, 1975; *idem.* Romaniote Penitential Poetry. N. Y., 1980; *idem.* Jewish Hymnography. L., 1998; *Petuchowski J. J.* Theology and Poetry: Studies in the Medieval Piyut. L., 1978; *Hoffman L.* The Canonization of the Synagogue Service. Notre Dame (Ind.), 1979; *Schürer E.* The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC – AD 135) / Ed. G. Vermes, F. Millar, M. Black. Edinb., 1979^c. Vol. 2. P. 455–463; *Maier J.* Zur Verwendung der Psalmen in der synagogalen Liturgie // *Liturgie und Dichtung: Ein Interdisziplinäres Kompendium* / Hrsg. H. Becker, R. Kaczynski. St. Ottilien, 1983. S. 55–90; *Yahalom J., ed.* Liturgical Poems of

Sim'on bar Megas. Jerusalem, 1984 (на евр. яз.); *idem.* Eretz-Israel Mahzorim in the Genizah: From Palaeography to Liturgy // «From a Sacred Source»: Genizah Studies in Honour of Prof. S. C. Reif / Ed. B. Outhwaite, S. Bhayro. Leiden; Boston, 2011. P. 357–375; *Rabinovitz Z. M., ed.* The Liturgical Poems of Rabbi Yannai according to the Triennial Cycle of the Pentateuch and the Holydays. Jerusalem, 1985–1987. 2 vol. (на евр. яз.); *Sante C., di.* La preghiera di Israele: Alle origini della liturgia cristiana. Casale Monferrato, 1985; *Schiffman L. H.* The Dead Sea Scrolls and the Early History of Jewish Liturgy // The Synagogue in Late Antiquity / Ed. L. Levine. Phil., 1987. P. 33–48; *Kimelman R.* The Daily Amidah and the Rhetoric of Redemption // *JQR*. N. S. 1988. Vol. 79. N 2/3. P. 165–197; *Weinfeld M.* The Morning Prayers (Birkhoth Hashachar) in Qumran and in the Conventional Jewish Liturgy // *RevQ*. 1988. Vol. 13. P. 481–494; *idem.* Grace After Meals in Qumran // *JBL*. 1992. Vol. 111. N 3. P. 427–440; *idem.* Prayer and Liturgical Practice in the Qumran Sect // The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research / Ed. D. Dimant, U. Rappaport. Leiden; N. Y.; Jerusalem, 1992. P. 241–258; *idem.* The Litany «Our God in Heaven» and Its Precedents in the Dead Sea Scrolls // *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls* / Ed. E. G. Chazon. Leiden; Boston, 2003. P. 263–269; *Heide A., van der, Voolen E., van, ed.* The Amsterdam Mahzor: History, Liturgy, Illumination. Leiden; N. Y., 1989; *Urbach E. E.* The Role of the Ten Commandments in Jewish Worship // The Ten Commandments in History and Tradition / Ed. B.-Z. Segal. Jerusalem, 1990. P. 161–189; *Reif S.* Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History. Camb., 1993; *idem.* Codicological Aspects of Jewish Liturgical History // *BJRL*. 1993. Vol. 75. P. 117–131; *idem.* Problems with Prayers: Studies in the Textual History of Early Rabbinic Liturgy. B.; N. Y., 2006; *Chazon E. G.* Prayers from Qumran and Their Historical Implications // *Dead Sea Discoveries.* Leiden; N. Y., 1994. Vol. 1. N 3. P. 265–284; *idem.* Shifting Perspectives on Liturgy at Qumran and in Second Temple Judaism // *The Dead Sea Scrolls in Context* / Ed. A. Lange, E. Tov, M. Weigold. Leiden; Boston, 2011. Vol. 2. P. 511–531; *Nitzan B.* Qumran Prayer and Religious Poetry. Leiden; N. Y.; Köln, 1994; *idem.* Repentance in the Dead Sea Scrolls // *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment* / Ed. P. W. Flint, J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln, 1999. Vol. 2. P. 145–170; *Falk D. K.* Jewish Prayer Literature and the Jerusalem Church in Acts // *The Book of Acts in Its First Cent. Setting.* Grand Rapids (Mich.), 1995. Vol. 4: Palestinian Setting / Ed. R. Bauckham. P. 267–301; *idem.* Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls. Leiden; Boston, 1998; *Bekku W. J., van.* Hebrew Poetry from Late Antiquity: Liturgical Poems of Yehudah. Leiden; Boston; Köln, 1998; *idem.* The Hebrew Liturgical Poetry of Byzantine Palestine: Recent Research and New Perspectives // *Prooftexts.* Bloomington, 2008. Vol. 28. N 2. P. 232–246; *Langer R.* To Worship God Properly: Tensions Between Liturgical Custom and Halakha in Judaism. Cincinnati, 1998; *idem.* «We Do Not Even Know What to Do!»: A Foray into the Early History of Tahanun // *Seeking the Favor of God* / Ed. M. J. Boda, D. K. Falk, R. A. Werline. Atlanta, 2008. Vol. 3: The Impact of Penitential Prayer beyond Second Temple Judaism. P. 39–69; *Baumgarten J. M.* The Purification Liturgies // *The Dead Sea Scrolls*

after Fifty Years: A Comprehensive Assessment / Ed. P. W. Flint, J. C. VanderKam. Leiden; Boston; Köln, 1999. Vol. 2. P. 200–212; *Eshel E.* Prayer in Qumran and the Synagogue // *Gemeinde ohne Tempel = Community without Temple* / Hrsg. B. Ego, A. Lange, P. Pilhofer. Tüb., 1999. S. 323–324; *Newman J. H.* Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism. Atlanta, 1999; *Passover and Easter* / Ed. P. F. Bradshaw, L. A. Hoffman. Notre Dame (Ind.), 1999. 2 vol.; *Davila J. R.* Liturgical Works. Grand Rapids (Mich.), 2000; *Levine L.* The Ancient Synagogue: The First Thousand Years. New Haven, 2000; *Sapiental, Liturgical and Poetical Texts from Qumran: Proc. of the 3rd Meeting of the Intern. Organization for Qumran Studies, Oslo 1998: Published in Memory of Maurice Baillet* / Ed. D. Falk, F. García Martínez, E. M. Schuller. Leiden; Boston; Köln, 2000; *Manns F.* The Prayers of the Books of Maccabees and the Shemoneh Ezer // *LA*. 2001. Vol. 51. P. 109–132; *Sarason R.* The «Intersections» of Qumran and Rabbinic Judaism: The Case of Prayer Texts and Liturgies // *Dead Sea Discoveries*. 2001. Vol. 8. N 2. P. 169–181; *Lehnardt A.* Qaddish: Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes. Tüb., 2002; *Instone-Brewer D.* The Eighteen Benedictions and the Minim before 70 CE // *JThSt*. 2003. Vol. 54. N 1. P. 25–44; *Leonhard C.* Die älteste Haggada // *AfLW*. 2003. Bd. 45. H. 2. S. 201–231; *Trudinger P. L.* The Psalms of the Tamid Service: A Liturgical Text from the Second Temple. Leiden; Boston, 2004; *Hollender E.* Clavis Commentarium of Hebrew Liturgical Poetry in Manuscript. Leiden; Boston, 2005; *Chesnutt R. D.* The Dead Sea Scrolls and the Meal Formula in «Joseph and Aseneth»: From Qumran Fever to Qumran Light // *The Bible and the Dead Sea Scrolls* / Ed. J. H. Charlesworth. Waco (Texas), 2006. Vol. 2. P. 397–425; *Olson D. T.* Daily and Festival Prayers at Qumran // *Ibid.* P. 301–315; *Tabory J.* Prayers and Berakhot // *Literature of the Sages* / Ed. S. Safrai et al. Assen, 2006. Pt. 2. P. 281–326; *Cohen N. G.* Philo's Scriptures: Citations from the Prophets and Writings: Evidence for Haftarah Cycle in Second Temple Judaism. Leiden; Boston, 2007; *Horst P. W., van der, Newman J. H.* Early Jewish Prayers in Greek. B.; N. Y., 2008; *Hollender E., Niehoff-Panagiotis J.* Mahzor Romania and the Judeo-Greek Hymn $\epsilon\nu\omicron\varsigma \delta \kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$; *Introd., crit. ed., and comment.* // *Revue des études juives*. 2011. Vol. 170. N 1/2. P. 117–171; *Kahn Y.* The Three Blessings: Boundaries, Censorship, and Identity in Jewish Liturgy. N. Y., 2011; *Machiela D. A.* Prayer in the Aramaic Dead Sea Scrolls: A Catalogue and Overview // *Prayer and Poetry in the Dead Sea Scrolls and Related Literature: Essays in honor of E. Schuller on the Occasion of Her 65th Birthday* / Ed. J. Penner, K. M. Penner, C. Wassen. Leiden; Boston, 2012. P. 285–305.

А. А. Ткаченко

ИУДЕЙСТВУЮЩИЕ, возникшее в христианстве и принятое в научной традиции обозначение ряда религ. течений и сект, сформировавшихся под влиянием иудаизма и/или только через букв. восприятие ВЗ; их члены не были евреями по происхождению, но следовали иудейским обычаям, часто сохраняя при этом неиудейские верования, представления и практики.

В эллинистическую эпоху в языческой среде появились группы т. н. боящихся Бога. Категория «боящихся Бога» была обширной: в нее входили те, кто вносили иудейского Бога в свой пантеон богов, те, кто придерживались монотеизма, и те, кто следовали моральным предписаниям евреев, а также соблюдали субботу, не употребляли в пищу мяса «нечистых» животных, участвовали в жизни иудейской общины и т. д. И. из числа язычников неоднократно упоминаются в Деяниях св. апостолов как благосклонно относившиеся к христианам или сами принимавшие христианство (Деян 10. 2; 13. 16, 26, 43, 50; 16. 14; 17. 4, 17; 18. 6–7). Множество общин «боящихся Бога» располагалось в Сев. Причерноморье. Одним из их центров в I–IV вв. был г. Танаис, в котором существовали религ. ассоциации, воспроизводящие структуру языческих, — т. н. фиасы почитателей «Бога Высочайшего» (см.: *Левинская*. 2000). В IV в. мн. боспорские И. стали христианами.

С появлением христианства наименование «иудействующие» стало устойчивым выражением с негативной окраской, использовавшимся в полемических целях. К И. иногда относят секты назареев, эвионитов и *елкесаитов*, появившиеся в эпоху ранней Церкви, но в совр. религиоведении их принято называть иудеохристианами, т. к. в отличие от «классических» И. представители этих течений вышли из иудейской среды (см. ст. *Иудеохристианство*). Нек-рые исследователи считают И. мандеев, но другие полагают, что религия мандеев связана с *гностицизмом* или т. н. крестильными сектами периода Второго храма (см. ст. *Мандеизм*).

К И. причисляют также ипсистириев (от греч. $\delta \theta\epsilon\omicron\varsigma \delta \psi\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$). Представители этого течения (IV в., Каппадокия) соблюдали субботу и нек-рые иудейские пищевые запреты, но отвергали обрезание. По утверждению свт. Григория Богослова (отец к-рого принадлежал к этой секте до обращения в христианство), ипсистирии «поклоняются огню и светильникам», их учение состоит из противоположностей — «языческого заблуждения и подзаконного мудрования» (*Greg. Nazianz.* Or. 18). С иудеями сопоставляет «ипсистириан» свт. Григорий Нисский: они, по его словам, почитают Бога Всевыш-

него или Вседержителя, но при этом «исповедуют какого-то Бога, Которого именуют Высочайшим, или Вседержителем, но не признают Его Отцом» (*Greg. Nyss.* Ref. conf. Eun. 38).

Др. аналогичная группа — массаляне («молящиеся»), о к-рых известно из «Панариона» свт. Елифания Кипрского. Согласно Елифанию, первоначально под этим именем существовала языческая, а впоследствии христ. (возникшая в Месопотамии или в Антиохии) секта. Она была осуждена Соборами в Сиде и К-поле. Члены секты, не будучи евреями по рождению, воздавали честь «Одному, называя Его Вседержителем», устраивали молельни и, собираясь при множестве зажженных светильников, со свечами воспевали Богу «какие-то заунывные песни и хвалы» (*Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. LX 1–7). При этом они верили во Христа.

Еще одна монотеистическая группа И., существовавшая в Палестине и Финикии, была отмечена свт. Кириллом Александрийским в соч. «О поклонении и служении в Духе и истине». По его словам, они именуют себя «чтущими Бога» и «следуют какому-то среднему пути богопочтения, не предаваясь ни обычаям чисто иудейским, ни обычаям эллинским, как бы надвое разрываемые и разделенные» (*Cyr. Alex.* De adorat. I 3).

Последнее из известных направлений подобного рода — целиколы (лат. caelicolae) — «чтущие небо», или «небожители». Они жили в Сев. Африке, где влияние иудаизма сохранялось и после распространения христианства. Против этой секты были изданы закон 407 г. от имени императоров Гонория, Аркадия и Феодосия II, согласно которому целиколы были осуждены вместе с современными им еретиками (СТh. 16. 5. 43), и закон 409 г. от имени императоров Гонория и Феодосия II, направленный против «чтущих небо», а также против тех, кто не соблюдают воскресный день и обращаются в иудаизм (СТh. 16. 8. 19). Во 2-м законе меры против сектантов повторяли традиц. запрет на переход христиан в иудейскую веру. Целиколы упоминаются также в письме блж. Августина, к-рый сообщает, что глава «чтущих небо» ввел практику повторного крещения и «этим нечестием многих сбил с пути» (*Aug.*

Ер. 44. 13). Следов., «небожители» были христ. сектой.

В средние века взаимные обвинения в «иудействовании» были характерны для представителей различных христ. течений.

В VIII–IX вв. в Византии была известна секта афинган, до недавнего времени причисляемая к И. Немного сведений сохранилось в источниках о сущности их учения, и те, что известны, во многом противоречивы; в совр. науке нет единого мнения о содержании их учения. Согласно визант. авторам, афингане жили в М. Азии (во Фригии и в Ликаонии) и на Балканах, их представители встречались также и в К-поле. Хронист Продолжатель Феофана (*Theoph. Contin.* 2. 3) характеризует афинган как христ. «ересь нового вида», adeptы которой, практикуя крещение, соблюдали при этом Моисеев Закон (кроме обряда обрезания). Каждый посвященный получал в качестве личного наставника еврея или еврейку. По др. данным («Хронография» св. Феофана Исповедника, Вальсамон), афингане занимались прорицаниями, астрологией и магией, используя прирученных змей. В визант. источниках эта секта рассматривается наряду с *павликианами*; ее происхождение связывают с проживанием в нек-рых малоазиатских городах многочисленного евр. населения. Визант. имп. Михаил I Рангаве (811–813) изгнал афинган из К-поля. Согласно Продолжателю Феофана, приверженцем этой ереси с детства был имп. Михаил II Травл (820–829), который род. в г. Аморий во Фригии. Некоторые совр. византилисты видят в афинганах не религ. течение, а практиковавших магию и гадания крещеных цыган.

В XIV в. в Византии отмечено существование секты «хион», о к-рой сохранилось чрезвычайно мало сведений. «Хионе» упоминаются в диспуте, состоявшемся в 1354 г. вблизи г. Бурса в М. Азии. Беседа происходила между пребывавшим в плену у османов свт. Григорием Паламой, с одной стороны, и турками и «хионами» — с другой (см.: Беседа Григория, митр. Фессалоникийского, с безбожными хионянами // Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...»: Визант. лит-ра XIV в. в Др. Руси. СПб., 2009. С. 112–119). В ходе полемики выяснилось, что «хионе» не были турками по происхо-

ждению, но стали ими, по их признанию, после того как приняли заповеди Моисея, отбросив свою прежнюю веру. Палама отверг самоотжествление «хион» с мусульманами и назвал их «евреями». Однако они не были этническими евреями, кроме того, признавая обрезание, не праздновали субботу и иудейскую пасху. В качестве «отступников христианства» «хионе» упоминаются К-польским патриархом Филофеем в «Опровержении Григоры» и в «Похвальном слове Григорию Паламе». Известно также, что на К-польском Соборе 1336 г. рассматривалось дело «хиония», которого обвинили в «иудействовании», и сам он признался в следовании Закону Моисея и принятии учения фессалоникийских евреев. В историографии «хион» отождествляли с представителями союза тур. моряков, проповедовавших ислам (Amakis. 1952), или с профессиональными мусульманскими учителями (Wittek. 1951). Г. М. Прохоров вслед за прот. Иоанном Мейендорфом отнес «хион» к жидовствующим, предположив, что они были прозелитами-караимами (см.: Прохоров. 1972). Греч. слово «хионе» он сопоставил с «Цион» (Сион), причисляя собеседников Паламы к той части караимов, к-рые назывались «плакальщиками по Сиону» («хионе», следов., были равнозначны «сионянам»). Однако эта теория не нашла поддержки у др. исследователей.

На основании анализа акта Собора 1336 г. было сделано заключение, что во 2-й четв. XIV в. среди греч. населения г. Фессалоника существовала группа солунских И., к-рых рассматривали в одном ряду с т. н. болгарскими жидовствующими (Мелиоранский. 1895).

О болг. И. сообщается в Житии прп. Феодосия Тырновского, составленном К-польским патриархом Каллистом. В нем упоминаются «еретики», к-рые дерзнули хулить иконы, храмы, Евхаристию, священство и «иная безместная деяти». Оппоненты «еретиков» видели в этом движении евр. влияние: «...вина же сим деющимся от иудеев... о еже надеяться на царицу, яко от рода тех сущу» (Феодора, жена болг. царя Иоанна Александра, была крещеной еврейкой). Собор 1359/60 г. в Тырнове осудил еретиков: «...от еврейских ересов зле мудрствующих прокляше».

В Зап. Европе И. называли разные еретические движения (от альбигой-

цев до гуситов), а также крещеных евреев, возвращавшихся в иудаизм или продолжавших практиковать отдельные иудейские обряды, хотя в строгом смысле слова И. они не были.

Лит.: Мелиоранский Б. М. К истории противощерк. движений в Македонии в XV в. // *Στέφανος*: Сб. ст. в честь Ф. Ф. Соколова. СПб., 1895. С. 62–72; Сырку П. А. К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1898. Т. 1. Вып. 1. С. 266–270; Wittek P. *χιόνες* // *Byz.* 1951. Т. 21. P. 421–423; Amakis G. G. Gregory Palamas, the *χιόνες*, and the Fall of Gallipoli // *Ibid.* 1952. Т. 22. P. 305–312; Прохоров Г. М. Прение Григория Паламы с «хионы и турки» и проблема «жидовская мудрствующих» // *ТОДРЛ*. 1972. Т. 27. С. 329–369; *Dán R.* «Judaizare»: The Career of a Term // *Antitritarianism in the 2nd Half of the 16th Cent.* Bdpst; Leiden, 1982. P. 25–34; Левинская И. А. Деяния апостолов на фоне евр. диаспоры. СПб., 2000; Bird M. F. Crossing over Sea and Land: Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period. Peabody, 2010.

Т. И. Хижая

И. в Новое и Новейшее время.

В эпоху Реформации обвинения в «иудействовании» появлялись с особой частотой и имели более серьезные последствия, чем обвинения в «ереси». В «иудействовании» из-за увлечения евр. языком и мистикой обвиняли нем. гуманиста Иоганна Рейхлина (1455–1522); автора 1-го издания НЗ на еврейском языке протестант. гебраиста Себастьяна Мюнстера (1489–1553), а позже сторонника изгнания евреев из Европы, получившего от Иоганна Эка (1486–1543) и Мартина Лютера (1483–1546) прозвище «раввин». Лютер, сам знаток древнеевр. языка, «подозревал» гебраистов своего времени в «иудаизации» христианства.

Католики называли И. Ульриха Цвингли (1484–1531) и Жана Кальвина (1509–1564). Андреас Рудольф Карлштадт (1480–1541) обвинил в «иудействовании» племянника Рейхлина, протестанта Филиппа Меланхтона (1497–1560), а по мнению Кальвина, лютеран. литургия возвращала верующих к иудаизму. Испанский антитринитарий Мигель Сервет (1511–1553) в «иудаизации» обвинил католич. Церковь, а всех протестантов, к-рые не соглашались с его взглядом на Троицу, — в евр. интерпретации НЗ. Сервет называл Кальвина «истинным иудеем» (лат. *verus judaeus*), а Кальвин его — «хорошим раввином» (*bonus rabbinus*).

Польск. католики считали И. уни-тариив (Польских братьев, а затем и социан), отрицавших догмат о Троице и божественность Иисуса Христа.

К обвинениям своих противников в «иудействовании» прибегали и польск. *антитринитарии*. Так, лидер малопольск. антитринитариев Гжегож Павел из Бжезин за малейшее отклонение от т. н. тридеизма грозил обвинением в «иудаизме», хотя через нек-рое время сам перешел на унитаристские позиции. В сер. 70-х гг. XVI в. с И. в «Христианских диалогах» дискутировал лидер люблинских унитариев М. Чеховиц.

Собственно И. появились под влиянием учения нем. антитринитария Матиаса Вез-Глириуса. Он провозглашал, что Мессия как в ВЗ так и в НЗ был лишен божественности, и следов., почитания и поклонения. Идеи божественности Христа были внесены в евангельские тексты позже, и эти тексты Вез-Глириус называл фальсификацией. Христос для Вез-Глириуса — это евр. Мессия, о котором говорили библейские пророки; он пришел исполнить обещания, данные Богом избранному Им евр. народу; т. о., Христос не дал нового Закона, его миссия среди евреев была «провалена», поскольку Он не был распознан Своим поколением. Однако Вез-Глириус провозгласил, что благодаря заслугам патриархов Бог не только не отменил богоизбранность евр. народа, но и не заключил нового завета с язычниками. Христос принес язычникам лишь обещание спасения. Следов., нормы Закона действительны и в наст. время.

Согласно взглядам австр. анабаптиста Андреаса Фишера (1480–1540), о котором известно из письма нем. гуманиста Валентина Краутвальда (1465–1545) протестантам Вольфгангу Капито и Мартину Буцери, спасение придет не через христиан, а через евреев. В 1530 г. Фишера и его единомышленника Глайдта причислили к И. Фишер бежал в Моравию, где предположительно прошел обряд обрезания.

Учение Вез-Глириуса нашло сторонников в различных частях Европы в кон. XVI в., но прежде всего утвердилось в интеллектуальной среде трансильванской знати. В 1578–1579 гг. здесь возникло «субботническое» движение. Его идеологи провозгласили, что они приняли все принципы и социальные идеи, заключенные в ВЗ. Они также восприняли иудейскую концепцию Бога, стали следовать ритуальным предписаниям ВЗ. Общинами, открыто провозгласившими т. н. субботни-

ческую доктрину, управляли светские люди Андраш Йоши, Андраш Эрдоди и Тамаш Панкотайем, они не разделяли идей талмудической и постталмудической евр. лит-ры. В 30-х гг. XVII в. лидер трансильванских «субботников» Шимон Печи перевел «Поучения отцов» с комментариями, поэзию Элеазара ха-Каллира, Соломона *ибн Гебира*, Моисея ибн Эзры, Беньямина Ибн Авраама, Исаака бен Авитура, сочинения Элияху де Видаса, Исаака Альнакавы, Моше бен Якова из Куסי, Якова бен Ашера, Иосифа *Каро* и др. Печи сплотил вокруг себя много сторонников (ок. 20 тыс. чел.), в т. ч. из местных крестьян.

Христология трансильванских И. была связана с эсхатологическими ожиданиями: мессианская роль Христа оказалась неисполненной, однако тысячелетнее земное царство Христа будет реализовано в будущем. Христос не царит в Небесном Царстве, а лишь сидит одесную Бога, ожидая Своего часа. Во время Второго пришествия Он будет править тысячу лет вместе с Его истинными сторонниками (т. е. с субботниками) и лишь после Его царствования Бог будет судить живых и мертвых. Субботники, т. о., принимали Христа как Мессию, но тех, кто присоединяется к Христу и следуют учению «фарисеев» (т. е. самих себя), они называли «евреями». Уступки Христа апостолам ради их спасения потеряли свою ценность, т. к. после смерти апостолов ВЗ был восстановлен как норма веры и образец поведения для каждого человека, без Закона смогли спастись лишь современники апостолов.

Во время правления Дьёрдя I Ракоци (1593–1648) против трансильванских И. были организованы жестокие репрессии (акты 1635 и 1638 гг.). Через 250 лет трансильванские субботники вновь заявили о себе. После того как в 1867 г. венг. парламент принял акт о равноправии евреев, 40 семей из Бёзёдуйфалу (ныне Бездю-Ноу, Румыния), принадлежавших к католич., унитаристской и реформатской церквам, выразили желание принять иудаизм. Их просьба была удовлетворена. Богослужение проходило на венг. языке и иврите. Браки заключались только между членами общины. Большая часть трансильванских И., отказавшихся перейти в христианство, была уничтожена нацистами в 1944 г.

Из ряда нем. источников известно о существовании в 30–40-х гг. XVI в. общин анабаптистов-субботников в Моравии, Юж. Германии и В. Австрии. В XVI — нач. XVII в. сторонниками соблюдения субботы были также нек-рые голл. анабаптисты-менониты, англ. пуритане и баптисты.

В сер. XVI в. в Падуе существовал тайный кружок анабаптистов, к-рый возглавляли крещеный еврей и гебраист Иероним Бузале, бывш. *цистерцианец* Лаврентий Тиццано и Джованни Лаурето. Падуанские анабаптисты отвергли божественность Христа и решили принять иудаизм. Бузале бежал в Александрию, а Лаурето — в Фессалонику, где прошел обряд обрезания, жил в сефардской общине и занимался изучением евр. языка. Однако вскоре он разочаровался в новой вере, вернулся в Италию, раскаялся и вновь стал католиком. От своих прежних взглядов отрекся и Тиццано. По его признанию, к-рое он сделал перед инквизиционным судом в 1553 г., Иисус был только пророком, а настоящий Мессия придет в будущем.

Случаи обращения в иудаизм известны и в XVII в. Так, в 1614 г. иудаизм принял школьный учитель из Марбурга Конрад Витор, к-рый должен был уехать в Фессалонику. По его словам, он не смог примириться с «чудовищно ложной тайной Троицы». Лотарингский кальвинист Николай Антуан (1602–1632) во время обучения теологии также стал сомневаться в догмате Троицы, сблизился с евр. общиной Меца и даже пытался принять иудаизм. Однако евреи Венеции, к к-рым он приехал за помощью, отвергли его просьбу. Антуан продолжал служить министром, но не смог скрыть своих симпатий к иудаизму, за что в 1632 г. был казнен в Женеве.

Группы И. появлялись также в странах, где не было евр. общин, напр. в Англии. Доступность печатного текста Библии и пристальное отношение протестантов, прежде всего пуритан и баптистов, к ВЗ стали причинами дискуссий о соотношении ВЗ и НЗ. Особое затруднение вызвала 4-я заповедь Декалога, к-рая, по их мнению, была отменена лишь Церковью, но не Богом. Субботниками были, напр., основатель англ. баптизма Генри Джесси, Питер Чемберлен — придворный врач королей Карла I и Карла II, идеологи англ. субботничества —

проповедники Джон Траска и Теофил Браборн. В сер. XVII в. празднование евр. субботы в воскресенье стало чрезвычайно распространенным явлением. Англ. И. трактовали буквально 4-ю заповедь и считали, что Христос не отменил субботний день. В субботу, в рабочий день, они отказывались от работы и не зажигали света. И. также соблюдали некоторые ветхозаветные пищевые ограничения, не ели «нечистого» мяса, носили одежду особого покроя. Несмотря на преследования и репрессии со стороны властей, общины англ. субботников существовали до XVIII в.

В XX в. секты И. более всего были распространены за пределами Европы. В США помимо «черных евреев» (часть из них приняла иудаизм, но большинство являются членами иудеохристианских сект различных толков, претендующими на евр. происхождение) существуют разрозненные группы, придерживающиеся некоторых иудейских обрядов. В Мексике, где в 1960 г. было менее 30 тыс. евреев, при переписи по религ. принадлежности в том же году было зарегистрировано 110 750 последователей иудаизма. В это число были включены члены различных протестантских сект, причисляющих себя к «исраэлитам», а также немногочисленные группы т. н. евреев-индейцев, считающих себя потомками крещеных евреев-марранов, к-рые эмигрировали в XVI в. в Нов. Свет. Такие же группы индейцев существуют на юге Чили, протестанты-«исраэлиты» живут в Перу.

В 20-х гг. XX в. в Уганде политическим и военным лидером С. Какунгулу была основана секта «абаюдая». В кон. XX в. И. Уганды приняли иудаизм, признанный амер. раввинами консервативного направления.

В совр. Африке существуют племена – ибир в Сомали, Кении и Джибути, лемба и русапе в Зимбабве и ЮАР, игбо, эфик и ибибио в Нигерии, ба-саа в Камеруне, уверенные в своем евр. происхождении и соблюдающие в том или ином виде иудейские обряды.

Группы И. есть в Японии и Индии. Они восприняли нек-рые иудейские обряды, считают себя потомками древних евреев и стремятся эмигрировать в Израиль и принять иудаизм.

Лит.: *Szczucki L.* Jakub z Chios. *Paleolog* // *Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. Warsz., 1968. Т. 13. С. 63–91; *idem*. W kręgu myślicieli here-

tyckich. Wrocław, 1972; *Dán R. M.* *Vehe-Gliuzis: Life and Work of a Radical Antitrinitarian with his Collected Writings*. Bdpst.; Leiden, 1982; *Katz D. S.* *Sabbath and Sectarianism in 17th Cent.* England. Leiden; N. Y., 1988; *Pietrzyk Z.* *Judaizers in Poland in the Second Half of the 16th Cent.* // *Jews in the Old Poland, 1000–1795* / Ed. A. Polonsky e. a. L.; N. Y.; Oxf., 1993. P. 23–35; *Beck J. S.* *The Anabaptists and the Jews: The Example of Hätzer, Denck and the «Worms Prophets»*: Diss. Toronto, 2000; *Chireau Y. P., Deutsch N.* *Black Zion: African American Religious Encounters with Judaism*. N. Y., 2000; *Parfitt T.* *Judaizing Movements: Studies in the Margins of Judaism*. L.; N. Y., 2002.

А. М. Шпурт

И. в России. Последователи Закона Моисея появились в России в сер. XVIII в. и в офиц. источниках назывались И. или жидовствующими, а также имели множество самоназваний: «субботники», «молокане-субботники», «молокане», «геры-талмудисты-шапочники», «караимы-староиудеи-бешапочники». К ним относились как группы субботников, отделявших себя от иудаизма и называвших Библию главным и единственным основанием своего верования, так и те, кто ассоциировали себя с евреями и караимами (о новгородско-московской ереси кон. XV – нач. XVI в. см. в ст. *Жидовствующие*). Арх.: *Агеева Е. А., Левашенко А. В.* *Дневник археогр. экспедиции МГУ «Волга 1996–1997»* // *Личный архив Е. А. Агеевой*. С. 2, 16, 23. Ист.: ПСЗ; *Варадинов Н. В.* *История Министерства внутренних дел*. СПб., 1863. Кн. 8: *История распоряжений по расколу*. Стат. сведения о сектантах: (К 1 янв. 1912 г.). [СПб., 1914].

Лит.: *Иаков (Вечерков)*, архим. *Ист. сведения о молоканской секте* // ПС. 1858. Ч. 3. № 9. С. 42–80; № 11. С. 295–308; *Флегматов А. И.*, прот. *Ист. заметка о местном расколе в посаде Дубовке* // *Саратовские Ев.* 1884. № 22. С. 587–597; *Былов М. Н.* *Раскол в Воронежской епархии при еп. Тихоне I (Святителе)*, 1763–1767 гг. // *Воронежские Ев.* 1890. № 4. С. 146–154; *Русанов М. В.*, свящ. *К истории сектантства в Астраханской епархии: Михайловские субботники*. Астрахань, 1903. С. 1–11; *Олейников Т. М.* *Очерки по истории расколо-сектантства в Воронежской губ.* // *Воронежские Ев.* 1914. № 38. С. 1025–1032; *Бондарь С. Д.* *Секты хлыстов, шалопутов, духовных христиан, Старый и Новый Израиль и субботников и иудействующих*: Кр. очерк. Пг., 1916. С. 89–95; *Иникова С. А.* *Тамбовские духоборцы в 60-е гг. XVIII в.* // *Вестн. Тамбовского ун-та*. Сер.: Гуманитарные науки. 1997. Вып. 1. С. 39–53; *Хижая Т. И.* «Еврейская вера» как отражение духовных исканий в России в эпоху барокко // *Человек в культуре рус. барокко*: [Сб. ст. по мат-лам междунар. конф.]. М., 2007. С. 332–342; *она же*. К вопросу о контактах между субботниками и евреями в России 1-й трети XIX в. // *Проблемы еврейской истории*: Мат-лы науч. конф. центра «Сэфер» по иудаике. М., 2008. Ч. 1. С. 166–181; *Львов А. Л.* *Соха и Пяткинижские: Рус. иудействующие как текстуальное сообщество*. СПб., 2011. С. 20–34, 65–71, 118–128, 141–289.

Е. А. Агеева

ИУДЕОХРИСТИАНСТВО, принятое в науке общее наименование ряда течений и богословских тенденций в раннем христианстве. Термин И. (англ. Jewish Christianity; нем. Judenchristentum; франц. Judéo-Christianisme) появляется впервые у авторов XVIII в. (напр., Дж. Толанд доказывал, что секты назареев и эвионитов сохранили первоначальную форму христианства, отличающуюся от Павловой, принятой всей Церковью, – *Toland*. 1718). Противопоставление Павлова языкохристианства и иудеохристианства Петра, Иакова и Иуды встречается в работах Й. Землера, И. Михаелиса, Г. Э. Лессинга. В научный оборот термин прочно вошел после исследований Ф. К. Баура, который использовал его для описания первохрист. общины, возглавляемой ап. Петром, в оппозиции к ней, по его мнению, находился ап. Павел (точнее, ап. Павел конфликтовал не с самим Петром, а с лжеапостолами, которые проповедовали от его имени). Иудеохристиане доминировали в Иерусалимской Церкви и были основателями Римской общины. Борьба 2 течений закончилась компромиссом (синтезом) и появлением во II в. «раннекафолического» христианства. Хотя во многом теория Баура была применением на практике гегелевской схемы развития истории, его метод, позволивший критически исследовать переход от истории НЗ к истории ранней Церкви, был воспринят большинством исследователей. Кроме того, Баур одним из первых увидел в Псевдо-Климентинах иудеохрист. тенденции и связал их с учением эвионитов, к-рых считал ответвлением ессыства, появившимся после войны с Римом (позже он изменил свою т. зр. и утверждал, что эвиониты были известны как секта до 70 г.).

А. Шwegлер доказывал, что эвиониты происходили от первых галлейских учеников Иисуса, а их писания (прежде всего «Евангелие евреев») являются основой канонических Евангелий (*Schwegler*. 1846). Произведениями эвионитов Шwegлер также считал «Пастырь» Ермы, сочинения Егесиппа и Папия, Откровение Иоанна Богослова, а ответвлением эвионитов – монтанистов. Иной вариант истории И. был представлен в работах А. Хильгенфельда. Он полагал, что первоначальную форму И. сохранили назареи, к-рые

происходят из первой Иерусалимской общины, после войны с Римом бежавшей в Заиорданье. Характерной особенностью назареев было то, что они использовали евр. версию Евангелия от Матфея. Для борьбы с гностицизмом части иудеохристиан пришлось объединиться с последователями Павлова христианства.

Против теории Баура выступил А. Ричль. Он указал на невозможность дать четкое определение И., но попытался провести границу между иудеохристианами (теми, кто одобрял миссию к язычникам при сохранении верности Закону Моисееву) и *иудействующими* («фарисеями» — оппонентами ап. Павла). Поскольку он исходил из теории приоритета Евангелия от Марка, первые христиане, по его мнению, не могли быть иудействующими. Хотя фарисейская тенденция проявилась в определенном моменте в виде оппозиции ап. Павлу, между Павлом и др. апостолами не было серьезного спора. Основной конфликт разворачивался между иудеями и христианами, поскольку Иисус принес новое понимание Закона Моисеева. Позже, в ходе борьбы с гностицизмом, оба течения были объявлены еретическими, а основу учения католической Церкви составило только Павлово богословие (эту т. зр. поддержал А. фон Гарнак). Умеренное иудеохристианство сохранилось под названием «назареев».

О. Кульман, анализируя Псевдо-Климентину, пришел к выводу, что первоначальное христианство было И. с сильным влиянием гностического иудаизма, к-рый, по его мнению, исповедовали последователи «крещальных» (баптистских) сект периода Второго храма (Cullmann. 1930). В период борьбы с эллинистическим гностицизмом И. распалось на неск. течений и постепенно исчезло.

Х. Й. Шёпс предпринял попытку на основе Псевдо-Климентин реконструировать богословскую систему И. По его мнению, эвонииты представляли реальную альтернативу католической тенденции в Церкви. Их богословие было в основе адопцианским и зародилось в период Второго храма. Реконструкция богословия эвониитов, проведенная Шёпсом на основе множества источников, создавала ложное впечатление богословского и институционального единства И. Поэтому его теория

в целом была отвергнута большинством ученых, но оказала влияние на дальнейшие исследования.

В противовес Шёпсу Ж. Даниелу выделил 3 типа представителей И.: иудеохристиане, признававшие мессианство Иисуса, но отрицавшие Его божественность (эвонииты); принадлежавшие к кругу Иакова, брата Господня (назареев), т. е. те, кто по вере были православными, но сохраняли иудейский образ жизни (в основном исчезли после 70 г. по Р. Х.); «апокалиптические» христиане, т. е. те, кто сохраняли иудейские дохрист. богословские взгляды, но отказались от иудейского образа жизни (эта группа долгое время представляла христ. учение, не испытывавшее влияния греч. философии) (Daniélou. 1958). Поскольку Даниелу понимал И. очень широко, как образ мышления, он связывал с иудеохристианами появление большого количества самых разных источников. Однако его аргументация подверглась критике как «закольцованная», поскольку он сначала выделял некую группу памятников, якобы написанную иудеохристианами, а затем на основании этих же сочинений реконструировал богословие и историю течения. Обозначенные Даниелу признаки иудеохрист. богословия скорее представляют собой особенности христологии раннего христианства в целом, а не отдельных групп (Longenecker. 1970).

Открытие кумран. рукописей привело к появлению множества теорий о связи между кумранитами и И. Предположение о том, что эти рукописи принадлежат И. (Teicher J. L. The Dead Sea Scrolls — Documents of the Jewish Christian Sect of Ebionites // JJS. 1951. Vol. 2. N 1. P. 67–99), было сразу отвергнуто. Больше сторонников нашла теория Кульмана, согласно к-рой иудеохристиане, прежде всего эвонииты, были генетически связаны с кумранитами (Cullmann O. Die neuentdeckten Qumran-Texte und das Judentum der Pseudoklementinen // Neutestamentliche Studien für R. Bultmann. B., 1954. S. 35–51). Против такой т. зр. выступил Дж. Фицмайер, считавший невозможным отказ кумранитов от своих ригористических взглядов и указавший на важные отличия в богословии этих течений (Fitzmyer J. A. The Qumran Scrolls, the Ebionites and Their Literature // Theological Studies. 1955. Vol. P. 335–372; Idem. Jewish

Christianity in Acts in the Light of the Qumran Scrolls // Studies in Luke-Acts / Ed. L. E. Keck, J. L. Martyn. Nashville, 1966. P. 233–257). Тем не менее регулярно появляются работы, авторы к-рых предполагают или прямое влияние ессеев на Иерусалимскую Церковь, от к-рой иудеохристиане позже отделились, сохранив ее обычаи, или влияние ессеев на эвониитов и др. секты на более позднем этапе, после их отделения от ортодоксального христианства.

Делались попытки доказать, что в основе учения всех иудеохрист. сект лежит одно Евангелие (Pritz. 1988). М. Гулдер полагал, что раннее христианство разделилось на 2 течения в результате 2 миссий — ранней эвониитской (миссия «нищих», соблюдавших Закон Моисеев, имевших общее имущество и проповедовавших, что Иисус принял божественную силу в момент Своего Крещения) и Павловой (ориентированной на язычников) (Goulder. 1994). Разделение между этими миссиями проходило по линии «восток—запад», так что конфликт продолжался до III в. по Р. Х. (одним из его проявлений стали споры о дате празднования Пасхи). Запад придерживался Павлова богословия и смог окончательно утвердить свое понимание истории христианства, приняв Евангелие от Матфея и признав Петра первым епископом Рима. Теория Гулдера сильно упрощает церковную историю II в. и по сути является возрождением взглядов Баура.

Главной проблемой в изучении И. что бы этот термин ни обозначал, является состояние источников: все свидетельства, используемые в научных реконструкциях, отрывочны и сохранились в сочинениях ортодоксальных авторов (за исключением Псевдо-Климентин, но и они представляют собой компиляцию источников дискусионного происхождения).

Поскольку в древней Церкви «иудеохристиане» не было самоназванием ни одной из групп ни внутри Церкви, ни вне ее (хотя блж. Иероним называл иронически *iudaei christiani* тех христиан, к-рые хотели бы восстановить жертвоприношения животных, вместо того чтобы ожидать обращения иудеев в христианство (Hieron. In Zach. 3. 14. 9)), исследователи используют этот термин для обозначения разных явлений в истории христианства.

Чаще всего речь идет о первохрист. общине, сохранявшей связь с Иерусалимским храмом и признававшей обязательное соблюдение Закона Моисеева христианами, обратившимися из иудейства. Расхождения между исследователями в оценке учения этой общины связаны с разными ответами на вопрос о том, как Сам Иисус относился к Закону и что именно Он завещал Своим первым последователям, т. е. является ли их строгая верность Закону Моисееву (ср. слова Иакова, брата Господня, ап. Павлу: «...видишь, брат, сколько тысяч уверовавших иудеев, и все они ревнители закона» (Деян 21. 20)) недопониманием учения Христа и временным переходным состоянием, облегчающим принятие Благой вести, или, наоборот, подлинным учением Спасителя.

Основными источниками для реконструкции богословия и практики этих иудеохристиан являются *Деяния св. апостолов*, *Павловы и Соборные Послания*. Мн. исследователи полагают, что внутри иудеохрист. общины были составлены Евангелие от Матфея, реконструируемый источник логий Q и «*Дидaxe*» (см.: Flusser D., Sandt H., van de. *The Didache: Its Jewish Sources and Its Place in Early Judaism and Christianity*. Assen; Minneapolis, 2002; *Del Verme M. Didache and Judaism: Jewish Roots of an Ancient Christian—Jewish Work*. N. Y.; L., 2004; *Matthew and the Didache: Two Documents from the Same Jewish-Christian Milieu?* / Ed. H. van de Sandt. Assen, 2005; *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* / Ed. H. van de Sandt, J. K. Zangenberg. Atlanta, 2008). Сложнее обстоит дело с *Иакова Посланием*, на интерпретацию к-рого долгое время оказывало влияние протестант. восприятие учения о «спасении верой» и «спасении делами». Новейшие исследования говорят о том, что в этом Послании, с одной стороны, действительно много черт, указывающих на его архаичность и связь с первохрист. иерусалимской общиной, с другой — присутствует ряд элементов, и прежде всего сам язык Послания, к-рые заставляют относить создание «Послания Иакова» к более позднему периоду, что делает маловероятным его появление в среде иудеохристиан (*The Catholic Epistles and the Tradition* / Ed. J. Schlosser. Leuven, 2004; *Nienhuis D. R. Not by*

Paul Alone: The Formation of the Catholic Epistle Collection and the Christian Canon. Waco (Texas), 2007).

Еще одной дискуссионной темой в связи с ранним И. является интерпретация решений *Иерусалимского Собора апостолов*, на к-ром было сформулировано отношение к Закону Моисееву (см. также в ст. *Галатам Послание*). Поскольку Иерусалимская община признала ап. Павла и допускала возможность общения между христианами из иудеев и христианами из язычников, ее члены оказались в большой опасности накануне войны с Римом, когда иудейские зилоты стали совершать убийства сторонников мира. Убийство сначала первомученика Стефана, а затем Иакова, брата Господня, вероятно, положило начало отделению иудеохристиан от основной массы иудеев. Возможно, группа иудеохристиан, сторонников Иакова, упоминается в рассказе Иосифа Флавия (*Ios. Flav. Antiq. XX 9. 1 (197–203)*). По свидетельству Егесиппа, при выборе нового лидера-наследника Иакова в общине произошел раскол (см.: *Euseb. Hist. eccl. IV 22. 4–5*).

Мн. исследователи считают, что война с Римом и разрушение Иерусалимского храма стали переломными моментами в истории И. Согласно позднему преданию, члены общины бежали в г. Пелла. Однако у Евсевия Кесарийского приводится список Иерусалимских епископов вплоть до 2-й войны с Римом (*Euseb. Hist. eccl. IV 5. 1–4*). Он не уточняет, находилась ли кафедра в самом городе или вне его, но отмечает, что все епископы и члены общины были из обратившихся иудеев. Если признать историчность предания о бегстве в Пеллу (община могла покинуть город на время осады, а потом вернуться обратно после войны, поскольку там находились главные свящ. места), оно может служить основанием для поисков связи между ранним христианством и иудеохрист. сектами, к-рые, согласно сообщением христ. писателей IV в., находились в основном в Палестине и Сирии.

Долгое время завершающим моментом разделения христиан из иудеев и собственно иудеев считалось появление в составе синагогальных молитв т. н. благословения против еретиков (Биркат ха-Миним — 12-е благословение в составе молитвы Амида), которое было установлено

раввинами, собравшимися ок. 90 г. в г. Ямнии (Явне), а именно Шмуэлем Младшим, учеником раббана Гамалиила (см.: Вавилонский Талмуд. Берахот. 28b — 29a; ср.: Мегилла. 17b). Хотя христ. авторы, начиная с Иустина Мученика, часто говорят о проклятиях против христиан, которые читались в синагогах, ранне-раввинистические источники о христианах в связи с этой молитвой ничего не сообщают. В талмудической лит-ре самого текста молитвы нет, хотя содержится увещание произносить его точно слово в слово, без ошибки. Самые ранние тексты Биркат ха-Миним были найдены в Каирской генизе, но все они содержат разночтения. Столь же разнообразны и ранние литургические рукописи. Очевидно, текст этого проклятия многократно редактировался в зависимости от религиозно-политической ситуации, так что установить его первоначальный вариант и контекст, в к-ром оно появилось, невозможно. При этом большинство исследователей признают, что слово «ноцирим», к-рое считается относящимся к христианам, появилось в составе проклятия в процессе редактирования не ранее VI–VII вв. Изначально в благословении присутствовало только выражение «миним», которое и дало название этому разделу Амиды (в сокращенном варианте Амиды, к-рый называется «Хавинену», содержится лишь прошение к Богу «поднять руку на порочных»). Под «миним» могли подразумевать не только христиан, но и саддукеев, ессеев, последователей к.-л. апокалиптической иудейской секты, позже караимов, а также вообще всех евреев, к-рые отделились от общения с синагогой по тем или иным причинам или не признавали авторитета раввинов. Для иудаизма периода Второго храма подобные проклятия не были чем-то исключительным (в частности, аналоги встречаются среди кумран. литургических текстов — *Marcus J. Birkat ha-Minim Revisited* // NTS. 2009. Vol. 55. P. 523–551). Если даже эта молитва изначально каким-то образом была связана с христианами, речь в ней шла скорее всего об иудеохристианах, поскольку они сохраняли (или претендовали) на связь с синагогой, но не о христианах из язычников (*Mimouni S. La Birkat ha-Minim: Une prière juive contre les judéo-chrétiens* // RSR. 1997. Vol. 71. P. 275–298;

в раввинистических источниках содержатся некоторые свидетельства, которые могут быть отнесены к иудеохристианам (напр.: Тосефта. Хуллин. 2. 22–24; см. также запрет на чтение еретических книг: Тосефта. Ядаим. 2. 13; Тосефта. Шаббат. 13(14). 5, но все они допускают разные интерпретации). Неизвестно также, насколько широко было распространено чтение этого проклятия (возможно, изначально оно читалось только в Палестине). В то же время исследователи признают, что в средние века молитва интерпретировалась мн. иудейскими раввинами как относящаяся к христианам, поскольку в тот период происходили массовые (в т. ч. насильственные) крещения евреев. Вычеркивание фразы о христианах началось с XIII в., когда иудейские книги стали подвергаться цензуре. С этого времени иудейские лидеры во избежание погромов стали отрицать, что проклятие было обращено против христиан, и повсеместно заменяя его проклятиями против саддукеев (подробнее об этом см.: *Tepler Y. Y. Birkat haMinim: Jews and Christians in Conflict in the Ancient World. Tüb., 2007*).

Более реальной причиной отделения иудеев от христиан и др. групп было введение нового налога в 2 динария (дидрахму) на тех, кто жили по иудейскому обряду в пользу *fiscus iudaicus* (иудейской казны) (вместо полшекеля на храм) (*Suet. Domit. 12. 2; Goodman M. Nerva, the Fiscus Judaicus and Jewish Identity // JRS. 1989. Vol. 79. P. 40–44*). Однако мн. совр. исследователи согласны, что иудейские источники не содержат свидетельств об отделении христиан от иудеев до 135 г. (*Katz S. T. Issues in the Separation of Judaism and Christianity after 70 C. E.: A Reconsideration // JBL. 1984. Vol. 103. N 1. P. 43–76; Heemstra M. The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways. Tüb., 2010*). Но в христ. текстах, датируемых кон. I в. и имевших множество черт, свойственных иудейской литературе периода Второго храма (напр., учение о 2 путях, молитвы, по форме и содержанию напоминающие иудейские, формулировки, уточняющие отдельные заповеди, и проч.), заметно стремление отмежеваться от иудействующих «лицемеров», появившихся в период поста и введения ограничений на участие в совместных трапезах (допускаются только те, кто при-

няли Крещение во имя Иисуса и покаялись) (см. в ст. «Дудахе»).

По словам Иустина Мученика, христиане (возможно, именно иудеохристиане) подверглись гонениям во время восстания Бар-Кохбы (*Iust. Martyr. I Apol. 31*). Иустин отмечает, что в его время (сер. II в.) существовали группы иудеохристиан, называвшие Иисуса Христа простым человеком и склонявшие к обрезанию христиан из язычников, поскольку без соблюдения Закона Моисеева те якобы не могли обрести спасения (*Iust. Martyr. Dial. 47–48*). Возможно, подобные общины существовали не только в Сирии и Палестине, но и в М. Азии (*Ign. Ep. ad Magn. 8. 1–2; 9. 1; 10. 1–3; Idem. Ep. ad Philad. 6. 1*) и Египте (*Klijn A. F. J. Jewish Christianity in Egypt // The Roots of Egyptian Christianity / Ed. B. Pearson, J. A. Goehring. Phil., 1986. P. 161–175*).

В сочинениях христ. писателей II–V вв. содержится множество свидетельств об иудеохрист. сектах (эвионитах, назарях, *елкесаитах* и др.; см. стандартное собрание источников: *Patristic Evidence. 1973*). Однако не ясно, отражают ли эти свидетельства то, что осталось от первохрист. общин, или они характеризуют ереси, появившиеся в результате споров о значении ВЗ в Церкви. Самые ранние свидетельства об эвионитах содержатся у сщмч. Иринея Лионского, который считал эти течения однозначно еретическими (*Iren. Adv. haer. I 26. 2*). Свт. Епифаний Кипрский связывал их появление с преданием о бегстве в Пеллу. Эвиониты праздновали Пасху вместе с иудеями, ежедневно омывались, совершали Евхаристию только на пресном хлебе и воде. Они не признавали учения о Рождении Христа от Девы, считали Иисуса простым человеком и резко выступали против ап. Павла. При этом для них было характерно учение об отмене ритуальных жертвоприношений животных после пришествия Христа, что отличало их от основной массы иудеев. Возможно, они не признавали пророческих книг и пользовались иной редакцией Пятикнижия. По мнению свт. Епифания, к эвионитам принадлежал переводчик Писания на греч. язык Симмах, к-рого др. авторы называют самаритянином. С эвионитами связывают ряд источников в составе Псевдо-Климентин (в частности, «Восхождения Иакова» и «Проповеди Петра»). Свт.

Епифаний первым сообщил об иной иудеохрист. секте — назарях, к-рые, по его мнению, также появились после бегства в Пеллу. Они принимали ВЗ и частично НЗ, верили в Иисуса Христа и принимали учение о Приснодевстве Марии, но соблюдали Закон Моисеев. Иудеи проклинали их в своих синагогах (*Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 29. 9. 2; ср. Hieron. Ep. 112. 13*). Сохранились отрывки 3 иудеохрист. Евангелий — от назареев, от эвионитов и от евреев (см.: *Klijn A. F. Jewish-Christian Gospel Tradition. Leiden, 1992*). Ряд аспектов сближают эти тексты с Псевдо-Климентинами, но «Евангелие эвионитов» представляет собой гармонизацию синоптической традиции, «Евангелие назареев» основано преимущественно на Евангелии от Матфея, «Евангелие евреев» — на апокрифической традиции (возможно, с гностическими тенденциями).

Т. о., главным отличием иудеохристиан было признание мессианского статуса Иисуса Христа при сохранении значимости Закона Моисеева (*Epiph. Adv. haer. [Panarion]. 29. 7. 2; Ps.-Clem. Recogn. 1. 43. 2*). В то же время уже в IV в. они не были членами единого движения, но представляли секты, учение к-рых в большей или меньшей мере отличалось от ортодоксального. Видимо, дольше всего иудеохрист. секты просуществовали на границах империи, в частности, среди арабов (*Sozom. Hist. eccl. VI 38. 10–14*). Напр., последние свидетельства о елкесаитах датируются X в. (об иудеохрист. источниках в передаче араб. авторов см.: *Пунес. 2009*; но мн. исследователи полагают, что мусульм. писатели получили эти данные из антихрист. иудейских трактатов, т. е. к иудеохристианам они не относятся).

В XX в. итал. католич. учеными были проведены раскопки в Палестине, выявившие, по их мнению, множество археологических свидетельств в пользу существования в этом регионе большого количества иудеохристиан в первые века по Р. X. (*Bagatti. 1971*). Однако в наст. время все их идентификации поставлены под сомнение или опровергнуты (*Taylor. 1993*).

Трудность в определении И. заключается в том, что среди исследователей нет единства в понимании, что такое «иудаизм» в период Второго храма, поскольку он был представлен несколькими течения-

ми (*Schiffman L. Who Was a Jew?: Rabbinic and Halakhic Perspectives on the Jewish-Christian Schism. Hoboken (N. J.), 1985; Cohen Sh. The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties. Berkeley, 1999*). Разрушение храма привело к их вынужденному реформированию и появлению *иудаизма раввинистического*. Поэтому с т. зр. совр. ученых сопоставление И. с раввинистическим иудаизмом как предшествующей ему или более чистой формой иудаизма является методологической ошибкой.

Открытие кумран. свитков и более пристальное изучение апокрифической и псевдоэпиграфической лит-ры показало, что мн. аспекты сближают иудеохристиан скорее с маргинальными иудейскими течениями. В частности, термин «нищие» (эвиониты) использовался как самоназвание и у кумранитов (см.: 4Q171 2. 9–10; 3. 10; 1QM XI 9, 13; XIII 12–14). В первохрист. общине большое богословское значение имел образ пути, присутствующий и в кумран. свитках (напр., Деян 18. 25–26; ср.: 1QS VIII 13–14; IX 17–18; X 20–21). Для иудеохристиан, как и для кумранитов, были характерны частые омовения (в т. ч. связанные с учением об очищении Св. Духом), обобществление имущества (Деян 2. 44–45; 4. 32–5. 11; 1QS VI 19–20, 22, 24–25), общинные трапезы (Деян 2. 42, 46; 1QS VI 4–5). Первохрист. община и ее лидеры мистически образуют новый храм (Гал 2. 9; ср. подобные идеи в пешарим на кн. Исаии (4Q164) и на псалмы (4Q171)). У кумранитов существовал совет из 12 мужей (1QS VIII 1), подчеркивающий значимость темы нового Завета (который может быть заключен только со всей полнотой Израиля, представленного 12 коленами). Прослеживаются общие черты и в приемах толкования Свящ. Писания (*Ellis E. E. Prophecy and Hermeneutics in Early Christianity. Tüb., 1978*). Тем не менее как первых христиан, так и более поздние иудеохрист. секты отличало от кумранитов отношение к Иерусалимскому храму (см.: Деян 2. 46) и язычникам (кумраниты считали себя избранным остатком, заключившим особый завет с Богом, и ожидали эсхатологической войны, в ходе к-рой язычники потерпят поражение, Иерусалимский храм будет очищен, восстановлено истинное священство и ритуальные жертвоприно-

шения) (подробнее см.: *Bauckham R. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. Edinb., 1990*).

Наряду с иудеохристианами, в той или иной степени имевшими преемство с первохрист. общиной, на протяжении всей истории Церкви существовали, с одной стороны, группы этнических евреев, принимавшие христианство, но не отказывавшиеся от иудейских традиций (напр., в вестготской Испании они именовались «крещеные иудеи»), с др. стороны — группы христиан, в том или ином объеме соблюдавшие Закон Моисеев (подробнее см. в ст. *Иудействующие*). В кон. XIX в. появилось движение мессианского иудаизма, состоящее из иудеев, проповедающих веру в Иисуса Христа как Мессию Израиля при сохранении верности Торе (при этом они не присоединяются ни к одной из христ. Церквей), а в XX в. — активная протестант. миссия «Евреи за Иисуса», сотрудниками к-рой являются евреи-христиане, в той или иной мере соблюдающие Тору и занимающиеся целенаправленным прозелитизмом среди иудеев (из-за чего ее деятельность вызывает протесты не только ортодоксальных иудеев, но и представителей основных христ. Церквей). Лит.: *Toland J. Nazarenus: or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity. L., 1718; Baur F. Chr. Die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde // Tübingeren Zschr. f. Theologie. 1831. Bd. 5. H. 4. S. 61–206; Schwegler A. Das Nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung. Tüb., 1846. 2 Bde; Hilgenfeld A. B. Chr. Judentum und Judenchristentum: Eine Nachlese zu der Ketzergeschichte des Urchristentums. Lpz., 1886; Hort F. J. A. Judaistic Christianity: A course of lectures. L., 1894, 1904; Hönnicke G. Das Judenchristentum im 1. und 2. Jh. B., 1908; Cullmann O. Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin. P., 1930; Simon M. Verus Israel. P., 1948, 1969; idem. Reflexions sur le Judéo-Christianisme // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults / Ed. J. Neusner. Leiden, 1975. Pt. 2. P. 53–76; Schoeps H. J. Die Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tüb., 1949; Daniélou J. Théologie du Judéo-Christianisme. Tournai, 1958; Aspects du Judéo-Christianisme: Colloque de Strasbourg 23–25 avril 1964. P., 1965; Longenecker R. The Christology of Early Jewish Christianity. L., 1970; Bagatti B. The Church from Circumcision: History and Archaeology of the Judaeo-Christians. Jerusalem, 1971; Kraft R. A. In Search of «Jewish Christianity» and Its Theology: Problems of Definition and Methodology // RSR. 1972. Vol. 60. P. 81–96; idem. The Multifarious Jewish Heritage of Early Christianity // Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults / Ed. J. Neusner. Leiden, 1975. Pt. 3. P. 174–199; Grego I. La reazione ai giudeo-cristiani nel IV secolo negli scritti patristici e nei canoni conciliari. Jerusalem, 1973; idem. I Giudeo-cristiani nel IV secolo: Reazione, influenze. Jerusalem, 1982; Patristic Evidence for Jewish-*

Christian Sects / Ed. A. F. J. Klijn, G. J. Reinink. Leiden, 1973; *Klijn A. F. J. The Study of Jewish Christianity // NTS. 1974. Vol. 20. P. 419–431; Malina B. J. Jewish Christianity or Christian Judaism: Toward a Hypothetical Definition // JSJ. 1976. Vol. 7. P. 46–57; Riegel S. K. Jewish Christianity: Definitions and Terminology // NTS. 1978. Vol. 24. P. 410–415; Strecker G. Das Judenchristentum in den Pseudoklementinen. B., 1981; idem. Judenchristentum // TRE. 1988. Bd. 17. S. 310–311; Murray R. Jews, Hebrews and Christians: Some Needed Distinctions // Novum Testamentum. Leiden, 1982. Vol. 24. Fasc. 3. P. 194–208; Pritz R. Nazarene Jewish Christianity: from the End of the New Testament Period until its Disappearance in the 4th Cent. Jerusalem; Leiden, 1988; *Visotzky B. L. Prolegomenon to the Study of Jewish-Christianities in Rabbinic Literature // Assoc. for the Jewish Studies Review. 1989. Vol. 14. N 1. P. 47–70; Taylor J. The Phenomenon of Early Jewish Christianity: Reality or Scholarly Invention? // VChr. 1990. Vol. 44. P. 313–334; idem. Christians and Holy Places: The Myth of Jewish Christian Origins. Oxf., 1993; *Dunn J. D. G. The Partings of the Ways: Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity. L., 1991, 2006; Jews and Christians: The Parting of the Ways, A. D. 70 to 135: The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism (Durham, September 1989) / Ed. J. D. G. Dunn. Tüb.; Grand Rapids (Mich.), 1992; Goulder M. St. Paul versus St. Peter: A Tale of Two Missions. Louisville (Ky), 1995; Jones F. S. An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine Recognitions I 27–71. Atlanta, 1995; *Stemberger G. Judenchristen // RAC. 1998. Bd. 18. Lfg. 147. Col. 228–245; Paget J. C. Jewish Christianity // Cambridge History of Judaism / Ed. W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy. Camb., 1999. Vol. 3. P. 731–775; Le Judéo-Christianisme dans tous ses états: (Actes du Colloque de Jérusalem 6–10 Juillet 1998) / Ed. S. C. Mimouni, F. Stanley Jones. P., 2001; Giudeo-cristianesimo nel I e nel II sec. d. C.: (Atti del IX Convegno di Studi Neotestamentari, Napoli, 13–15 Settembre 2001) / Ed. A. Pitta. Bologna, 2003; The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature / Ed. P. J. Tomson, D. Lambers-Petry. Tüb., 2003; The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages / Ed. A. Becker, A. Reed. Tüb., 2003; Jewish Believers in Jesus: The Early Centuries / Ed. O. Skarsaune, R. Hvalvik. Peabody (Mass.), 2007; Jewish Christianity Reconsidered: Rethinking Ancient Groups and Texts / Ed. M. Jackson-McCabe. Minneapolis, 2007; *Пинес III. Иудаизм, христианство, ислам: Парадигмы взаимовлияния. М., 2009; Broadhead E. K. Jewish Ways of Following Jesus: Redrawing the Religious Map of Antiquity. Tüb., 2010.*****

А. А. Ткаченко

ИУДЕЯ — см. в ст. *Израиль древний*.

ИУДИКАЭЛЬ [Юдикаэль; бретон. Judikael, Jezekael; франц. Judaicël] (VII в.), св. (пам. зап. 16/17 дек.), бретон. правитель и монах. В бретон. традиции И. представлен как благочестивый правитель обл. Думнония (в сев.-вост. части Бретани),

покровитель духовенства. Самые ранние упоминания о нем содержатся во франк. источниках — в Хронике Фредегария (ок. 660) и в Житии св. Элигия (BHL, N 2474–2475; вероятно, каролингская переработка первоначального жития, составленного другом Элигия Ротомагским (Руанским) еп. Авдуином). Согласно Хронике, в кон. VI в. ухудшились отношения между франк. королями Нейстрии и бретон. правителями, начались пограничные конфликты. В 636 или 637 г. кор. Нейстрии *Дагоберт I* (629–638/9) направил в Арморикю послов с требованием заключить мирный договор, угрожая нападением. И., к-рый назван «королем бриттов» (*Iudicaile rex Brittanogum*), лично прибыл к Дагоберту в резиденцию Клиппиак (ныне Клиши), преподнес богатые дары, обещал возместить убытки и признал главенство короля франков. Однако И. отказался разделить трапезу с королем, т. к. тот вел свободный образ жизни, и предпочел обедать с референдарием Дадонем (впосл. св. Авдуин Ротомагский), к-рый был известен строгим благочестием (*Fredegarii Scholastici Chronicae*. IV 78 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 160). Этот рассказ лег в основу повествования в «Деяниях Дагоберта» (составлено в мон-ре Сен-Дени ок. 835) (*Gesta Dagoberti*. 38 // Ibid. P. 415–416). В Житии сообщается, что равноправный мирный договор был заключен благодаря усилиям св. Элигия, в то время королевского казначея, который выкупил пленных, захваченных бретонцами. Согласно Житию, встреча И. и кор. Дагоберта, сопровождавшаяся обменом подарками, состоялась в Кристоле (ныне Крей). И., имя к-рого в Житии не упоминается, назван правителем бретонцев (*Brittanorum princeps*) (*Vita Eligii episcopi Noviomagensis*. I 13 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 680).

Почитание И. сформировалось в VIII–IX вв. в мон-ре св. Мевенна (Сен-Меэн; на территории совр. Сен-Меэн-ле-Гран, деп. Иль и Виллен), к-рый находился в обл. Думнония. Самые ранние упоминания о почитании И. содержатся в 2 грамотах кон. VIII — нач. IX в., выданных франк. правителями из династии Каролингов. Однако сведения об этих грамотах относятся лишь к XII–XIII вв., их подлинность не очевидна. Согласно «Бретонской хронике» (*Chronicon Britannicum*; XIV в.),



Св. Иудикаэль с донатором.
Скульптура. 1-я четв. XVI в.
(приходская церковь в Пемпоне)

в 799 г. кор. Карл Великий подарил «Богу и св. Иудикаэлю церковь в Гуаделе со всеми людьми». Получателем дарения был Алетский еп. Хелокар (Элогар), выступавший в качестве настоятеля мон-ря св. Мевенна (*Carolus Magnus concessit Deo et sancto Iudichaelo ecclesiam de Guadel cum tota plebe per manum Helocari episcopi Aletensis* — *Morice*. 1742. Col. 4). В грамоте Роберта, еп. Сен-Мало, датированной 1294 г., приведен текст диплома имп. Людовика Благочестивого (814–840) «Хелогару, епископу Алетскому и аббату св. Мевенна» с подтверждением пожалования Карла Великого: «...господин и родитель наш Карл, доброй памяти светлейший август, по прошению сей церкви... дал грамоту, в которой упоминается, что во время мятежа обитель церкви св. Мевенна и св. Иудикаэля в месте, называемом Вадель, а также в ином месте, на острове, называемом [островом св.] Махута, обезлюдели из-за нападений и были сожжены огнем...» (Ibid. Col. 225–227). В 1136 г. аббат «обители Девы Марии и святых исповедников Мевенна и Иудикаэля» представил епископам церковной пров. Тур, собравшимся в Редоне, «весьма древнюю привилегию этой церкви» (т. е. мон-ря Сен-Меэн). Согласно этому документу, основателем монастыря был «христианнейший король бретонцев Иудикаэль, который, как подобает королю, основал это аббатство и освободил его и совершенно оградил от господства мирян»; в состав привилегии входили также тек-

сты дипломов Карла Великого и Людовика Благочестивого (Ibid. Col. 570). Неоспоримым свидетельством почитания И. является включение его имени вместе с именем св. Мевенна в литанию, сохранившуюся в англосакс. Псалтири X в. из Солсбери (*Warren F.-E. Un monument inédit de la liturgie celtique // Revue Celtique*. 1888. T. 9. P. 91; *Loth J. Les anciennes litanies des saints de Bretagne // Ibid.* 1890. T. 11. P. 137, 145; *Anglo-Saxon Litanies of the Saints / Ed. M. Lapidge. L., 1991. N 38.113; N 44.191*). Память И. (*depositio Iudichaili confessoris*) под 17 дек. внесена в сокращенную версию Иеронимова Мартиролога, переписанную ок. 1080 г. валл. писцом Ригивархом (*Delehaye H. Martyrologium Hieronymianum Cambrense // AnBoll*. 1913. T. 32. P. 407; *The Psalter and Martyrology of Ricemarch / Ed. H. J. Lawlor. L., 1914. Vol. 1. P. 28, 110*).

Об И. упоминается в агиографических произведениях IX–X вв.: в Житии св. Махута, составленном диак. Билю ок. 870 г. (BHL, N 5116), и в Житии св. Иудока (ок. 920 — BHL, N 4504). Сравнение сведений из этих житий с эпизодами из 1-го Жития св. Самсона Дольского (BHL, N 7478–7479) и др. произведений показывает, что в основе агиографических сюжетов лежал цикл преданий о правителях Думнонии. Перечень правителей возглавлял Ривал, к-рый на рубеже V и VI вв. переселился из Британии в Арморикю. Иона, 3-й правитель Думнонии после Ривала, был убит узурпатором Кономором (Куномором), к-рый действовал при поддержке франк. кор. Хильдеберта I (511–558). Кономор схватил сына Ионы Ютаэля (Юдуая) и намеревался казнить его, однако св. Самсон предотвратил злодеяние. С помощью св. Самсона Ютаэль удалось собрать войско и свергнуть узурпатора (см.: *Chédeville, Guillotel*. 1984. P. 75–77). Преемником Ютаэля стал его сын И., к-рый отличался благочестием и даже принял *тонзуру*, но через некоторое время вернулся к мирской жизни. Впосл. он раскаялся в этом поступке и по совету подвижника Карота решил удалиться в мон-рь, передав власть брату Иудоку (Юдоку). Однако тот бежал из Думнонии и отправился в паломничество в Рим. О дальнейшей судьбе И. в житиях святых Махута и Иудока не сообщается. В агиографии И.—

могущественный властитель («правитель Бретани и многих других областей»), к-рый оказывал покровительство Церкви. Диак. Били также повествует о правителе Ретвале, который в одних главах представлен как нечестивый сын И., гонитель св. Махута, а в других как узурпатор, убивший Хаилока, законного наследника Ютаэля, и 7 его братьев (Vita S. Machutis. I 37, 43, 48, 50; II 7 // *Lot F. Mélanges d'histoire bretonne* (VI^e–XI^e siècle). P., 1907. P. 377, 379–380, 382–384, 416). Ввиду противоречий в повествовании и хронологических несоответствий сложно установить место этого сюжета в предании о правителях Думнонии, в более поздней традиции Ретвал считался узурпатором, временно отстранившим от власти И.

С нач. X в. до сражения при Тране (939) Бретань подвергалась разрушительным нападениям норманнов и страдала от междоусобиц правителей. Прелаты и монашеские общины переселялись во внутренние области Франции, увозили мощи святых и др. реликвии. В этот период монастырь св. Мевенна, как и мн. др. обители, фактически прекратил существование. Реликвии святых Мевенна и И. были вывезены во Францию, однако сведения источников противоречивы. Согласно «Бретонской хронике», где это событие датировано 919 г., мощи св. Мевенна были помещены в мон-ре св. Флорентия (Сен-Флоран-ле-Вьей), а мощи И. — в монастыре св. Иовина (Сен-Жуэн-де-Марн) в обл. Пуату. Возвращение мощей св. Мевенна в хронике датировано 1074 г. В XVII в. Альбер Ле Гран утверждал, что реликвии святых были вывезены в 878 г. в мон-рь Сен-Жуэн-де-Марн. Согласно «Истории св. Флорентия Сомюрского» (XIII в.), мощи Мевенна и И. были первоначально вывезены в обл. Пуату, а при аббате Роберте († 1011) их поместили в монастыре Сен-Флоран в Сомюре (*Chroniques des églises d'Anjou* / Ed. P. Marchegay, É. Mabille. P., 1869. P. 261). О мощах Мевенна и И., хранившихся в кон. XI в. в Сомюре, упоминается в картулярии мон-ря Сен-Флоран (см.: *Jankulak*. 2000. P. 158). Тем не менее в 1130 г. в аббатстве Сен-Жуэн-де-Марн были обретенны мощи святых, перенесенные во время нашествия норманнов, среди них — мощи И. (*Lerosey A.-L. Enson ou Saint-Jouin-de-Marnes*.

Poitiers, 1906. P. 55, 71). В «Хронике Сен-Бриё» (кон. XIV в.) утверждается, что мощи И. хранились во Фландрии (*Chronicon Briocense: Chronique de Saint-Briec* / Ed. G. Le Duc, C. Sterckx. Rennes, 1972. Vol. 1. P. 124–125).

Широкое распространение почитания И. в Бретани и окончательное формирование агиографической традиции святого связаны с возрождением аббатства Сен-Меэн (1-я четв. XI в.). Согласно акту утверждения земельных владений мон-ря (1024), восстановление обители началось в 1008 г. по инициативе герц. Бретани Алана III и членов его семьи. Герцог пригласил в мон-рь общину бенедиктинцев во главе с Хинветеном, аббатом мон-ря Сен-Жакю-де-ла-Мер. Построенная герцогом церковь аббатства Сен-Меэн была освящена во имя Девы Марии, св. Мевенна и И. (*Recueil d'actes inédits des ducs et princes de Bretagne* (XI^e, XII^e, XIII^e siècles) / Ed. A. de La Borderie. Rennes, 1888. P. 3–6).

Предположительно в XI в. в монастыре Сен-Меэн были составлены Жития святых Мевенна (BHL, N 5944) и И. (BHL, N 4503). Точная датировка и изучение обоих произведений затруднены тем, что Житие Мевенна содержится в единственной рукописи (обитуарий аббатства Сен-Меэн, ркп. Paris. lat. 9889. Fol. 122r — 141v, ок. 1525), тогда как в составе обитуария мон-ря Сен-Меэн и в «Хронике Сен-Бриё» сохранились лишь разрозненные фрагменты Жития И. (полностью не опубл.). П. ле Бо в соч. «История Бретани» (окончено в 1505) сообщал, что Житие было составлено неким Ингомаром и посвящено аббату Хинветену (*Le Baud P. Histoire de Bretagne*. P., 1638. T. 1. P. 63, 80). В грамоте Ренского еп. Гварина (1-я пол. XI в.) среди свидетелей упомянут грамматик Ингомар, вероятно служивший при епископском дворе в Рене (*Recueil d'actes*. P. 16–17).

По мнению Ф. Дюина, все фрагменты и сведения, приведенные ле Бо, относились к Житию И., составленному Ингомаром вскоре после восстановления мон-ря Сен-Меэн. Ингомар был также автором Жития св. Мевенна (*Duine*. 1918. P. 93). Р. Фавтье определил, что сохранившиеся фрагменты неоднородны и представляют собой смесь выдержек из разных произведений. В той части «Хроники Сен-Бриё», где по-

вествуется об И., исследователь выделил 8 фрагментов, нек-рые из них заимствованы из Житий св. Махута и св. Мевенна. Фрагмент, в котором рассказывается о войне между И. и кор. Дагобертом из-за разницы в стоимости франк. и бретон. монеты, заимствован из некой рукописи, обнаруженной в 1367 г. в аббатстве Мармутье. По мнению Фавтье, к Житию И. могли относиться лишь 3 фрагмента, в которых описываются встреча родителей И., Ютаэля и Прителлы, пророческий сон Ютаэля и его объяснение поэтом Талиесином, а также добродетели святого. В обитуарии мон-ря Сен-Меэн содержатся 2 более пространственных фрагмента, 1-й озаглавлен «История св. короля Иудикаэля» (*De sancto Iudicaelo rege hystoria*). Здесь более подробно, нежели в «Хронике Сен-Бриё», говорится о чудесном сне Ютаэля: ему явился железный столп на горе, достигавший неба и украшенный с одной стороны церковными предметами, с другой — предметами вооружения. По просьбе Ютаэля поэт Талиесин объясняет, что сыну Ютаэля суждено стать одновременно могучим воином и великим подвижником. Далее сообщается о предках И. и о рождении святого. По мнению Фавтье, 2-й фрагмент, озаглавленный «Начинается его житие» (*Incipit vita eiusdem*), труден для понимания и не представляет ценности. Сопоставив эти тексты, исследователь пришел к выводу, что фрагменты, сохранившиеся в составе обитуария, являются выдержками из Жития И., тогда как фрагменты из «Хроники Сен-Бриё» заимствованы из более поздней переработки этого произведения. Фавтье указал на ряд признаков (напр., заимствования из поэмы «Жизнь Мерлина» Гальфрида Монмутского, упоминание о мощах И. и др.), которые не позволяют датировать составление Жития XI в. По мнению исследователя, оно было написано не ранее сер. XII в.

Согласно А. И. Бурже, повествование об И. в «Хронике Сен-Бриё» состоит из 6 фрагментов, в основном восходящих к Житию И.; 2-й фрагмент из обитуария, оставленный Фавтье без внимания, состоит из 3 чтений для ноктурн оффиция на день памяти И. Оффиций предназначался для бенедиктинского монастыря, его автор, вероятно, был знаком с трудами Гуго Сен-Викторского

(† 1141). В чтениях прослеживаются параллели с Житием св. Тененана (BNL, N 7999) (XIII в.?). Кроме того, Бурже указал на близость Жития И. к Житиям св. Мевенна и св. Лавра (Лери) (BNL, N 4797–4799), их датировка остается спорной. По мнению исследователя, нек-рые из сохранившихся фрагментов принадлежат Житию И., составленному в 1-й четв. XI в. Ингомаром, но большая их часть относится к переработанной версии Жития, созданной не ранее XII в. Составитель этой версии, отождествленной Бурже с «Историей св. короля Иудикаэля», привел в т. ч. описания чудесных событий, связанных с рождением святого. Скорее всего эти сведения были взяты из устной традиции. Повествование о сне Ютаэля и его истолковании Талиесином находит параллели в лит-ре др. кельт. народов (Koch. 2006). По мнению Л. Флёрю, в одном из фрагментов в составе «Хроники Сен-Бриё» содержится прозаический лат. перевод стихотворного панегирика И. объемом в 50–80 строк. Панегирик, в котором восхваляется могущество и воинская доблесть правителя, имеет ряд параллелей с бриттской героической поэмой «Гододин» (Fleuriot. 1971).

Немногочисленные сведения об И. содержатся в Житии св. Мевенна, в отличие от Жития И., сохранившемся целиком. В нем сообщается, что И. оказывал покровительство мон-рю, основанному Мевенном, по совету святого восстановил пришедшие в упадок обители и учредил новые. Брат И. Хаэлон (Хаилок), отличавшийся дурным нравом, оскорбил Мевенна, но был вразумлен свыше и покаялся. В Житии упоминается также о том, что И. отрекся от власти и стал монахом под началом Мевенна, но более подробное повествование об этом, по утверждению агнографа, содержалось в Житии И. (Vita S. Mevenni. 11–13 // AnBoll. 1884. Т. 3. P. 149–151).

Несмотря на отсутствие у исследователей единого мнения о датировке Жития И. и лит. истории произведения, можно считать, что Житие было составлено в XI–XII вв. по инициативе бенедиктинцев из мон-ря Сен-Меэн, заинтересованных в распространении почитания И. Память святого под 17 дек. значится в сакраментарии XI в., к-рый предположительно использовался в мон-ре Сен-Меэн (Paris. lat. 11589; Duine.

1922. P. 23–33). В 1130 г. из аббатства Сен-Жуэн-де-Марн были перенесены мощи И., к-рые поместили в каменной гробнице в монастырской церкви. Согласно календарю, вклю-



Реликварий
с мощами св. Иудикаэля.
2-я пол. XV в. (приходская церковь
в Пемпоне)

ченному в обитуарий аббатства Сен-Меэн (XVI в.), в мон-ре праздновались память И. (17 дек.) и перенесение мощей святого (12 авг.), а также память св. Уриеллы (1 окт.) и св. Иудока (13 дек.), к-рые считались сестрой и братом И. (Ibid. P. 198–201). В 1640 г. гробница И. была открыта, мощи святого поместили в раку. К 1646 г. в ризнице мон-ря хранились серебряные реликварии с головой и рукой И. Реликварий для руки И. был подарком Франциска II, герц. Бретани (1458–1488), и его жены Маргариты де Фуа. В 1790 г. аббатство Сен-Меэн было закрыто, мощи И. (кроме руки) утрачены.

В XII в. центром почитания И. наряду с аббатством Сен-Меэн стал мон-рь Пемпон, основанный, по преданию, святым. Во время вторжения норманнов обитель пришла в упадок; восстановлена в XII в. как приора́т аббатства Сен-Меэн. Ок. 1200 г. по инициативе приора Туаля мон-рь получил независимость и приобрел статус аббатства, монахи приняли устав августинских регулярных ка-

нонников. В XIII в. сооружена монастырская ц. Богоматери (сохр. готический портал), перестроенная в XV в. по указанию аббата Оливье Гюйо (1407–1452). Тогда же в храме установили статуи Богоматери Пемпонской, святых Мевенна и И. В 1649 г. мон-рь вошел в состав парижской конгрегации св. Геновефы, после чего были построены новые здания обители. В годы Французской революции (1789–1799) мон-рь был закрыт, при церкви образован приход во имя И. (Сен-Жюдикаэль-ан-Броселианд). С нач. XIX в. в церкви хранится серебряный реликварий с костью руки И., происходящий из аббатства Сен-Меэн.

До Французской революции поминовение И. совершалось в мон-рях Сен-Серж в Анже (21 мая, вместе со св. Мевенном), Сен-Флоран в Сомюре, Сен-Жуэн-де-Марн, Сен-Жоскюр-Мер. С 1893 г. память святого 17 дек. праздновалась в еп-стве Кемпер. В наст. время поминовение И. совершается в архиеп-стве Рен (17 дек.) и еп-стве Кемпер и Леон (16 дек.). Ист.: BNL, N 4503; Extrait des Actes de saint Judicaël // Morice H. Mémoires pour servir de preuves à l'histoire ecclésiastique et civile de Bretagne. P., 1742. Т. 1. Col. 204–206; Excerpta ex vita inedita S. Judicaeli // AnBoll. 1884. Т. 3. P. 157–158; Sanctoriale Macloviense, seu officia propria Diocesis Macloviensis. Saint-Malo, 1768. P. 465–472; Albert le Grand. Les vies des Saints de la Bretagne Armorique. Quimper, 1901. P. 711–713; Lobineau G. A. Les vies des saints de Bretagne. Rennes, 1725. P. 143–152. Лит.: La Borderie A., de. Histoire de Bretagne. P., 1898, 1972. Vol. 1. P. 459–489; Le Lay F. Une résidence de Judicaël, roi de Domnonée // Annales de Bretagne. 1903. Т. 19. N 1. P. 21–28; Duine F. Memento des sources hagiographiques de l'histoire de Bretagne. Rennes, 1918. P. 92–96; idem. Inventaire liturgique de l'hagiographie bretonne. P., 1922. P. 10, 27, 36, 45, 47, 200, 207; Fawtier R. Ingomar, historien breton // Mélanges d'histoire du Moyen Âge offerts à M. Ferdinand Lot. P., 1925. P. 181–203; Evenou J. Judicaele // BiblSS. Vol. 6. Col. 1157–1158; idem. Judicaël // DHGE. Т. 28. Col. 422–424; Fleuriot L. Le «gorchan» de Judicael // Documents de l'histoire de la Bretagne / Ed. J. Delumeau. Toulouse, 1971. P. 156–159; idem. Les origines de la Bretagne. P., 1980. P. 191–192, 280; Chédévaille A., Guillolet H. La Bretagne des saints et des rois. V^e–X^e siècle. Rennes, 1984. P. 64–68, 75–77, 82, 122–123, 135–136, 142; Vauchez A. Le duc Charles de Blois († 1364) et le culte des saints rois bretons du Haut Moyen Âge // Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société: Études offertes à P. Riché. La Garenne-Colombes, 1990. P. 605–615; Jankulak K. The Medieval Cult of St. Petroc. Woodbridge, 2000. P. 154–158; Bourges A.-Y. Le dossier littéraire des saints Judicaël, Méné et Léri // Corona monastica: Moines bretons de Landévennec: Mélanges offerts au P. Marc Simon / Ed. L. Lemoine, B. Merdrignac. Rennes, 2004. P. 91–101; Koch J. T. Iudic-hael // Celtic Culture: A Historical Encyclopedia / Ed. J. T. Koch. Santa Barbara, 2006. Vol. 3. P. 1028–1029.

А. А. Королёв

ИУДИФИ КНИГА [греч. *Ἰουδίθ*, лат. *Libet Iudith*], в правосл. традиции неканоническая книга ВЗ; в изданиях рус. синодального перевода помещена после Книги Товита и перед Книгой премудрости Соломона.

Содержание. И. к. начинается с описания войны между Персидским царством, возглавляемым Арфаксадом, и Ассирийским царством, в к-ром правил Навуходоносор. Греч. текст книги в переводе *Септуагинты* дает в качестве отправной точки повествования время царствования «Навуходоносора, царя Ассирийского» (Иф 1. 1а) без прямой связи с последующими стихами, в к-рых описывается строительная деятельность Арфаксада (Иф 1. 1б — 4). Т. о., Септуагинта уже в 1-м стихе сталкивает 2 исторические эпохи: Ново-ассирийское и Персидское царства, в то время как версия *Вульгаты* начинает изложение с правления Арфаксада, тем самым избегая явного анахронизма в начале книги.

Навуходоносор объявил войну Арфаксаду и выступил с многонациональным войском: «К нему собрались все живущие в нагорной стране, и все живущие при Евфрате, Тигре и Идасписе, и с равнины Ариох, царь Елимейский, и сошлись очень многие народы в ополчение сынов Хелеуда» (Иф 1. 6); он направил призыв народам Сирии, Палестины и Египта (в Вульгате Египет не упом.; изложение ограничивается сиро-палестинским ареалом). Однако этот призыв остался без ответа, поскольку Навуходоносор «был для них, как один из них» (1. 11), и никто не боялся его (это объяснение отсутствует в Вульгате). Воспылав яростью, Навуходоносор поклялся отомстить народам Палестины, Сирии и Египта и, разгромив Персидское царство (1. 13), стал готовиться к походу на запад. Эта миссия была возложена на 2-го человека в гос-ве, военачальника Олоферна (2. 4).

Жители «...приморской страны, обитавшие в Сидоне и Тире... Сура и Окины и... Иеимнаана,— и все обитатели Азота и Аскалона...» (2. 28), испугавшись расправы, направили к военачальнику посольство, предоставив самих себя и свое имущество в безграничное владение Олоферна. Одним из последствий этого предложения стала религ. реформа: Олоферн «разорил все высоты их и вырубил рощи их: ему приказано было истребить всех богов той земли, что-



Сцены из жизни Иудифи.
Миниатюра из Библии
Сан-Паоло-фуори-ле-Мура. Ок. 870 г.
(Roma. San Paolo fuori le Mura.
Б/н. Fol. 12)

бы все народы служили одному Навуходоносору, и все языки и все племена их призывали его, как Бога» (3. 8). Это событие задает тон всему последующему повествованию: жители Иудеи, к-рым предстояло дать отпор воинам Олоферна, боялись не столько за свою политическую независимость, сколько «за Иерусалим и храм Господа Бога своего» (4. 2). Эта деталь важна как для исторической интерпретации книги, так и для ее богословского осмысления, «потому что недавно возвратились они из плена, недавно весь народ Иудейский собрался, и освящены от осквернения сосуды, жертвенник и дом Господень» (4. 3).

Израильтяне стали готовиться к обороне: заняли стратегически важные высоты, сделали запасы продовольствия, т. к. для этого было благоприятное время («...нивы их недавно были сжаты...» — Иф 4. 5). Первосвященник Иоаким особо распорядился защищать города Ветилуя (*Βαιτυλοῦα*) и Ветомесфем (*Βαιτομεσβαῖν*), расположенные на пути в Иудею: овладение этими городами позволяло контролировать узкие горные ущелья (4. 6–7). Узнав о приготовлениях к войне израильтян, Олоферн пришел в ярость и вызвал на совет военных предводителей хананейских народов, чтобы узнать подробнее о религии, об истории и о военной тактике израильтян (5. 1–3). Ахиор, предводитель аммонитян, в пространной речи раскрыл пе-

ред Олоферном главную закономерность израильской истории: благополучие евреев всецело зависит от их благочестия и верности своему Богу. Если Бог с ними, то никакая военная сила не может победить их (5. 5–21). Такой ответ привел Олоферна и всех присутствующих в ярость, и связанный Ахиор был оставлен у стен вражеского города (6. 10–13). Жители Ветилуи привели Ахиора в город и, созвав старейшин, расспрашивали его о случившемся; затем, утешив и похвалив Ахиора, устроили вместе с ним пир, на к-ром «целую ночь... они призывали Бога Израилева на помощь» (6. 21).

На др. день Олоферн начал осаду Ветилуи и вскоре перекрыл осажденным все источники воды (7. 1–7). Жители Ветилуи «пришли в уныние, так как все враги их окружили их» и собрались к начальнику города Озии с требованием сдать город Олоферну и его войску (7. 19 сл.). В ответ Озия просил еще 5 дней защищать город и только в том случае, если Божественная помощь не придет, сдать его врагам. Узнав об этом решении, молодая благочестивая вдова Иудифь (она «была красива видом и весьма привлекательна взором» — Иф 8. 7) призвала в свой дом Озию и старейшин Ветилуи. Здесь в первый раз подчеркиваются свобода Иудифи, сила ее характера и способность на равных общаться с наделенными властью людьми, т. е. черты, противоречащие образу женщины в традиц. обществе. В И. к. пространно описывается аскетический образ жизни Иудифи: она жила в палатке на крыше своего дома, пребывала в постоянном посте, «кроме дней пред субботами и суббот, дней пред новолуниями и новолуний, и праздников и торжеств дома Израилева» (8. 6), и никто не мог ее в чем-либо упрекнуть. Иудифь произнесла перед собравшимися обличительную речь, в которой порицала маловерие горожан и старейшин и осуждала их решение искушать Бога (8. 11–27). Иудифь открыла им свое намерение спасти Ветилую от врагов (но отказалась сообщить, как именно она собирается это сделать) и попросила выпустить ее со служанкой ночью из города (8. 32–34).

Обратившись к Богу с пламенной молитвой (Иф 9), Иудифь облачилась в роскошную одежду и, покинув город, пришла в стан ассирийцев. Схватившим ее стражникам она

сказала, что идет к Олоферну возвестить ему «слова истины», согласно которым ассирийцам уготована победа, а израильтянам — гибель (10. 12–13). Представ перед Олоферном, Иудифь сообщила ему, что израильтяне за свои грехи будут преданы ассирийцам, и пообещала полководцу провести его через всю нагорную страну до Иерусалима (11. 5–19). Олоферн, обрадованный этим известием и прельстившись красотой и мудростью Иудифи, оставляет ее в ассир. стане. Даже в этих условиях Иудифь следует предписаниям закона о чистой и нечистой пище (12): она отказалась от стола Олоферна и ела только то, что принесла с собой; каждую ночь она выходила из стана для молитвы и ритуального омовения в источнике (12. 6–9).

На 4-й день Олоферн устроил пир и приказал своему телохранителю Вагой убедить Иудифь участвовать в этом празднестве (12. 10 сл.). Вагой упросил Иудифь явиться на пир Олоферна, «чтобы принять честь пред лицом его... и быть в этот день как одною из дочерей сынов Ассира, которые предстоят в доме Навуходоносора» (12. 13). Когда Олоферн увидел Иудифь, то его сердце «подвиглось... к ней, и душа его взволновалась: он сильно желал сойтись с нею и искал случая обольстить ее» (12. 16). Иудифь приняла его предложение пить и веселиться, заметив, что в этот день жизнь ее «возвеличилась... больше, нежели во все дни от рождения» ее (12. 18). Олоферн, не понимая коварной иронии, заключенной в этих словах, выпил вина более, чем когда-либо со дня своего рождения (12. 20). Поздним вечером слуги Олоферна удалились, Вагой затворил шатер снаружи, Иудифь, оставшись наедине с беспомощным Олоферном, отсекла ему голову его мечом. После этого Иудифь удалилась из стана со своей служанкой, как она делала это каждую ночь, выходя молиться. Служанка спрятала в мешке со съестными припасами голову Олоферна и занавес, к-рый Иудифь сняла со столбов постели. Пройдя стан, Иудифь и ее служанка поднялись на гору близ Ветилуи и подошли к городским воротам (13. 6–10).

Неожиданный поворот событий приводит весь город в смятение, поскольку для жителей «приход ее был... сверх ожидания» (13. 13). Иудифь показала изумленным горожанам



Иудифь и Олоферн.
Аворий. XII в. (Лювр, Париж)

голову Олоферна и занавес из его шатра, возвешая никем не ожидавшееся событие: «Господь поразил его рукою женщины» (13. 15). Наутро израильтяне по совету Иудифи вышли за город, будто приготовившись к сражению. Ассир. воины, увидев израильтян, просят Вагой разбудить военачальника. Обнаружив обезглавленное тело Олоферна, Вагой пришел в смятении, и паника охватила весь ассир. стан (15. 1). Воины обратились в бегство, а израильтяне начали их преследовать. Озия просил окрестные города поддержать воинов Ветилуи, помощь пришла и из Иерусалима, и преследование ассирийцев продолжалось до Дамаска (15. 5).

Увидев голову Олоферна, Ахиор пришел в ужас и благоговейно склонился перед Иудифью: пораженный случившимся, он принял обрезание и присоединился к народу Израиля (14. 6–10). Первосвященник Иоаким и старейшины Израиля, жившие в Иерусалиме, пришли приветствовать Иудифь (15. 8–10). Возглавив торжественную процессию народа с масляными ветвями, Иудифь воспела пред всем Израилем благодарственную песнь (15. 12–14).

И. к. заканчивается кратким рассказом о последующей жизни Иудифи (16. 21–25): она вела аскетический образ жизни и была любима народом; умерла на 105-м году жизни и была погребена в пещере своего мужа.

Композиция. Отправной точкой в попытках исследователей понять модель, по к-рой организована композиция И. к., служит 2-частное деление книги: мн. ученые отмечают «цезуру», т. е. смысловую границу между Иф 1–7 (или 4–7) и 8–16 (Brenner. P. 227; это деление, в частности, имеет принципиальное значение для теоретических построений

Б. Шмиц: Schmitz. 2010. P. 71–74, 77–80). Две части И. к. соотносятся между собой как раскрытые на сюжетном уровне вопрос и ответ, постановка проблемы и ее решение. 1-я часть книги раскрывает предпосылки основного сюжетного действия и вместе с тем ставит существенные богословские проблемы, к-рые должны быть разрешены в книге. Навуходоносор, царь Ассирийский, предпринимает завоевательный поход против персов и просит соседние народы поддержать его, но в глазах др. правителей Навуходоносор был таким же человеком, как и проч. люди. В результате карательного похода осуществляется религ. реформа, к-рая заключается в признании царя единственным богом на земле. Т. о., проблема соотношения человеческой и Божественной власти становится сквозной в И. к. Но признание власти Навуходоносора израильтянами означало бы для них отречение от завета с Богом: так задается 2-я проблема — проблема верности Израиля. 2-я часть книги дает ответ на поставленные вопросы как на повествовательном (подвиг Иудифи), так и на вероучительном (поучение, молитва и хвалебная песнь Иудифи) уровне.

Г. Энгель предложил развернутую композиционную модель И. к., к-рая учитывает все сюжетные детали, но не всегда позволяет увидеть целостность книги и связи между ее разделами. Согласно этой модели, 2 части И. к. можно представить как систему попарно соотношенных друг с другом разделов (A [A₁, A₂, A₃, A₄] — B [B₁, B₂, B₃, B₄]): A — притязания Навуходоносора на власть; A₁ — постановка проблемы: чья власть истинна — Навуходоносора или Бога? (Иф 1–7) (в Иф 4. 1 в качестве действующего лица вводится народ Израиля; маркером композиционного деления выступает выражение καὶ ἤκουσαν — «и услышали»); A₂ — вероучительная часть: молитва израильтян и речь Ахиора; A₃ — совещание израильтян, намерение сдать город; A₄ — скорбь израильтян; B — Господь есть Бог: через поступок праведника Бог сокрушает планы завоевателей (8–16); B₁ — жизнь и родословная главной героини (маркером композиционного деления выступает выражение καὶ ἤκουσεν — «и услышала», Иф 8. 1 и 8. 9); B₂ — вероучительная часть: поучение и молитва Иудифи (вводится словами

кой ἡκούσεν); В₃ — поступок Иудифи, избавление Израиля; В₄ — радость израильтян (*Энгель*. 2008. С. 384–388).

К. Мур, основываясь на исследовании Т. Кравен, указывал на дополнительные связи между разделами И. к., позволяющие выделить концентрическую (хиастическую) структуру. Для 1-й части (Иф 2. 14–7. 32; 1. 1–2. 13 являются вводными стихами) предлагается следующая схема: поход против непокорившихся народов — А₁; военные приготовления Иоакима — В; смятение Израиля; речь Ахиора перед Олоферном — С; речь Ахиора перед израильтянами — С¹; военные приготовления Олоферна — В¹; смятение Израиля; поход против Ветилуи — А¹.

Схема для 2-й части (8. 1–16. 25): рассказ о жизни Иудифи — А₂; намерение Иудифи спасти Израиль — В₂; Иудифь и ее служанка покидают Ветилую — С₂; события в стане у Олоферна — D; Иудифь и ее служанка возвращаются в Ветилую — С²; Иудифь предлагает изгнать ассирийцев — В²; рассказ о последующей жизни Иудифи — А². В центре этой хиастической структуры находится рассказ о победе Иудифи над Оло-



Иудифь со служанкой в стане ассирийцев.
Миниатюра
из «Хроник Балдуина д'Авена». 1473 г.
(Lond. Brit. Lib. Royal. 18 E. V. Fol. 137v)



Возвращение Иудифи в Ветилую.
Ок. 1470 г. Худож. Сандро Боттичелли
(Галерея Уффици, Флоренция)

ферной власти земного царя, 2-я — о Божественном всемогуществе, явленном в истории Израиля. Две др. речи занимают срединное положение, будучи помещены в не соответствующий их содержанию контекст: Ахиор произносит слова о неразрывной связи истории Израиля и Божественного завета (5. 5–20), они были сказаны перед язычниками-ассирийцами, к-рые изгнали Ахиора; Иудифь произносит речь на ту же тему перед Олоферном и намеренно искажает ее смысл, обещая полководцу победу (11. 5–19; в стихах 9–10 дается прямая отсылка к речи Ахиора). Наконец, взаимно соотносенные позиции занимают 3 молитвы: молитва израильтян — предельное напряжение перед лицом неминуемой опасности; молитва Иудифи — полное надежды воззвание святой и вместе с тем поучение о всеобъемлющем Промысле Божиим; благодарственная песнь Иудифи и народа — кульминация всей книги.

А. Бреннер выделила ряд общих мест, объединяющих композицию И. к. с композициями др. исторических произведений, главной темой которых является неожиданное избавление евр. народа: Книги Есфири и 2-й и 3-й Маккавейских книг: 1) иноземный правитель угрожает уничтожением евр. религии и народа (Иф 2. 1–3; 3. 8; ср.: Есф 3. 8–15 (по МТ); в версии Книги Есфири по Септуагинте приводится текст соответствующего указа — Есф 3. 8–15); 2) молитва о помощи в беде (Иф 9; ср.: Есф 4. 17; 2 Макк 7. 37–38;

3 Макк 6. 1–15); 3) Божественная помощь, осуществившаяся через подвиг конкретного человека (Иф 10–13; ср.: Есф 5–6 и 8; 2 Макк 8 и 15. 1–28; 3 Макк 6. 16–29); 4) ответное наступление на противника, ставшее возможным благодаря этому подвигу (Иф 12. 10–13. 20; ср.: Есф 7; 2 Макк 9 и 15. 28–35); 5) общенародное празднование победы (Иф 15. 8–16. 20; ср.: Есф 9. 17–32; 10. 3; 2 Макк 10. 5–8; 15. 36; 3 Макк 6. 27–33) (*Brenner*. 2004. P. 226–227).

Текст. Тщательное исследование всех существующих версий текста И. к. было сделано Р. Ханхартом при подготовке критического издания И. к. (*Vetus Testamentum Graecum: Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum* Gött., 1979. Т. 8. [pt.], 4: *Iudith*). Ханхарт исследовал 4 маюскульные и 35 минускульных рукописей и фрагменты (описания см.: *Hanchart*. 1979. S. 7–12) и выделил неск. групп рукописей в зависимости от их значения для реконструкции первоначального текста И. к. (*Ibid*. S. 25).

1-я группа по классификации Ханхарта содержит наиболее чистый тип текста, к-рый представлен в Ватиканском кодексе и в примыкающих к нему рукописи Vat. Regin. gr. 1, X в., и в эфиоп. переводе. 2-я группа опирается на тип текста из Александрийского кодекса. Этому типу соответствует большая часть текста рукописи Paris. gr. 10, IX в., а также ряд чтений в Венецианском и Синайском кодексах (в разделах, не затронутых влиянием Оригеновской и Лукиановской рецензий). Относительно малое влияние рецензий засвидетельствовано в рукописях Vat. Pii II gr. 1, XII в. (и примыкающей к ней Vat. gr. 335, XIV в.); ГИМ. Син. греч. (= Moscow. Syn.-Bibl. gr.), N 354, XII в.; Ath. Vatop. 511, X–XI вв., и Сгурт. А. γ. I, X в., к-рые входят в число т. н. смешанных кодексов (*codices mixti*), а также в саидском переводе. Рукопись Marc. gr. 6, XV в., зависит от Ватиканского кодекса. Остальные рукописи не имеют значения для реконструкции первоначального текста И. к., поскольку они отражают сильное влияние рецензий. В чистом виде текст Оригеновской рецензии представлен в рукописях Vat. Regin. gr. 10, XI в., и Paris. gr. 1087, XIV в., текст Лукиановской рецензии — в рукописях Vat. Chig. R. VI 38, XII в.; Vat. gr. 330, XIII в., и Ath. Vatop. 513, 1021 г. Ханхарт

выделил также 2 дополнительных типа рецензий, А и В, куда отнес значительное количество рукописей (*Hanchart*. 1979. S. 23).

Древние переводы И. к. (старолатинский, сирийский, коптский (саидский диалект), эфиопский, армянский) не имеют принципиальных сюжетных расхождений с версиями Септуагинты. Сир. и старолат. переводы основаны на Оригеновской рецензии.

Лат. перевод в составе Вульгаты представляет собой отдельную текстологическую проблему, поскольку он короче версии Септуагинты примерно на $\frac{1}{3}$ и имеет в основе неясный семит. текст-источник, по свидетельству блж. Иеронима, араб. происхождения (*Hieron. Praef. in Jud.*; анализ проблемы и обзор исследований см.: *Moor*. 1985. P. 100–103). Согласно версии Септуагинты, Навуходоносор, предприняв поход против Арфаксада, направил послов в ближневост. гос-ва с предложением поддержать его военную кампанию. Получив отказ, Навуходоносор дал обещание отомстить жителям всей земли. После этого следует описание победы над Арфаксадом (Иф 1. 13–16); это описание отсутствует в Вульгате. Согласно Вульгате, порядок событий противоположный: после победы над Арфаксадом сердце царя возгордилось (*cor eius elatum est* — Иф 1. 7) и он направил послов в окрестные страны. Цель этого дипломатического мероприятия не оговаривается и в контексте версии Вульгаты остается неясной. Можно предположить, что контекст («...сердце его вознеслось, и он направил [послов]...») подразумевает требование Навуходоносора добровольно подчиниться ему. Эту мысль подтверждает различие между Септуагинтой и Вульгатой во 2-й главе: цель нового похода Навуходоносора против «всей земли» (2. 5) Септуагинта определяет как месть за отказ в военной поддержке, Вульгата — как подчинение всех стран своей державе (*ut omnem terram suo subiugaret imperio* — Иф 2. 3). Согласно Септуагинте, это событие приходится на 18-й год правления Навуходоносора, согласно Вульгате — на 13-й. В Вульгате практически полностью отсутствует речь Навуходоносора к Олоферну (2. 5–13). Вводятся нек-рые дополнительные топонимы: гора «по левую сторону верхней Киликии» имеет в Вульгате название Анге (Иф

2. 12 (2. 22 по LXX)); «Рассису» Септуагинты в Вульгате соответствует Фарсис, «Фуду» и «Луду» — гос-во Мелуфи (Иф 2. 13 (2. 23 по LXX)), потоку Аврон — поток Мамвре (Иф 2. 14 (2. 24 по LXX)); избивение острием меча Вульгата относит не к жителям Дамаска, а к мадианитянам (Иф 2. 16–17 (26–27 по LXX)).

Место в каноне. В слав. рукописной традиции И. к. была неизвестна до появления Геннадиевской Библии — 1-го полного слав. библейского корпуса. Как и др. книги, не имевшие прежде слав. перевода (1-я и 2-я Книги Паралипомена, 1–3-я Книги Ездры, Книга Товита и др., см. в ст. *Геннадиевская Библия*), И. к. была переведена с Вульгаты (вместе с предисловием блж. Иеронима) (*Алексеев А. А. Текстология славянской Библии*. СПб., 1999. С. 195–197). Текст И. к., соответствующий лат. версии, вошел в Иоакимовскую Библию (1558) и переиздавался в составе Острожской Библии (1581) и Библии 1663 г. Перевод И. к. с версии Септуагинты был подготовлен только для Елизаветинской Библии (1751). В Геннадиевской Библии И. к. расположена после Книги Товита и перед Книгой Есфири, как и в Вульгате. В Септуагинте И. к. расположена после Книги Есфири и перед Книгой Товита. Последовательность книг в Геннадиевской Библии была сохранена в др. печатных изданиях слав. Библии. В рус. синодальном переводе И. к. была помещена наряду с проч. неканоническими книгами в особый раздел, однако расположение И. к. после Книги Товита было сохранено и в целом следовало порядку Вульгаты (поскольку ряд книг от Книги Есфири до Книги Песни Песней Соломона был перенесен в раздел канонических книг). Септуагинта, Вульгата и слав. Библия следовали хронологическому порядку расположения библейских книг. Различия в локализации И. к. в каждой из этих версий, вероятно, связаны с неоднозначностью хронологии в И. к.

Не существует достаточно убедительного объяснения того факта, что И. к. не вошла в иудейский канон Свящ. Писания (*Gera*. 2010. P. 26). Предлагалась трактовка, связывающая отсутствие И. к. в каноне с ее поздним написанием. Однако вопросы и о датировке книги, и о времени окончательной фиксации евр. библейского канона остаются дискус-

сионными. Известно, что канонический статус нескольких библейских книг обсуждался спустя значительное время после собрания в Ямнии (Явне) (ок. 90 г. по Р. Х.). Др. объяснение апеллирует к языку книги: древнеевр. оригинал был рано утрачен либо не существовал; при любом из этих вариантов понятно, почему И. к. не могла войти в иудейский палестинский канон, но вошла в иудейский александрийский. Данную версию поддерживают Я. Йостен (с позиции первичности греч. текста — *Joosten*. 2007. P. 159–176) и С. Крофорд (с позиции ранней утраты евр. оригинала — *Crawford*. 2003. P. 70–71). Р. Бекуит отвергает саму возможность выделения иудейского грекоязычного канона, к-рый отличался бы от еврейского, резонно замечая, что все известные нам кодексы Септуагинты, содержащие неканонические книги, — христ. происхождения (*Beckwith R. T. The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*. L., 1986. P. 382–385). Кроме того, кодексы неодинаковы в составе и порядке расположения неканонических книг; судя по всему, это отличие отражает различие в богослужебной практике общин. Третье объяснение связывает отсутствие И. к. в каноне с невозможностью ее галахической интерпретации (см. ст. *Галаха*). Аммонитянин Ахиор, обращаясь в иудаизм под впечатлением подвига Иудифи, принимает обрезание, однако не совершает омовения, как это предписывала раввинистическая традиция. Кроме того, закон отвергает саму возможность принятия аммонитянина в общину Израиля (Втор 23. 4). Однако оба этих аргумента явно недостаточны, ибо И. к. была написана задолго до унификации раввинистических определений (см. ст. *Мишна*), а Книга Руфь, в к-рой говорится об обращении моавитянки (тоже вопреки Втор 23. 4), вошла в канон. Наконец, существует т. зр., согласно к-рой И. к. была отвергнута из-за ее «феминистической» направленности: образ богатой вдовы, самостоятельно распоряжающейся своим имуществом и дающей указания городской власти, противоречил традиц. представлениям (обзор всех приведенных теорий дан в: *Moor*. 1985. P. 86–88; *Gera*. 2010. P. 27–28). Ни одна из названных т. зр. исчерпывающе не объясняет причин отсутствия И. к. в каноне.

Языковой фактор должен был быть принципиальным при формировании канона, однако сам по себе факт утраты евр. оригинала должен свидетельствовать против авторитетности И. к. Сведения о времени, об обстоятельствах и о причинах утраты оригинала отсутствуют, и соответственно остаются неясными причины, по которым И. к. не вошла в иудейский канон.

Христ. традиция восприняла И. к. в ее греч. варианте, и положение книги в христ. каноне было во многом определено языковым фактором. И. к. рекомендовалась для чтения, помещалась в рукописях среди проч. ветхозаветных исторических книг, однако ее статус был ниже, чем у книг евр. канона. Это положение было четко сформулировано в 39-м послании о праздниках свт. Афанасия Великого, которое приобрело значение церковного правила: «...есть, кроме сих (т. е. канонических книг. — *Авт.*), и другие книги, не введенные в канон, но назначенные отцами для чтения нововступающим и желающим огласиться словом благочестия: Премудрость Соломонова, Премудрость Сирахова, Есфирь, Иудифь, и Товия, и так именуемое Учение апостолов, и Пастырь» (*Athanas. Alex. Ep. pasch. 2; Никодим [Милаш]. Правила. С. 358*). Свт. Григорий Богослов, перечисляя в своем списке канонические библейские книги, не упоминает И. к. (этот список также вошел в церковный канонический корпус: *Никодим [Милаш]. Правила. С. 490–491*). Ориген (*Orig. Epistula ad Africanum. 13 // PG. 11. Col. 80*) и блж. Иероним (в предисловии к переводу И. к. — *Hieron. Praef. in Jud.*) ссылались на отсутствие И. к. в евр. каноне и считали это обстоятельство значимым для христиан. В то же время Ориген цитировал И. к. как авторитетный источник: объясняя слова «жизнь была свет человеков» (Ин 1. 4), он соотносил их с ветхозаветным выражением «Бог Авраама, Исаака и Иакова» и говорил, что в данном выражении речь идет о всех людях; при этом Ориген ссылался на молитву Иудифи, в которой она обращалась к Богу отца своего Симеона (Иф 9. 2 — *Orig. In Ioan. comm. II 22*). В предисловии к лат. переводу И. к. блж. Иероним ставил проблему канонического статуса книги через соотношение 3 взаимоисключающих понятий: *apokryphon*, *historia*, *sancta scriptura*. Понятие *historia* означает

повествование, главной целью которого является нравственное наставление. Основой этого повествования могут быть как исторические события, так и художественный вымысел (*Ciletti, Lahnemann. 2010. P. 44*). Понятие *sancta scriptura* указывает на одинаковый статус с каноническими библейскими книгами (*Ibidem*); это понятие блж. Иероним связывал с определением *Вселенского I Собора*, однако в актах и правилах этого Собора отсутствуют какие бы то ни было упоминания И. к. Блж. Иероним, исходя из принципа *hebraica veritas* («еврейская истина»), не мог отнести И. к. к числу канонических (как из-за отсутствия евр. текста книги, так и из-за неприятия ее евр. традицией). Позиция блж. Иеронима получила выражение в методе его перевода: он передавал только общий смысл текста (*sensus a sensu*), в то время как при переводе канонических книг ВЗ строго следовал древнеевр. оригиналу. Стремлением придать значение не каноническому статусу, а моральной назидательности И. к. (т. е. соотносить ее с *historiae*) объясняется неожиданный поворот мысли в предисловии: сделав замечание о технике перевода, блж. Иероним обращается к читателю: «Приимите же вдову Иудифь, образец чистоты... Она подала пример не только женам, но и мужам...» Иудифь — это святая, *mulier sancta*, образец для подражания. В раскрытии безупречного нравственного облика героини — главная цель И. к., и эта цель определяет ценность самого текста. Т. о., позиция блж. Иеронима в целом совпадает с позицией свт. Афанасия Великого: И. к. не является канонической, но имеет большое значение как назидательная книга, достойная быть помещенной в ветхозаветный корпус.

Показательно, что в послании свт. Афанасия Великого наряду с И. к. к неканоническим отнесена и Книга Есфири. По замечанию Мура, И. к. и Книга Есфири имели много общих моментов в истории формирования христ. канона. В ранней патристике сюжеты И. к. и Книги Есфири воспринимались почти как тождественные (*Moor. 1985. P. 91*). Сщмч. Климент Римский не только соотносит И. к. с Книгой Есфири на сюжетном уровне, но и считает идентичным богословское и нравственное учение обеих книг (хотя в Книге Есфири нет ни одного прямого упоминания

о Боге): «Не меньшей опасности подвергла себя совершенная по вере Есфирь, дабы избавить от предстоявшей гибели двенадцать колен Израилевых. В посте и смирении она умоляла всевидящего Господа, Бога веков, Который, видя смирение души ее, избавил народ, для блага которого она подвергла себя опасности» (*Clem. Rom. Ep. I ad Cor. 55. 4*). Сближение образов Иудифи и Есфири имеет место также у Климента Александрийского (*Clem. Alex. Strom. IV 19*) и в «Апостольских постановлениях» (*Const. Ap. V 3. 20*). Тем не менее И. к. и Книга Есфири получили разный канонический статус (см. ст. *Есфири книга*).

Иная т. зр. представлена у блж. Августина, к-рый называет И. к. среди остальных книг Свящ. Писания, не проводя разграничения между каноническими и неканоническими книгами. И. к. помещена им в одном ряду с Книгами Иова, Товита, Ездры и Есфири: все эти книги посвящены отдельным историческим событиям, не образующим единого и целостного рассказа в отличие от Пятикнижия, Книги Судей Израилевых и Книги Иисуса Навина, Книги Руфь и 4 Книг Царств, образующих непрерывное историческое повествование — от сотворения мира до завоевательных походов Навуходоносора (*Aug. De doctr. christ. II 8*).

Язык. Краткое грамматическое описание греч. языка И. к. с учетом различных рукописных традиций дано в издании Ханхарта (*Hanhart. 1979. S. 25–46*). Большое значение имеет вопрос об исходном языке И. к. Общепринятым является мнение о переводном характере текста, хотя высказывались и мнения об оригинальности греческого текста (Ян Йостен, Барбара Шмиц, Клаудия Ракедь). В пользу того, что И. к. была переведена с древнеевр. языка, свидетельствует большое количество гебраизмов, прежде всего на уровне синтаксиса и фразеологии. Мур дал сжатый, но содержательный перечень соответствующих особенностей текста И. к. (см.: *Moor. 1985. P. 66–67*). Наиболее явственными гебраизмами являются следующие конструкции: 1) καὶ ἐγένετο соответствует древнеевр. *wayahi* (Иф 2. 4; 5. 22; 10. 1, 18; 12. 10; 13. 12; 16. 21); 2) сочетания императива с формами активного причастия наст. времени или отглагольного существительного, соответствующие

древнеевр. усилительной конструкции с абсолютным инфинитивом (т. н. *figura etymologica*): ἐπιτελών ἐπιτελέσεις (2. 13) — «непреренно исполни», ἀπωλεία ἀπολούνται (6. 4) — «гибелью погибнут», ἀνταπόδοσεις ἀνταπόδομα (7. 15) — «воздашь воздаяние», ἐζήλωσαν τὸν ζῆλόν (σου) (9. 4) — «возревновали ревностью (Твоей)»; 3) конструкции οὐ — ἐκεῖ (5. 19: букв. — «рассеяние, в котором (οὐ) они были там (ἐκεῖ)») и ἐν οἷς — ἐν αὐτοῖς (7. 10: букв. — «вершины гор, на которых (ἐν οἷς) они живут на них (ἐν αὐτοῖς)»), которые точно соответствуют характерной древнеевр. модели образования придаточных места (*'āšer — šām*). Большая часть предложений открывается союзом καὶ и непосредственно следующим за ним глаголом, что соответствует конструкции древнеевр. языка: *waw consecutivum*. Часто встречается оборот καὶ vñ (в нетривиальном значении «итак», «и вот теперь», «же» — Иф 5. 20; 7. 11, 26; 8. 12, 24, 31; 10. 15; 11. 3, 9, 11, 17, 23 («и ныне — прекрасна ты видо...»), явно калькированное выражение, при букв. понимании нарушающее последовательность рассуждения); 14. 8; менее показательны примеры Иф 5. 19; 7. 25; 8. 13; 11. 2 (в букв. значении «сейчас»)), точной параллелью которому является древнеевр. *wa- 'attā* — «и ныне» (характерное выражение, обращающее внимание читателя на основную мысль высказывания). В ветхозаветных текстах очень распространен оборот *la-pī hereb* («острием меча», букв. — «ртом меча»), к-рому в И. к. соответствует выражение ἐν στόματι ρομφαίας (Иф 2. 27).

Допущение существования древнеевр. оригинала И. к. позволяет (с большей или меньшей убедительностью) объяснить трудности, связанные с пониманием греч. текста. Так, обращает на себя внимание стих Иф 7. 9: «Выслушай, господин наш, слово, чтобы не было потери (θράυσις) в войске твоём». Слово «потеря» является здесь вариантом лит. перевода, греч. слово θράυσις означает «деление на части»; по мнению Мура, это несколько необычное в данном контексте слово восходит к древнеевр. образованию от корня *šbr* — сокрушать(ся), разбивать(ся) (Moor. 1985. P. 173). Комментатор также предположил, что разночтение κλιθήσεται/λημφθήσεται в Иф 8. 21 (букв. — «приклонится, приля-



Иудифь с головой Олоферна.
Миниатюра из рукописи
«Зерцало спасения человеческого».
XV в. (Chantilly. Musée Condé.
Fr. 139. Fol. 30v)

жет» (вся Иудея)/«будет взята» (вся Иудея)) может восходить к разночтению в древнеевр. оригинале, к-рое в свою очередь легко объяснить ошибкой переписчика: *yšb* — «сидеть» и *šbh* — «брать в плен». Однако глагол λημφθήσεται употреблен в начале того же стиха, поэтому более вероятно предположить, что слово κλιθήσεται было заменено словом λημφθήσεται по аналогии («...с пленением нас пленится и вся Иудея»).

В И. к. присутствуют стилистические и содержательные особенности, к-рые могут быть присущи непереводному тексту. Б. Шмиц посвятила статью особенностям употребления в И. к. слова κωνώπιον, означающего москитную сетку (Schmitz. 2010. P. 71–80). Это слово редкое, оно не засвидетельствовано нигде более в античной и визант. грекоязычной лит-ре, исключая единственное упоминание у Геродота (Herod. Hist. II 95). Между тем тексты неск. лат. авторов позволяют сделать вывод, что в эллинистическую эпоху слово κωνώπιον (sanorium) приобрело устойчивые культурные коннотации, став символом вост. деспотизма, роскоши и изнеженности (Шмиц приводит яркие примеры из сочинений Горация, Проперция и Варрона). В исследовании Шмиц раскрывает художественное мастерство, с каким эти коннотации варьируются в И. к. Четырехкратный повтор этого слова (Иф 10. 21; 13. 9, 15; 16. 19) становится лейтмотивом в И. к.: Олоферн отдыхает на постели «за занавесом (κωνώπιω), украшенным пурпуром, золотом, изумрудом и драгоцен-

ными камнями»; этот занавес снимает Иудифь, одержав победу над Олоферном, и затем показывает его израильтянам как трофей, а в посл. отдает его в Иерусалимский храм. Это слово усиливает смысловую нагруженность композиционного деления книги: если в 1-й части И. к. (Иф 1–7) Олоферн предстает несокрушимым завоевателем, то во 2-й (8–16) он оказывается изнеженным и слабым правителем. Κωνώπιον имеет в И. к. символическое значение, поэтому его употребление является осознанным художественным решением автора. Однако это решение могло быть осуществлено только в греч. тексте. Шмиц отрицает переводной характер И. к. Более умеренной позиции (и вместе с тем вызывающей больше вопросов) придерживался Дж. Монтагью, к-рый считал, что имеющийся греч. текст И. к. — это свободный творческий парафраз евр. оригинала (Montague G. T. The Books of Esther and Judith. N. Y., 1973. P. 13).

Пример с редким словом κωνώπιον не единственный: богатство лексики, обилие редких слов — характерная черта языка греч. текста И. к. По подсчетам М. С. Энслина, лексикон И. к. насчитывает 1250 слов, из них 102 употреблены в книге только один раз (т. н. *haraх legomena*). В тексте широко представлена военная терминология. Для понятий «народ», «святилище» и «грех» используется по неск. синонимов (Moor. 1985. P. 93). Тем не менее, несмотря на богатство лексики, язык И. к. не свидетельствует о свободном владении автором (или переводчиком) нормами лит. греч. языка. В И. к. незначительное количество раз употребляются сложноподчиненные предложения, причастные конструкции и Genitivus absolutus, очень ограничено употребление частиц (Ibid. P. 92–93; полную роспись см.: Hanhart. 1979. S. 25–46).

Авторство и датировка. В И. к. отсутствуют к.-л. знаки авторской идентификации (надписание, обращение к читателю, послесловие), и христ. традиция также ничего не говорит об авторстве И. к. Верифицируемые сведения об авторе книги могут быть получены только исходя из языковых данных, и эти сведения будут ограничиваться установлением региональной принадлежности писателя. Др. рода свидетельства связаны с географическими, хроно-

логическими и культурно-историческими указаниями в самой книге, однако эти свидетельства могут иметь смысл только в контексте уже сформированной теории, ибо И. к. включает большое число анахронизмов, требующих интерпретации.

Вопрос об оригинальном языке И. к. важен для дальнейших рассуждений: если книга была первоначально написана на евр. языке, то очевидно, что ее автор жил в Палестине, ориентировался к палестинской иудейской общине. В таком случае неясно, в чем причина географических ошибок, допущенных в книге (расстояние от Ниневии до Сев. Киликии более 300 км армия Олоферна проходит за 3 дня (Иф 2. 21)). После этого, пройдя через Месопотамию, армия Олоферна занимает «пределы Киликии» (ст. 25). Даже если допустить, что палестинский автор мог иметь смутное представление о данных регионах, остаются неясными мн. топонимы, связанные непосредственно с Палестиной. Среди 8 географических названий, перечисленных в Иф 4. 4, 5 совершенно неизвестны: Кония, Вельмен, Хоа, Эсора, равнина Салимская. Неизвестен главный город, вокруг к-рого разворачивается сюжет И. к., — Ветилуя. У палестинского автора эти ошибки могут носить только сознательный характер, выступая специфическим художественным приемом. Если же греч. текст И. к. является оригинальным, то его автора, как и его аудиторию, с большой вероятностью следует отнести к александрийской иудейской общине. В этом случае автор должен был иметь хорошее представление о классической греч. лит-ре, а его основным ре-лиг. ориентиром должна была выступать греч. Библия (Gera. 2010. P. 25–26). Географические ошибки в таком случае объяснимы слабым знанием Палестины и смежных регионов.

Многочисленные гебраизмы в И. к. свидетельствуют о том, что И. к. восходит к палестинской иудейской письменной традиции. Эта позиция, принимаемая большинством исследователей, подтверждается религ. установками книги, в которой пристальное внимание уделено роли Иерусалима и обрядового закона (Иф 4. 2, 13; 8. 6; 11. 12–13; 12. 1–9; 16. 18–20). Тем не менее было бы весьма опрострачиво относить ав-

тора к партии фарисеев, основываясь на особом внимании, уделенном в И. к. ритуальной чистоте (Toy, Torrey. 1904. P. 389), поскольку книга не носит нормативного характера. Предположение о том, что Дофаим мог быть родным городом автора, поскольку он чаще всего упоминается в И. к. — Иф 4. 6; 7. 3, 18; 8. 3 (Ibidem), не выдерживает критики.

Хронологический план повествования в И. к. дает неск. важных косвенных свидетельств, позволяющих судить об обстоятельствах и о времени ее написания. Эти анахронизмы настолько очевидны и затрагивают важные исторические события, что исключается всякая возможность ошибки автора или его незнания истории: в И. к. речь идет о послевоенных событиях и между тем действие происходит в правление царя Навуходоносора (кроме того, И. к. открывается выражением «в двенадцатый год царствования Навуходоносора, царствовавшего над Ассирианами в великом городе Ниневии...»; известно, что Ниневия была разрушена (612 г. до Р. Х.) и Ассирийская держава перестала существовать до воцарения Навуходоносора (605 г. до Р. Х.)). Разрушение Иерусалимского храма и изгнание народа явилось переломным и трагическим моментом в евр. истории; упоминание Навуходоносора в связи с уже отстроенным 2-м храмом было бы не только абсурдным, но и кощунственным, если бы речь не шла о понятных для современников событиях. Т. о., установление события, которое могло бы получить такого рода описание, позволит судить о времени написания книги.

В И. к. совмещены 2 временных плана, основанные на 2 событиях, имевших огромное (и при этом противоположное) значение для жизни иудейского народа: разорение храма, осуществленное Навуходоносором (окончание целого этапа ветхозаветной истории: выселение народа с его земли, прекращение храмового культа, необходимость нового исхода), и обновление храма после возвращения из плена. И. к. должна указывать на некое событие в послевоенной евр. истории, с к-рым была связана реальная опасность повторного прекращения иудейского культа. Этим критериям полностью соответствует религ. реформа, инициированная Антиохом IV Епифаном. Книга в этом случае могла быть написана

как реакция на гонения Антиоха, принудительное насаждение языческого культа и осквернение храма в свете последующего освобождения народа, прихода к власти династии Хасмонеев и восстановления храма. Имеет большое значение топографическое свидетельство: согласно И. к., иудеи были расселены на обширной территории — от Иерусалима до Изрееля. Эти границы превышают территорию персид. провинции Иудея, но были достигнуты во II в. до Р. Х., когда Иоанн Гиркан завоевал Сихем с горой Гаризим и присоединил Самарию (128–107 гг. до Р. Х.). В то же время средиземноморские города (Газа, Аскалон, Азот и др.) фигурируют в И. к. как самостоятельные политические образования, что не было возможно после 96 г. до Р. Х., когда Александр Яннай присоединил к Иудейскому гос-ву прибрежную полосу с Газой (Энгель. 2008. С. 392). Др. важным свидетельством является упоминание об освящении храмовых сосудов. В 1-й Книге Ездры, повествующей о возврате храмового имущества, восстановлении храма и возобновлении богослужения, ничего не сказано об освящении оскверненных сосудов, хотя обрядовые моменты, связанные с реорганизацией культа, раскрыты в книге очень подробно. Напротив, обновление и освящение храма и храмовой утвари после гонения Антиоха IV Епифана приобрело значение события Свящ. истории и положило начало новому празднику (см.: 1 Макк 4. 36–59; 2 Макк 10. 1–8). Т. о., есть основания соотносить события, описанные в И. к., с историческим контекстом праздника Обновления Иерусалимского храма — Ханукки.

И. к. не подразумевает существования светской адм. власти у израильтян: все распоряжения принципиального характера отдает первосвященник Иоаким, и помощь ему оказывает собрание (γερονται — Иф 4. 8; 11. 14; 15. 8). Это описание соответствует политической организации Иудеи в хасмонейскую эпоху (Энгель. 2008. С. 392).

В библиестике XVIII–XIX вв. предпринимались попытки связать И. к. с персидской или нововавилонской эпохой или даже с историей Иудеи до разрушения 1-го храма (подробный разбор и критику подобных трактовок см.: Юнгеров. 1907. С. 184–188).

Связь с ветхозаветной повествовательной традицией. По замечанию Мура, понятие завета в И. к. интерпретируется в т. н. деветеронимистских категориях (см. ст. *Исторические книги*), под к-рыми подразумеваются представление о соблюдении завета как о необходимом условии благополучия Израиля и особая значимость, к-рая придается Иерусалиму и иерусалимскому богослужению (*Moor*. 1985. Р. 60–61). Грех язычников против завета есть грех против дома Божия, «высоты Сиона и дома наследия сынов» (Иф 9. 13) Израиля. Органическая связь И. к. с ветхозаветной деветеронимистской повествовательной традицией проявляется также на уровне многочисленных аллюзий и в использовании параллельных сюжетных ходов. Победная песнь Иудифи (Иф 16. 1–17) отражает стихи песни Моисея (Исх 15. 1–21), а заключительный стих И. к. о покое, наступившем после смерти Иудифи (Иф 16. 25), воспроизводит характерное выражение Книги Судей Израилевых «и покоилась земля...» (Суд 3. 11, 30). Этим приемом автор уподобляет Иудифь библейским судьям. Можно говорить об аллюзиях и о параллелях более широкого характера: героиня, победившая сильного противника без человеческой помощи, подобна отроку Давиду, сокрушившему Голиафа (см.: 1 Цар 17), и Аоду, проникшему в стан к моавитскому царю Еглону и убившему врага (см.: Суд 3. 12–30). Некоторые мотивы ВЗ в И. к. получают радикальное переосмысление: ветхозаветное Божественное имя «муж брани» (Исх 15. 3) передано в И. к. как «Господь, сокрушающий брани» (Иф 9. 7). В то же время мечь Иуды, Симеона и Левия жителям Сихема, вызвавшая осуждение Иакова (Быт 34. 30), в молитве Иудифи предстает примером добродетели, воздаяния за совершенную несправедливость (Иф 5. 16).

Выражение «рукою женщины» (Иф 13. 15) Энгель рассматривает как ироническое переосмысление ветхозаветных выражений «рукою Божией», «рукою Моисея» (*Энгель*. 2008. С. 393). Тем не менее не исключено, что контраст между Божественным всемогуществом и слабостью «женской руки» был устойчивым стилистическим приемом, напр. в 2 галилейских таргумах, дающих пространный парафраз истории об

Иосифе, где Иаков выражает надежду, что «всемогущий Бог, повелитель Вселенной, избавит Иосифа от руки женщины».

Связь И. к. с послевоенной литературой проявляется в акценте на соблюдении обрядовых предписаний Закона Моисеева (см.: Иф 8. 6; 11. 12–13; 12. 1–9). В И. к. употребляется именование «Бог небесный»



Иудифь с головой Олоферна.
Ок. 1504 г. Худож. Джорджоне (ГЭ)

(5. 8; 6. 19; 11. 17), характерное для послевоенной литературы и часто встречающееся в Книгах Ездры (1. 2; 5. 11, 12; 6. 9, 10; 7. 12, 21, 23), Неемии (1. 4, 5; 2. 4, 20), а также во 2-й Книге Паралипоменон (36. 23) и в Книге Товита (10. 11) (*Collins J. A Comment. on the Book of Daniel*. Minneapolis, 1993. Р. 159; это именование считается иранизмом — см.: *Otzen*. 2002. Р. 133).

Богословие И. к. неразрывно с религ. осмыслением истории: все стихи, в к-рых приводятся эксплицитные рассуждения о Боге, связаны с вопросом о Божественном участии в человеческой истории и объединены общей мыслью — основа исторического бытия народа Израиля состоит в его верности завету. Эта идея выступает как объективный исторический закон, очевидный даже для врагов Израиля: «...если есть заблуждение в этом народе, и они

грешат пред Богом своим, и мы заметим, что в них есть это преткновение, то мы пойдём и победим их. А если нет в этом народе беззакония, то пусть удалится господин мой, чтобы Господь не защитил их, и Бог их не был за них, и — тогда мы для всей земли будем предметом поношения» (Иф 5. 20–21). Верность завету — определяющий фактор истории народа, о чем свидетельствует уже самое начало истории Израиля: праотцы вышли из Месопотамии, отказавшись от родства и от религии предков, тем самым совершив безумный по человеческим меркам поступок, руководствуясь только верностью познанному ими Богу — «Богу неба» (5. 8). Эта история, рассказанная в И. к. от лица завоевателя (5. 7–8), соответствует той опасности, которая нависла над Израилем: иудеи опять должны сделать выбор, оставаться ли им верными завету, находясь под угрозой гибели, или подчиниться безусловно превосходящей силе врага, не имея никаких материальных средств к спасению.

Само слово «завет» лишь однажды встречается в И. к. (9. 13), но контекст его употребления нетривиален: язычники «здумали жестокое» против завета Божия, к-рый имеет значение прежде всего только для тех, кто заключали завет с Богом. Но грех против завета мог быть совершен только народом Израиля; язычники не участвовали в завете и не могли нарушить его. Речь идет не о нарушении завета его участниками, а о понимании завета Бога с Израилем как объективной исторической реальности: т. о. язычники, которые «здумали жестокое против завета», противятся Божественному замыслу в истории. Несмотря на этот единственный контекст, понятие «завет», по справедливому замечанию Мура, является базовым концептом в И. к. (*Moor*. 1985. Р. 60). Верность завету выступает как основной принцип, определяющий историю Израиля, и эта категоричность получает парадоксальное выражение в речи Иудифи к Олоферну (героиня говорит, что победа полководца предопределена, ибо народ согрешил и Бог не будет ему помогать). Тем не менее этот принцип не может ограничивать ни человеческую, ни Божественную свободу. Раскрытию этой мысли посвящены 8-я и 9-я главы И. к. Жители Ветилуи принимают решение сдать город, если в течение

5 дней Бог не освободит их. В этом решении проявляются формализованное отношение к Божественной помощи и вместе с тем отказ от человеческой ответственности. В ответ на это решение Иудифь произносит пространную обличительную речь (8. 11–27), справедливо получившую название «богословского поучения». В этом поучении раскрывается неск. принципиальных идей: 1) Бог непознаваем. Человек не может понять Его намерений и давать оценку божественному суду: «...вам не постигнуть глубины сердца у человека и не понять слов мысли его: как же испытаете вы Бога, сотворившего все это, и познаете ум Его, и поймете мысль Его?» (8. 14). Эта цитата очень близка к провозвестию Исаии: «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» (Ис 55. 8–9); 2) Бог абсолютно свободен. Не существует никакого обстоятельства, к-рое могло бы повлиять на Него; 3) Бог справедлив. Человек не имеет права требовать от Него к.-л. действий, ссылаясь на верность завету, ибо никто, кроме Бога, не может оценить праведность человеческой жизни. Человек может заблуждаться, считая себя праведником, исполнившим закон. Это означает, что подлинная верность человека Богу проявляется в любых обстоятельствах. Человек не может быть верным в обмен на условия. Эта мысль находит параллель в повествовании Дан 3. 17: Анания, Азария и Мисаил говорят царю, что Бог всемогущ и способен их избавить, но даже если Он не явит Свою помощь, они все равно останутся верными Ему.

Др. текстом в составе И. к., выражающим значимые богословские идеи, является молитва Иудифи (Иф 9): Бог есть Владыка всего творения, причем творение мыслится в перспективе истории: «Ты сотворил прежде сего бывшее, и сие и последующее за сим, и содержал в уме настоящее и грядущее...» (9. 5). Бог всецело определяет бытие мира: «...что помыслил Ты, то и совершилось; что определил, то и явилось и сказало: вот я» (стихи 5–6). Он есть судия мира: идея божественного суда раскрывается в 2 важных аспектах: суд есть замысел Бога о творении («Ибо все пути Твои готовы, и суд Твой Тобою предвиден» —



История Иудифи.

Фрагмент мозаичного пола в соборе Сиены. 1473 г.
Художники Франческо ди Джорджо и Урбано да Кортонна

ст. 6); здесь идея суда связана с важным ветхозаветным понятием «пути» как образа действия, и вместе с тем суд есть воздаяние людям в соответствии с их поступками. Историософия И. к. основана на единстве этих 2 мотивов. Притязания земных царей на абсолютную власть бессмысленны перед божественной властью Творца. Господь есть Бог всего мира в той же степени, в какой Он — Бог отдельного человека. История отдельного рода, отдельного человека является таким же объектом божественной заботы, как и все мироздание. Отдельный человек может в такой же мере явить славу Бога, как и целый народ, как и вселенная. Поэтому божественные предикаты могут совмещаться независимо от их «масштаба»: «...Боже отца моего и Боже наследия Израилева, Владыка неба и земли, Творец вод, Царь всякого создания Твоего!» (ст. 12). Это обстоятельство дает Иудифи возможность просить Бога о том, чтобы стать орудием спасения всего Израиля (ст. 13).

И. к. раскрывает специфическую «философию поступка», характерную для ветхозаветной повествовательной традиции и состоящую в осознании человеком ответственности перед Богом за совершаемое и одновременно в осознании того, что Бог является источником любой силы, способности и могущества («...Ты — Бог, Бог всякой крепости и силы...» (ст. 14); по замечанию Ангеля, понятия силы и власти — одни из наиболее часто употребляемых в И. к. — Ангель. 2008. С. 393). Это своего рода антиномия, совершенное единство свободной воли человека

и Божественного всемогущества. В чуде важен факт участия человека, и Писание повсеместно подчёркивает это обстоятельство: Господь дает победу над амаликитянами, когда Моисей воздевает руки (Исх 17. 11), Господь рушит стены Иерихона только после 7-кратного обхождения города с ковчегом и звука труб (Нав 6. 1–19). Все эти действия людей лишены магизма и сами по себе не приносят в событие ничего существенного. Бог Сам творит чудо, но Он



Иудифь и Олоферн.

Миниатюра из «Повести о Варлааме и Иоасафе». 1469 г. Худож. Ганс Шиллинг (Los Angeles. The J. P. Getty Museum. Ludwig XV. 9. Fol. 61v)

всегда требует сопричастности человека Его деяниям, именно сам факт участия, причастности здесь важен. Совместное действие человека и Бога может воплощаться и в противоположных обстоятельствах. В этом контексте понятен смысл одной из ключевых фраз И. к., в которой Мур видит по преимуществу

иронию: Бог спас Израиль рукою женщины (Moor, 1985. P. 83). Поступок вдовы есть ничтожная сила в сравнении с армией Олоферна, но именно его Бог делает единственной причиной победы. Сюжет И. к. построен на формальном психологическом правдоподобии: полководец прельщен красотой женщины, доверился ей и стал жертвой обмана; армия, узнав о гибели полководца, пришла в смятение и отступила. Но только Бог является истинной причиной победы, хотя цепь событий не содержит ничего сверхъестественного. Бог позволяет свершиться ответственному человеческому поступку. Чудо реализуется как единство Божественной воли и человеческой ответственности.

Ответственность подразумевает готовность принять волю Бога, который имеет власть спасти и погубить: «Ибо если Он не захочет помочь нам в эти пять дней, то Он имеет власть защитить нас в какие угодно Ему дни, или поразить нас пред лицом врагов наших» (Иф 8. 15). Эта ответственность имеет как богословское, так и историческое измерение: жители Ветилуи, занимающие стратегически важное положение, ответственны за судьбу Иерусалима и соответственно за судьбу богослужения, судьбу самой религии.

Через категорию ответственности осмысляются понятия девтерономистского богословия. Жители Ветилуи, предлагающие сдать город ассирийцам на том основании, что бедствие послано им в наказание, не оправданы в И. к. Это такой же недопустимый подход, как и желание повлиять на исход событий, соблюдая заповеди в обмен на благополучие. По-видимому, автор И. к. вступает в скрытое противоречие с *Иеремии пророка книгой*, призывавшей не сопротивляться Вавилону и принять завоевание как заслуженное наказание. Жители Ветилуи чтут «Бога отцов», но для них память об отцах становится поводом к принятию событий как неизбежного наказания за грехи. Иудифь тоже призывает «Бога отцов», но для нее этот призыв означает ответственность за историю. Поступок ее предка Симеона является для нее призывом к подвигу (здесь автор И. к. оспаривает слова патриарха Иакова, осудившего месть жителям Сихема). Верность Богу определяет преемственность исторических событий частной и все-

общей истории. Поступок отдельного человека Бог может сделать определяющим событием в истории.

Победа Иудифи является чудом в той же степени, в какой является чудом победа Давида над Голиафом (1 Цар 17), победа Гедеона над мадианитянами (Суд 7), победа Варака, Деворы и Иаили над Сисарой (Суд 4–5). И. к. продолжает ветхозаветную историософскую традицию и доводит ее повествовательные модели до их предельного смыслового завершения: в исторических книгах богословие является формой осмысления истории, в И. к. история является тем языком, к-рым излагается богословие.

Ист.: A Coptic Palimpsest [in British Museum] Containing Joshua, Judges, Ruth, Judith, and Esther in the Sahidic Dialect / Ed. H. F. Thompson. L., 1911; Libri Ezrae, Tobiae, Iudith. R., 1950. (Biblia Sacra iuxta Latinam Vulgatam versionem / Ed. Ordinis Sancti Benedicti; Vol. 8); Iudith / Ed. R. Hanhart. Gött., 1979. (Septuaginta: Vetus Testamentum graecum / Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis ed.; T. VIII / 4). Лит.: Той С. Н., Торрей С. С. Judith, Book of // Jewish Encyclopedia. [N. Y.], 1904. Vol. 7. P. 388–390; Юнгеров П. А. Введение в ВЗ. Каз., 1907. Кн. 2. С. 184–188; Иосиф (Петровых), митр. Книга Иудифь // Лопухин. Толковая Библия. Т. 3. С. 362–411; Voigt E. E. The Latin Versions of Judith. Lpz., 1925; Stummer F. Geographie des Buches Judith. Stuttg., 1947; Buckers H. Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther. Freiburg i. Br., 1953. (Herders Bibelkommentar; IV, 2); Dreissen J. Ruth, Esther, Judith in Heilsgeschichte. Paderborn, 1953; Grintz J. M. The Book of Judith: A reconstruction of the original Hebrew text with introd., comment., append. and indices (in Hebrew with English summary). Jerusalem, 1957; Haag E. Studien zum Buche Judith: Seine theologie. Bedeutung und literarisches Eigenart. Trier, 1963; Dubarle A. M. Judith: Formes et sens des diverses traditions. R., 1966. 2 vol. (AnBib; 24); idem. Les textes hébreux de Judith et les étapes de la formation du livre // Biblica. 1989. Vol. 70. P. 255–266; Dumm D. R. Tobit, Judith, Esther. Englewood Cliffs (N. J.), 1968. (Jerome Biblical Commentary); Alonso-Schökel L. Narrative Structure in the Book of Judith // Protocol Series of the Colloquies of the Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture. Berkeley, 1975. N XII/17; Zenger E. Das Buch Judith. Gutersloh, 1981; Craghan J. Esther, Judith, Tobit, Jonah, Ruth. Wilmington, 1982. (Old Testament Message: A Biblical-Theol. Commentary / Ed. C. Sluhl-Mueller and M. McNamara; Vol. 16); Moor C. A. Judith: A new transl. with introd. and comment. Garden City (N. Y.), 1985. (The Anchor Bible; Vol. 40); idem. Judith, Book of // ABD. 1993. Vol. 3. P. 1114–1124; Henten J. W., von. Judith as Alternative Leader: A Rereading of Judith 7–13 // A Feminist Companion to Esther, Judith and Susanna / Ed. A. Brenner. Sheffield, 1995. P. 224–252; Boggaer P. M. Un emprunt au judaïsme dans la tradition médiévale de l'histoire de Judith en langue d'oïl // RThL. 2000. Vol. 31. N 3. P. 344–361; Brighton M. A. A Comparison of Literary Conventions in Judith with the Ancient Greek Novel // Hear the Word of Yahweh: Essays on

Scripture and Archaeology in Honor of Horace D. Hummel / Ed. D. O. Wenhe, P. L. Schrieber, L. A. Maxwell. St. Louis (Mo.), 2002. P. 163–171; Otzen B. Tobit and Judith. L., 2002; Craven T. The Book of Judith in the Context of Twentieth-Century Studies of the Apocryphal/Deuterocanonical Books // Currents in Biblical Research. 2003. Vol. 1. N 2. P. 187–229; Crawford S. W. Esther and Judith: Contrasts in Character // The Book of Esther in Modern Research / Ed. S. W. Crawford, L. J. Greenspoon. L., 2003; Eynde I., van den. Crying to God: Prayer and Plot in the Book of Judith // Biblica. 2004. Vol. 85. N 2. P. 217–231; Schmitz B. Gedeutete Geschichte: Die Funktion der Reden und Gebete im Buch Judit. Freiburg i. Br., 2004; Joosten J. The Original Language and Historical Milieu of the Book of Judith // Meghillot 5–6: A FS for Devorah Dimant / Ed. M. Bar-Asher, E. Tov. Jerusalem; Haifa, 2007; Энгель Г. Иудифь // Введение в ВЗ / Ред. Э. Ценгер. М., 2008. С. 381–397; Corley J. Septuagintalism, Semitic Interference, and the Original Language of the Book of Judith // Studies in the Greek Bible: Essays in honor of F. T. Gignac, S. J. Wash., 2008. P. 65–96; Eckhardt B. Reclaiming Tradition: the Book of Judith and Hasmonean Politics // JSP. 2009. Vol. 18. N 4. P. 243–263; Adkin N. Unidentified Echoes of the Bible and the Fathers in Raban Maur's Commentary on Judith // Sacris erudiri. 2010. Vol. 49. P. 249–260; Ciletti E., Lähnemann H. Judith in the Cristian Tradition // The Sword of Judith: Judith Studies Across the Disciplines / Ed. K. R. Brine, E. Ciletti, H. Lähnemann. Camb., 2010. P. 41–70; Gera D. L. The Jewish Textual Traditions // Ibid. P. 23–40; Schmitz B. Holofernes's Canopy in the Septuagint // Ibid. P. 71–80.

М. Г. Калинин

ИУДОК [Юдок; лат. Iudocus; бретон. Judec, Uzec; франц. Josse] (VII в.), св. (пам. зап. 13(16) дек.), отшельник в Пикардии. Основным источником сведений о святом является его Житие, составленное ок. 920 г. (ВНЛ, N 4504). По мнению Ю. Ле Бурделлеса, осуществившего критическое издание Жития, в нем содержится ряд достоверных сведений об И. В XI в. Житие было переработано и дополнено Изембардом из Флёриса (ВНЛ, N 4505–4510), в нач. XIII в. — Флорентием, аббатом монастыря Сен-Жос (ВНЛ, N 4511). К XIII в. относится старофранц. версия Жития. Известно также о существовании более поздних версий Жития И., в т. ч. стихотворных, на старофранц. и нем. языках.

Согласно древнейшей редакции Жития, И. род. в Арморике (Бретани) и был сыном Ютаэля, правителя Думнонии. В годы правления отца и старшего брата св. Иудикаэля (Юдикаэля) И. учился в монастыре Лан-Маильмон (возможно, на месте совр. Сен-Малон-сюр-Мель, деп. Иль и Вилен). Стремясь стать монахом, Иудикаэль пожелал отречься от власти в пользу брата, однако И.

отклонил предложение. Опасаясь принуждения со стороны Иудикаэля, он присоединился к группе паломников, направлявшихся в Рим. После переправы через р. Куэнон, отделявшую Бретань от Нормандии, И. принял tonsуру и стал клириком. Посетив города Абринкаты (ныне Авранш), Карнут (ныне Шартр) и Паризи (ныне Париж), паломники прибыли в Амбианы (ныне Амьен) и остановились на вилле св. Петра (Домпьер-сюр-Оти, деп. Сомма), где их принял Гаймон, дукс пага (округа) Понтив (Понтъё). Гаймон подружился с И. и уговорил святого остаться, позаботившись о том, чтобы он был рукоположен во пресвитера. 7 лет И. служил в капелле, находившейся в поместье Гаймона, и стал восприемником его сына Урсина. Желая предаться благочестивым подвигам в уединении, И. попросил Гаймона отпустить его и указать подходящее место. По совету дукса святой поселился в пустынном урочище Брахик, где построил капеллу и хижину, в к-рой жил вместе с учеником Урмарием. По прошествии 8 лет И. стал подвергаться нападениям бесов и попросил Гаймона указать ему более спокойное место. Дукс посоветовал подвижнику поселиться в Руниаке, на берегу р. Канш, и построил для него ораторий во имя св. Мартина. После длительных аскетических подвигов И. приобрел дар чудотворений: ему повиновались животные, ударом посоха он открыл источник воды. Однако через 13 лет И. явился диавол в облике змеи и укусил подвижника за ногу, после чего Гаймон по просьбе святого указал ему еще одно место для подвигов — на холме у морского берега. Там И. построил 2 деревянных оратория — в честь апостолов Петра и Павла. За неск. лет до кончины И. совершил паломничество в Рим и принес оттуда реликвии святых. Во время отсутствия И. Гаймон построил у его кельи каменную ц. св. Мартина. После кончины святого (13 дек.) на месте подвигов поселились его племянники Виннок и Арнок. Услышав о нетлении мошей И., дукс Деохтрик из любопытства попытался вскрыть гробницу, однако был немедленно поражен тяжелым недугом. Его супруга богато одарила обитель, после чего Деохтрик получил исцеление.

Мон-рь на месте подвигов и кончины И. возник в кон. VIII или в нач.

IX в. Обитель, впол. получившая название Сен-Жос, была подчинена аббатству Ферьер и процветала благодаря близости к торговому порту Квентовик. В этот период начало распространяться почитание И., память святого была внесена в Мартиролог, составленный *Вандальбертом* Прюмским (сер. IX в.). В 903 (?) г. из-за угрозы со стороны норманнов монахи переселились в бенедиктинский мон-рь Нью-Минстер в г. Уинчестер, благодаря чему почитание И. получило распространение в Англии; память перенесения мошей И. (9 янв.) значится в средневек. календарях Уинчестерского еп-ства. В кон. X в. бенедиктинское аббатство Сен-Жос было восстановлено, началось строительство новой монастырской церкви. При освящении церкви (1134), на к-ром присутствовал Амьенский еп. Гварин, Этьен де Блуа, гр. Булони, и Гюи, гр. Понтъё, рака с мощами И. была установлена в алтарной части храма. Второе перенесение мошей состоялось в 1195 г. в присутствии Амьенского еп. Теобальда, гр. Булони Рено де Доммартена и гр. Понтъё Гийома. После этого почитание И. получило широкое распространение, аббатство Сен-Жос стало известно как место паломничества. Др. центром почитания И. было премонстрантское аббатство Доммартен, основанное в 1-й пол. XII в. на месте первоначального поселения святого. И. особенно почитался в Сев. Франции (сохр. посвященные ему церкви на территории департаментов Па-де-Кале, Сомма и Уаза) и в Бретани (неск. церквей и капелл на территории деп. Кот-д'Армор). До *Французской революции* (1789–1799) в Париже существовала ц. св. Иудока, расположенная в квартале ювелиров. В XIV–XV вв. почитание И. получило широкое распространение в Европе, особенно в Эльзасе. Посвященные И. храмы были в Англии, Бельгии, Германии, Нидерландах, Швейцарии и Швеции. В Италии и Испании почитания святого не сложилось, с XVI в. оно значительно сократилось и в др. странах.

В XVI в. аббатство Сен-Жос пришлось в упадок, в 1772 г. было закрыто, монастырские здания полностью разрушены после Французской революции. Мощи И. перенесли в приходскую церковь в сел. Сен-Жос-сюр-Мер. Возрождению почитания святого способствовала каноничес-

кая рекогниция мошей, проведенная в 1843 г. кард. Югом де ла Тур д'Овернь, еп. Аррасским. Подлинность мошей святого была подтверждена, в реликварии обнаружена грамота о перенесении мошей в 1195 г., а также фрагмент персид. ткани, в к-рую была завернута святыня (на ткани сохр. надпись с именем Абу Мансура Бухтегина († 961), правителя Хорасана). Повторное освидетельствование, включавшее медицинский осмотр, проводилось в 1920 г. по указанию Аррасского еп. Эжена Жюльена, тогда же мощи И. были переложены в новую раку.

Память И. 16 дек. празднуется в еп-стве Аррас. Церковь в сел. Сен-Жос-сюр-Мер остается местом паломничества, праздника в честь И., включая процессию с мощами святого, устраиваются в неделю Пятидесятницы. Местом паломничества является также капелла св. И. в Сен-Жос-о-Буа близ сел. Тортефонтен (деп. Па-де-Кале), в непосредственной близости от руин аббатства Доммартен.

Ист.: BHL, N 4504–4511; ActaSS Bened. T. 2. P. 565–571; *Le Bourdellès H. Vie de St. Josse avec commentaire historique et spirituel // Studi medievali. Ser. 3. 1993. Vol. 34. P. 861–958; Hänseler P. «La Vie sainte Josse»: Eine altfranzösische Heiligenlegende aus dem ersten viertel des 13. Jh. Greifswald, 1915.*

Лит.: *Abelly L. La vie de St. Josse, prince de Bretagne. Abbeville, 1814; Corblet J. Hagiographie du diocèse d'Amiens. P., 1873. Vol. 3. P. 83–140; Déobert S. Vie de St. Josse. Lille; P., 1909; Duine F. M. Inventaire liturgique de l'hagiographie bretonne. P., 1922. P. 133, 193, 200; Trier J. Der hl. Jodocus: Sein Leben und seine Verehrung, zugleich ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Namengebung. Breslau, 1924; Gava J. Sanctus Jodocus, Sankt Jost, Saint Josse: Königsson, Eremit und Pilger: Ein vergessener Heiliger aus dem alten Elsass. Colmar, 1952; Rouillard Ph. St. Josse, prince breton, ermite en Picardie. Saint-Riquier, 1960; idem. Giudoco // BiblSS. T. 6. Col. 1159–1163; Leroy A. Histoire de l'abbaye de Saint-Josse. [Berck, 1972]; Gaiffier B., de. Isembard de Fleury-sur-Loire auteur de la «Vita S. Iudoci» (BHL, 4505–4510) // Jb. der Gesellschaft für niedersächsische Kirchengeschichte. 1979. Bd. 77. S. 9–12; Howe J. The Date of the «Vita Iudoci» by Abbot Florentius // AnBoll. 1983. T. 101. P. 25–31; Jönsson N.-O. La vie de St. Germer et la vie de St. Josse de Pierre de Beauvais: Deux poèmes du XIII^e siècle. Lund, 1997; Aubert R. Josse // DHGE. T. 28. Col. 279–281.*

А. К.

ИУДЫ ЕВАНГЕЛИЕ, гностический новозаветный апокриф (см. ст. *Апокрифы*), одним из центральных персонажей которого является *Иуда Искариот*.

Кодекс Чаκος. И. Е. сохранилось в единственной копт. рукописи, обнаруженной наряду с 3 др. кодексами во время незаконных археологических раскопок в пещерной гробнице в горах Карара в Ср. Египте (на территории между городами Магага и Бени-Мазар, на вост. берегу Нила, более точная локализация неизв.). Папирусный кодекс, написанный копт. унциалом, вероятно, одним писцом, датируется 1-й пол. IV в. (радиоуглеродный анализ подкрепляется данными палеографии и лингвистического анализа). Состоит из 33 листов. Текст записан в одну колонку (в среднем 26 строк на странице). В кодексе содержатся: 1) «Послание Петра Филиппу» (= ННС VIII 2) (С. 1–9); 2) 1-й Апокалипсис Иакова (= ННС V 3) (С. 10–32); 3) И. Е. (С. 33–58; на мн. страницах текст поврежден, нек-рых страниц не хватает); 4) «Книга Аллогена» (С. 59–66; этот раздел кодекса поврежден сильнее других, текст отличается от одноименного трактата ННС XI 3). Сохранилась также часть оригинального переплета.

Долгое время кодекс с И. Е. переходил от одного владельца к другому. Первое сообщение о его существовании и содержании было сделано в 1983 г. С. Эммелом, одним из тех, кто проводили предварительную предпродажную экспертизу кодекса в Женеве (текст опубл. в кн.: *Robinson*. 2006). Однако сделка не состоялась из-за высокой цены рукописи. До 1989 г. рукопись хранилась в ячейке одного из банков в Хиксвилле (шт. Нью-Йорк, США). Переговоры с владельцами о приобретении всего собрания вел исследователь и издатель новозаветных и гностических апокрифов Дж. М. Робинсон, но договориться о покупке опять не удалось. Тогда рукописи и листы из них стали распродаваться по отдельности. В 1999 г. кодекс с И. Е. был приобретен Фридой Нуссбергер-Чаκος (по некоторым сведениям, сумма составила примерно 300 тыс. долл.). Рукопись не имела инвентарного номера и была названа новой владелицей в честь своего отца Димаратоса Чакоса «Кодекс Чаκος» (*Codex Tchacos*). Поскольку кодекс находился в ветхом состоянии и рассыпался, было принято решение передать его на хранение и консервацию профессионалам. С этой целью адвокат семьи Нуссбергер-Чаκος М. Роберти создал благотвори-



Кодекс Чаκος.
1-я пол. IV в. Первая страница
«Евангелия Иуды» (*Geneva. Bodmer.
Codex Tchacos. Fol. 33*)

тельный фонд «Maecenas Foundation» (Базель, Швейцария), к-рый заключил коммерческое соглашение с «National Geographic Society» и продал ему копирайт на публикацию текстов кодекса. Чтобы оправдать огромные затраты на покупку копирайта и собрать средства на реставрацию кодекса, была организована шумная рекламная кампания в прессе; ее итогом стала провокационная публикация предварительной реконструкции текста И. Е. 9 апр. 2006 г., незадолго до католич. Пасхи (*Gospel of Judas*. 2006; полное издание кодекса см.: *Gospel of Judas: Crit. ed.* 2007). В наст. время рукопись хранится в фонде М. Бодмера в Женеве, но в дальнейшем, как сообщалось, планируется передать ее Каирскому музею (Египет). По некоторым сведениям, недостающие листы кодекса по-прежнему находятся в руках частных коллекционеров. Официальная история обретения и публикации кодекса изложена в кн.: *Krosney*. 2006; альтернативная история: *Robinson*. 2006.

Правообладатели долгое время не допускали к изучению рукописи мн. ведущих специалистов по апокрифической лит-ре и взяли с участников проекта подписку о неразглашении полученных сведений, из-за чего возникли подозрения в тенденциозном искажении опубликованных материалов и преждевременности выводов о характере и содержании текста И. Е., сделанных, в част-

ности, Р. Кассером и Б. Эрманом (см. критику в кн.: *DeConick*. 2007; см. также альтернативное изд. кодекса: *Brankaer, Gebhard-Bethge*. 2007). Политика правообладателей, конечно, во многом объясняется не только коммерческими интересами, но и плохим состоянием кодекса: значительную часть текста пришлось восстанавливать из осыпавшихся фрагментов страниц. Тем не менее проверка данных затруднена тем, что издатели опубликовали лишь критическую реконструкцию текста, но не полноценное факсимиле кодекса.

Три кодекса, обнаруженные вместе с Кодексом Чаκος, содержат: 1) греч. версию кн. Исход (изначально ок. 88 листов с текстом, написанным маюскулом в 1 колонку, на каждой странице — примерно 32 строки, датируется IV в.; см. изд.: *Desilva D. A., Adams M. P.* *Seven Papyrus Fragments of a Greek Manuscript of Exodus // VT*. 2006. Vol. 56. P. 143–170; отдельные листы хранятся: Yale. Beinecke Library. P.CtYBR. 4475; Schøyen. 187); 2) Павловы Послания (по крайней мере Послание к Евреям, Послание к Колоссянам, 1-е Послание к Фессалоникийцам, Послание к Галатам, возможно также Послание к Ефессянам и Послание к Филиппийцам) на саидском диалекте копт. языка (написаны курсивом, датируемым V в. или позже); 3) математический трактат на греч. языке (17 листов и множество фрагментов, курсив V в.). По сообщению Х. Кросни, на последнем кодексе была помета, что он как-то связан с 6-м пагом Оксиринхского нома, созданным ок. 307–308 гг. (*Krosney*. 2006).

Происхождение и цель написания. Заглавие И. Е. приводится в рукописи в конце текста апокрифа. Сочинение под таким названием было известно отцам Церкви. Впервые оно упоминается сщмч. Иринеем Лионским как произведение секты *каинитов* (*Iren. Adv. haer.* I 31. 1). Свт. Епифаний Кипрский называет И. Е. небольшим сочинением и также приписывает его составление каинитам (*Epiph. Adv. haer.* [Panagion]. 38. 1. 2–5; ср.: *Ibid.* 38. 3. 1–5). Последним, кому был известен этот апокриф, был Феодорит Кирский, доказывавший, что Иуда не мог написать это сочинение, т. к. повесился сразу же после предательства (*Theodoret. Haer. fab.* 1. 15).

Хотя мн. ученые вслед за Эрманом приняли гипотезу о принадлежно-

сти текста каинитам и считали главной целью сочинения апологию Иуды, в И. Е. есть немало таких моментов, к-рые заставляют усомниться в этих выводах. Напр., Каин, который должен был быть центральным персонажем для сектантов, ни разу не упоминается в И. Е. Образ Иуды неоднозначен, чтобы считать все сочинение его апологией. В целом богословие каинитов у ересиологов изложено так тенденциозно, что появляются сомнения в существовании самой секты (*DeConick*. 2007). По этой причине ряд исследователей предложили альтернативную гипотезу, согласно к-рой И. Е. создано в гностической секте сифиан (или сетиан, т. е. почитающих праотца *Cypha*) (*Schenke Robinson*. 2008; см. также материалы конференций: *Gospel of Judas in Context*. 2008; *Judas Codex Papers*. 2009). Богословское учение И. Е. (прежде всего космология и демонология) имеет параллели в некоторых трактатах из Наг-Хаммади, которые считаются произведениями той же секты.

Главной целью сочинения несомненно является полемика против кафолической Церкви, к-рая основывает свое учение на предании, полученном от 12 апостолов. Автор И. Е. не просто отвергает канонические книги НЗ, но стремится их перетолковать и построить на их основании свою богословскую систему (текст И. Е. содержит ряд параллелей с НЗ, в частности с Мф 21. 45–46; Лк 22. 1–2; Деян 1. 15–26; автор также знаком с Евангелием от Марка, прежде всего с повествованиями об изгнании демонов и о том, как одержимые исповедуют Иисуса Мессией). По его мнению, следование учению 12 апостолов не является спасительным, поскольку ученики Христа были невежественны, маловерны и заблуждались относительно истинной сущности Иисуса (автор И. Е., вероятно, подразумевает те места из канонических Евангелий, в к-рых говорится о сомнениях, маловерии и о непонимании Иисуса Христа апостолами, проявлявшихся во время земного служения Спасителя). Острые полемики направлено и против церковного учения о таинстве Евхаристии (отношение автора к таинству Крещения неясно ввиду плохой сохранности соответствующего раздела).

Сравнение И. Е. с др. трактатами, входящими в Кодекс Чакос, показывает, что они принадлежали разным

группам гностиков и в ряде аспектов противоречат друг другу. Тем не менее составитель кодекса, видимо, намеревался собрать вместе повествования, альтернативные или дополняющие историю новозаветной Церкви, представленную в кн. Деяния св. апостолов (все трактаты затрагивают такие ключевые темы, как собрание апостолов на Елеонской горе, проповедь ап. Петра, лидерство Иакова в Иерусалимской Церкви, замещение Иуды др. апостолом, мученичество апостолов). Подобный прием встречается в кодексах из Наг-Хаммади. Однако прямых связей между Кодексом Чакос и гностической 6-кой из Наг-Хаммади не выявлено (*Robinson*. 2006).

Язык и датировка памятника. И. Е. в Кодексе Чакос написано на саидском диалекте копт. языка с влиянием локального говора или среднеегип. диалекта. Однако оригинал был составлен на греч. языке, что подтверждается обилием греч. лексики. Если И. Е. — тот самый текст, о к-ром говорит сщмч. Иринея Лионский, его оригинал появился не позднее 180 г. Знакомство автора с каноническими Евангелиями и Деяниями св. апостолов говорит о том, что И. Е. составлено скорее всего в 1-й пол. или сер. II в. Сторонники теории о принадлежности И. Е. секте сифиан полагают, что сочинение могло быть создано и позднее, чем сообщение сщмч. Иринея о нем как о произведении секты каинитов.

Структура и содержание. Текст И. Е. в Кодексе Чакос не разбит на главы и не имеет подзаголовков, хотя в ряде мест писец, возможно, указывал на начало нового раздела с помощью черты и отступа. Нумерация и деление текста (по страницам кодекса и строкам) введены издателями. Им же принадлежат тематические подзаголовки.

По объему И. Е. является небольшим сочинением и сопоставимо с повествованием о Страстях в Евангелии от Марка. Апокриф начинается с краткого пролога, в к-ром говорится о том, что Иисус передал тайное откровение в беседе с Иудой Искариотом («в течение недели, [окончив] за 3 дня до того, как Он пострадал (или до того, как отпраздновал Пасху)» — *Evang. Jud.* 33. 1–14; похожее вступление имеется в «Апокрифе Иоанна» из Наг-Хаммади). Упоминание о 3 днях, видимо, определяет структуру текста.

На каждый день приходится беседа Спасителя с 12 учениками и Его тайная беседа с Иудой. 1-я беседа с учениками посвящена теме Евхаристии (*Evang. Jud.* 33. 22–34. 10). После нее Иисус беседует с Иудой наедине, а затем оставляет его. 2-я беседа начинается «на следующее утро», когда Иисус снова является ученикам (36. 11–37. 20). Беседа продолжается проповедью о храме (в связи с видением, к-рое было всем 12 ученикам одновременно) (37. 20–43. 11) и завершается еще одной тайной беседой с Иудой, после к-рой Иисус уходит. В 3-м разделе, самом большом, Иисус говорит только с Иудой. Значительная часть беседы посвящена теме сотворения мира (47. 1–53. 7). В финале кратко повествуется о предательстве Иуды: первосвященники хотели арестовать Иисуса, но боялись народа, считавшего Его пророком. Иуда взял деньги и передал Иисуса в их руки (58. 9–26).

Богословие. В И. Е. несомненно представлена одна из богословских систем *гностицизма*. В частности, она проявляется в космологии в последней части апокрифа. Согласно И. Е., сотворение мира началось с появления великого облака света (невидимого Св. Духа), из к-рого вышел ангел Автоген (Саморожденный), также называемый Бог-Свет. Он в свою очередь породил светила, ангелов и зоны. 12 эонов составили потомка Автогена — небесного Первочеловека Адамаса (*Evang. Jud.* 48. 22). Адамас и светила также породили новые творения. Все они образуют космос, к-рый называется в апокрифе «Погибель/Тление», что подчеркивает отличие гностической космологии от библейской, в к-рой мир творится благим Богом и только Им одним, и все творение получает Божие благословение. В гностической же системе видимый мир является творением иного Бога — низшего Демидурга, в И. Е. он именуется Саклас (вероятно, от араб. «глупец»; такое имя носит высший ангел в сочинениях из Наг-Хаммади таких, как «Ипостась архонтов» (ННС II 4. 95. 7), «Евангелие египтян» (ННС III 2. 57–58), «Апокалипсис Адама» (ННС V 5. 74), «Троеобразная протенной» (ННС XIII 1. 39), «Апокриф Иоанна» (ННС II 1. 11)). В космологии сифиан невидимый мир состоит из 5 адских глубин и 7 небес, к-рые управляются архонтами. В частности, говорится, что

Саклас создал правителей подземного мира, к-рые именуются Харметот (Evang. Jud. 52. 7), Галила (52. 9), Иобель (52. 10) и Адонайос (52. 11). В финале сотворения мира Саклас и его ангелы лепят по своему образу и подобию Адама и Еву (52. 18–19), к-рые населяют космос. При этом они предстают не вершиной всего творения, а, наоборот, жалкими остатками творческой энергии. Прародец Сиф является порождением небесного Адамаса, а не порождением Адама, как об этом сказано в кн. Бытие. Поэтому он становится родоначальником всех гностиков. С этого момента появляется деление на 2 рода (поколения) — небесный и земной.

Хотя основная часть И. Е. посвящена событиям, имевшим место до Крестной смерти и Воскресения, Иисус в апокрифе описан таким, каким Он предстает в канонических Евангелиях после Воскресения. Он приходит к ученикам ниоткуда, буквально «является» (33. 6). Автор И. Е. признает чудеса, совершаемые Иисусом, говорит о Его человеческом облике и Его спасительной миссии, но в целом склоняется к докетической христологии. Вместо учения о Воплощении Логоса в апокрифе содержится отсылка к гностическому мифу о сошествии Спасителя из высшего мира (царства) в телесную оболочку. Иисус в И. Е. смеется над тем, что ученики исповедуют Его «Сыном нашего Бога», поскольку ни одно поколение не сможет познать Его (Evang. Jud. 34). Только Иуда смог встать перед Иисусом и сказать: «Я знаю, кто Ты и откуда Ты пришел» (35). Иуда открывает ученикам, что Иисус происходит из «бессмертного царства Барбело» (т. е. Он — посланец высшего зона, андрогина Барбело). По этой же причине Иисус снова смеется над учениками во 2-й беседе, когда они не могут постичь Его слов о том, что Он уходит к «великому и святому поколению» (т. е. к гностикам, семени Сифа).

О 12 учениках в И. Е. говорится, что они принадлежат к земному роду (поколению), к-рое управляется звездами. Постоянно подчеркивается, что ученики служат «иному Богу», а именно Демиургу Сакласу. По сути автор И. Е. намекает, что 12 учеников — это 12 архонтов, к-рые столь злы, что проклинаят 13-го архонта (Иуду), того, кто единствен-

ный может их освободить. Они настолько слепы, что даже такой нечестивец, как Иуда, может увидеть сущность Иисуса, а они нет.

Иисус в апокрифе смеется над молитвой благодарения над хлебом (Евхаристией), которую произносят ученики, поскольку то, что они делают, является поклонением демонам: только демону Ялдабаоту может быть приятно принесение в жертву Крови Младенца (51. 11). С этим же связано истолкование Иисусом видения учениками 12 священников Иерусалимского храма, приносивших своих детей в жертву на алтаре во имя Иисуса. По словам Иисуса, это видение относится к самим ученикам, к-рые и есть эти нечестивые священники, приносящие жертвы не Верховному Богу, а «служителю заблуждения», «Господину вселенной» Ялдабаоту.

Среди ученых идет дискуссия о том, принадлежит ли, согласно И. Е., Иуда Искариот к поколению Сифа, или он является демоном подземного мира. С одной стороны, в апокрифе постоянно подчеркивается, что Иуде было доступно тайное знание о Небесном Царстве невидимого Духа, недоступное даже ангелам, и что Сам Иисус выделял его среди учеников. С др. стороны, его предательство — это и тайна, и часть божественного плана. Тем не менее, как показала А. Де Коник, Иуда изображается в И. Е. негативно, а интерпретация И. Е. как апологии Иуды связана с неверным (возможно, намеренно) прочтением копт. текста (*DeConick*. 2007). Так, в предварительном варианте реконструкции, получившем широкое распространение благодаря рекламной кампании «National Geographic Society», говорилось: «В последние дни они проклянут твое вознесение к святому поколению» (Evang. Jud. 46. 24–47. 1). В критическом издании представлен иной текст: «В последние дни они [далее некий глагол в будущем времени...] тебя, и ты не взойдешь наверх к святому поколению». В др. месте в предварительном и критическом изданиях присутствует такой текст: «...ты будешь выше их всех, поскольку принесешь в жертву человека, который носит Меня» (56). Кассер, Эрман и др. ученые истолковали его так, что Иуда оказывается выше др. апостолов благодаря своей тайной миссии. Однако, по мнению Де Коник, в действитель-

ности в копт. тексте говорится о том, что Иуда «превзойдет их [в нечестии]». Первые издатели и комментаторы также неверно перевели копт. **ΔΙΜΩΝ** в Evang. Jud. 44. 21 как «дух» (видимо, на основании *Plato. Symp.* 202e — 203a). Но как в раннехристианской, так и в гностической лит-ре слово «демон» всегда имеет только негативные коннотации. Поэтому в копт. тексте Иуда называется именно «тринадцатым демоном» наряду с 12 др. демонами-архонтами. Он связан с 13-м царством и его звездой (55. 10–11). В гностической лит-ре этого демона обычно называют Ялдабаот (Евангелие египтян. 63. 19) или Небруэль (Там же. 57. 10–20; ср.: в И. Е. — Небро, Отступник, Ялдабаот (Evang. Jud. 51. 12–15)). Иуда отделен от «святого поколения» (46. 14–18). Звезда Иуды ввела его в заблуждение (45. 13–14), он думал, что может достичь высшего царства, но так и остался демоном.

По свидетельству свт. Епифания, каиниты верили, что Иуда, предав Христа, сделал доброе дело и послужил спасению, поскольку имел тайное знание, что Крестная смерть Христа уничтожит силу архонтов (*Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. 38. 3. 1–5). Однако в сотериологии И. Е. Распятие не играет особой роли: спасает не деяние, а знание (гносис) о своем происхождении. По мнению автора И. Е., тела всех людей умрут как ненужные оболочки-темницы, сходящиеся души, спасутся же только души гностиков, принадлежащих к поколению Сифа.

Изд.: The Gospel of Judas: from Codex Tchacos / Ed. R. Kasser, M. Meyer, G. Wurst. Wash., 2006; The Gospel of Judas: Crit. ed., together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos / Ed. R. Kasser, G. Wurst. Wash., 2007; *Brankaer J., Gebhard-Bethge H.* Codex Tchacos: Texte und Analysen. B.; N. Y., 2007; *Kasser R., Wurst G., Meyer M., Gaudard Fr.* The Gospel of Judas: Second ed. Wash., 2008.

Лит.: *Ehrman B. D.* The Lost Gospel of Judas Iscariot: A New Look at Betrayer and Betrayed. N. Y., 2006; *Krosney H.* The Lost Gospel: The Quest for the Gospel of Judas Iscariot. Wash., 2006; *Lüdemann G.* Das Judas-Evangelium und das Evangelium nach Marias. Stuttg., 2006; *Painchaud L.* A propos de la (re)découverte de l'Évangile de Judas // *Laval théologique et philosophique*. 2006. Vol. 62. N 3. P. 553–568; *Perrin N.* The Judas Gospel. Downers Grove, 2006; *Pfisch U.-K.* Das Evangelium des Judas // *ZChR*. 2006. Bd. 10. S. 5–14; *Robinson J. M.* The Secrets of Judas: The Story of the Misunderstood Disciple and His Lost Gospel. San Francisco, 2006; *Wright N. T.* Judas and the Gospel of Jesus: Have we Missed the Truth about Christianity? Grand Rapids, 2006; *DeConick A. D.* The Thirteenth Apostle: What the Gospel of Judas Really

Says. L., 2007 (Rev. ed.: 2009); *Gagné A.* A Critical Note on the Meaning of APOPHASIS in Gospel of Judas 33:1 // *Laval théologique et philosophique*. 2007. Vol. 63. N 2. P. 377–383; *Gathercole S.* The Gospel of Judas: Rewriting Early Christianity. Oxf., 2007; *Head P. M.* The Gospel of Judas and the Qarara Codices: Some Prelim. Observations // *Tyndale Bull.* 2007. Vol. 58. N 1. P. 1–23; *Nagel P.* Das Evangelium des Judas // *ZNW.* 2007. Bd. 98. S. 213–276; *Pagels E., King K. L.* Reading Judas: The Gospel of Judas and the Shaping of Christianity. N. Y., 2007; *Porter S. E., Heath G. L.* The Lost Gospel of Judas: Separating Fact from Fiction. Grand Rapids, 2007; *Schenke Robinson G.* The Relationship of the Gospel of Judas to the New Testament and to Sethianism // *J. of Coptic Studies*. 2008. Vol. 10. P. 63–98; *idem.* The Gospel of Judas in the Light of the NT and Early Christianity // *ZAChr.* 2009. Bd. 13. S. 98–107; The Gospel of Judas in Context: Proc. of the First Intern. Conf. on the Gospel of Judas: Paris, Sorbonne, Oct. 27th–28th, 2006 / Ed. M. Scopello. Leiden; Boston, 2008; The Judas Codex Papers: Proc. of the Intern. Congress on the Tchacos Codex held at Rice University, Houston, Texas, March 13–16, 2008 / Ed. A. D. DeConick. Leiden; Boston, 2009; *Sandul L.* Judas Iscariot as a Deuteronomist Character: A Narrative-Critical Interpretation of the Gospel of Judas: Diss. Quebec, 2011.

А. А. Ткаченко

ИУДЫ ПОСЛАНИЕ, в составе НЗ одно из Соборных Посланий, автором к-рого традиционно считается *Иуда*, брат Господень.

Текст. Древнейшим свидетельством (вероятно, доникейского периода) текста И. п. является папирус Φ^{72} (III/IV в.), содержащий фрагменты 1-го и 2-го Посланий Петра и полный текст И. п., а также папирус Φ^{78} (Р. Оху. 2684; III/IV в.) (содержит только Иуд 4–5, 7–8). Огромное значение имеют свидетельства 3 великих кодексов IV в.: Синайского, Александрийского и Ватиканского. К числу важнейших памятников текста И. п. относятся также кодексы Paris. BNF. 9 (V в.) (отсутствует Иуд 17); РНБ. Греч. 225 (IX в.) (содержит Иуд 4–15); Ath. Laur. B' 52 (VIII/IX в.) (полный текст И. п.) и фрагментарная рукописи Louvre. S. N. 121 (содержит Иуд 3–5). Рукописи не имеют разночтений принципиального характера, за исключением 2 вставок в папирусе Φ^{72} : в Иуд 5 слово «Господь» заменено на «Бог Христос», что помимо сильного догматического акцента предполагает экзегетическую установку, ибо в тексте речь идет о ветхозаветном событии — *исходе* евреев из Египта; в Иуд 24 изменено заключительное словословие.

Место в каноне. В ранней Церкви вопрос о каноническом статусе И. п. осложнялся проблемой лит. источ-

ников текста. Автор Послания придает большое значение апокрифической книге Еноха, не только давая аллюзии на эту книгу (напр., Иуд 6) или приводя не прямые, но узнаваемые цитаты (повествование о споре арх. Михаила с диаволом — Иуд 9), но и цитируя текст с указанием авторства и придавая этому тексту значение авторитетного и достоверного пророчества (Иуд 14–15). Вероятно, именно с этим обстоятельством связаны сомнения, о которых упоминают Ориген, Евсевий Кесарийский и Дидим Слепец. В каноне Муратори И. п. (как и Соборные Послания Иоанна) названо после маркионитских текстов, приписанных ап. Павлу, и противопоставляется последним:



Ап. Иуда.

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

«Ходит еще [послание] к Лаодикийцам, [и] другое — к Александрийцам, [оба] ложно приписаны Павлу для [распространения] ереси Маркиона, и еще несколько других, которые не могут быть приняты Вселенской Церковью, ибо негоже желчь смешивать с медом. Кроме этого, еще и Послание Иуды и два вышеупомянутого [или «носящие имя»] Иоанна считаются [или «используются»] во Вселенской [Церкви]» (Сап. Мурат. 64–69). Евсевий Кесарийский, характеризуя творения Климента Александрийского, отмечает использование Климентом И. п., при этом Евсевий высказывается о Послании как о неканоническом тексте: «Он использует для этой книги и писания, Церковью не признанные: так называемую Премудрость Соломонову, книгу Иисуса Сираха, Послание к Евреям, Послания Варнавы, Климента и Иуды» (*Euseb. Hist. eccl.* VI 13. 6; речь идет о «Строматах»); «В «Очерках» он, коротко говоря, дает сжатый пересказ всего Нового

Завета, используя и книги оспариваемые: Послание Иуды и прочие Соборные Послания, Послание Варнавы и Откровение, приписываемое Петру» (*Ibid.* VI 14. 1). И. п. упоминается в 39-м послании о праздниках свт. Афанасия Великого и в стихотворном послании свт. Григория Богослова о книгах ВЗ и НЗ. Оба святоотеческих текста получили статус церковного правила (Афан. 2; Григ. Наз.). В послании свт. Амфилохия Иконийского к Селевку, также вошедшем в канонический корпус Православной Церкви, И. п. упоминается с оговоркой: «Некоторые же принимают три Иоанновых и, кроме них, два Петровых и седьмое Иудино». Каноничность Послания признали Лаодикийский (Лаод. 60) и Карфагенский (Карф. 33) Соборы.

Композиция. Для понимания композиции И. п. необходимо учитывать то обстоятельство, что автор не стремился изложить эксплицитное богословское учение. Его цель — обличить, но не описать предмет полемики. Мысль автора раскрывается в последовательности образов, а не в логически мотивированной аргументации.

Стратегия автора И. п. заключается в том, что он приводит большое число аллюзий на библейские и апокрифические тексты, предлагая эти аллюзии в качестве сравнений и метафор, раскрывающих нравственное падение обличаемых им людей. Эти аллюзии служат как средством авторской экспрессии, так и доказательством того, что проблемы, с к-рыми столкнулась христ. община, были предсказаны в древности и христиане должны быть к ним готовы. На первый взгляд эти аллюзии не обладают композиционно значимой последовательностью. Автор не акцентирует внимание на каждом отдельном образе (падшие ангелы, жители Содомы и Гоморры, *Каин*, *Валаам*, *Корей*; безводные облака, бесплодные деревья и т. д.). Приводимые образы, за исключением тех, к-рые в ст. 9 в споре арх. Михаила с диаволом, производят впечатления традиц. эмблем, выражающих одну и ту же идею.

Аллюзии составляют большую часть Послания (ст. 5–15). Р. Бокем характеризует эту часть как *мидраш*, однако многие библейские и апокрифические примеры не получают конкретного истолкования в И. п. Автор не приводит ни одной ветхозаветной цитаты, между тем структура

мидраша предполагает наличие конкретного текста, который комментируется, а также активное использование параллельных текстов. Жанр мидраша (учитывая то, что для I в. с уверенностью о существовании этого жанра говорить нельзя) был бы слишком спекулятивным для основной задачи Послания — выразить негодование, пастьерское осуждение, предостережь. Спекулятивность и схематичность были как раз теми качествами, к-рых автор стремился избежать.

Вместе с тем можно говорить о достаточно жестком принципе, организующем последовательность библейских аллюзий и кратких комментариев к ним. Бокем описывает симметричную композицию ст. 5–19. В ст. 5–7 представлены 3 ветхозаветных образа отступников (роптавших во время исхода, павших ангелов и жителей Содомы и Гоморры), ст. 8–10 дают краткую экзегезу и включают дополнительную аллюзию (историю арх. Михаила и дьявола). Ст. 11 вводит 3 др. ветхозаветных персонажа (Каина, Валаама, Корея), далее даются экзегетический комментарий и дополнительные аллюзии. Ст. 14–15 завершают перечень ветхозаветных персонажей, и вместе с тем они открывают новый тематический раздел: обращение к пророчествам, относящимся к последнему времени. Это пророчество из Апокалипсиса Еноха, к-рое приводится как авторитетное свидетельство древности (в композиционной схеме Бокема это тип «A Very Ancient Prophecy») и соотносится с апостольским пророчеством, взятым из 2-го Послания ап. Петра (в терминологии Бокема — «A Very Modern Prophecy»).

Можно говорить также о кольцевой композиции И. п. Вступление письма (ст. 3–4) по содержанию непосредственно соотносится с основной частью послания. Вступление раскрывает 2 темы: 1) увещание, призыв «подвизаться за веру, однажды преданную святым». Здесь затрагивается еще один принципиальный вопрос — понятие о преемственности, единстве предания древних святых и их современных последователей; 2) обличение ложных учителей. Этим темам соответствуют 2 части основного текста послания: ст. 5–16 для 2-й темы и ст. 17–23 для 1-й. Т. о., И. п. открывается и завершается одной и той же темой. Призыв к чистоте веры (ст. 3) становится лейтмотивом

И. п.: с него начинается обращение к верным («Возлюбленные! ...я почел за нужное написать вам увещание — подвизаться за веру...») и этим же призывом, пространно объясненным во 2-й части, И. п. заканчивается; в этом же призыве достигается кульминация. Вторая тема введения — обличение учителей (ст. 4) — получает непосредственное раскрытие в последующих стихах (5–16), т. е. в 1-й части. Т. о., тематически послание имеет структуру А–В–В₁–А₂. Двучастная структура осложняется переходным текстом, каковым является пророчество Еноха (ст. 14–15). Слова Еноха имеют обличительный характер, т. е. тематически примыкают к 1-й части И. п.; но вместе с тем древность пророчества о лжеучителях означает также древность предания, хранящего истину: автор подчеркивает, что Енох — «седьмой от Адама», а во вступлении говорит о том, что христиана призваны хранить веру, переданную древним святым. Тем самым пророчество Еноха соотносится со ст. 3 и со 2-й частью И. п.

Пояснения к аллюзиям, даваемые автором И. п., не несут характера формальных экзегетических комментариев, однако они имеют ряд признаков, выделяющих эти пояснения как особый тип высказывания (Bauckham. 1992). В описаниях ветхозаветных и апокрифических сюжетов используются формы прошедшего или будущего времени, раскрывающие соответственно историческую или эсхатологическую перспективу (показательна форма «прошедшего пророческого» в Иуд 14: ἤλθεν, ср. также в Иуд 11: ἀπόλωτο — погибли, хотя речь идет о наказании мятежника Корея, к-рое по отношению к лжеучителям еще только должно совершиться). Между тем пояснения к аллюзиям изложены формами настоящего времени, выражающими мысль об исполнении прообразов и пророчеств. Все пояснения открываются вводными формулами: ст. 8, к-рый представляет собой комментарий к стихам 5–7, начинается словами ὁμοίως μέντοι («точно также...»), стихи 10, 12, 16 открываются словом οὗτοι (эти [люди]) (это же слово используется и в ст. 8, а также в ст. 19 — комментарии к новозаветному пророчеству). К этой особенности языка И. п. Бокем находит большое число параллелей в кумран. комментариях.

Так, в «Флорилегии» толкование на 2 Цар 7. 10 начинается местоимением הוּ' (*hū'*), букв.— «он» (в нестандартном написании): «Это (הוּ) — о доме, который Он построит ему (Израилю.— М. К.) в последний день» (4Qflor 1. 2; The Dead Sea Scrolls. 1999². P. 352–353). Подобных примеров достаточно много (Бокем приводит список из 11 отсылок — Bauckham. 1992).

Авторство. Иуд 1 и проблема авторства. Автор Послания называет себя «Иуда, раб Иисуса Христа, брат Иакова». Традиция соотносит этого Иуду с братом Иисуса Христа, упомянутым в Мф 13. 55; Мк 6. 3, а также в Euseb. Hist. eccl. III 19–20. В пользу такого соотношения говорит особенность самообозначения автора, к-рый называет себя не по имени отца, а по имени брата. Это обстоятельство должно свидетельствовать об авторитете брата в общине, что наиболее вероятно для Иакова, брата Господня.

В вопросе о подлинности И. п. среди исследователей нет согласия. В качестве аргумента против псевдоэпиграфического характера И. п. часто указывали на то обстоятельство, что Иуда не был достаточно известным апостолом, чтобы его имя могло придать тексту безусловный авторитет. Однако данный аргумент не выдерживает критики, если учесть ситуацию в палестинской общине I — нач. II в., когда родственные связи со св. семейством имели большое значение, в т. ч. для поставления на церковные должности (Bauckham. 1992. P. 1101), о чем свидетельствует Евсевий, еп. Кесарийский, цитируя Егесиппа: «Освобожденные (потомки ап. Иуды, приведенные на допрос к имп. Домициану.— Авт.) стали во главе Церквей как свидетели и как происходящие из рода Господня» (Euseb. Hist. eccl. III 20. 6). Не принимается этот аргумент и в отношении сир. христ. традиции, хранившей предание о том, что 1-е имя ап. Фомы было Иуда (Ibid. I 13. 11; Acta Thomae) и что этот апостол был братом по плоти (даже близнецом) Христа (имя Фома, араб. *tā'ōmā*, означает «близнец»; т. о., выражение «Фома, называемый Близнец» (Ин 21. 2; ср.: Ин 11. 16; 20. 24) является повтором, а 1-е имя ап. Фомы в Евангелиях не приводится). Однако ни в иудеопалестинской, ни в сир. традициях не могло бы появиться надписание «Иуда, раб Иисуса Хри-

ста, брат Иакова»; сир. автор привел бы имя чтимого апостола как Иуда Фома, палестинец назвал бы Иуду «братом Господним». Оба выражения засвидетельствованы традицией (*Bauckham*. 1992. P. 1101). Т. о., характер вступления И. п. говорит в пользу подлинности текста.

Попытки обосновать псевдоэпиграфичность И. п. опираются на чисто языковые данные, а также на особенности стиля и культурного контекста.

Язык, культурный контекст И. п. и проблема авторства. Вопрос об аутентичности И. п. непосредственно связан с проблемой культурной идентификации автора. Бокем, аргументируя подлинность И. п., опирается на положение об иудеопалестинском происхождении автора. Соответственно прослеживается органическая связь И. п. с ветхозаветными образами, применение раввинистических экзегетических методов, использование текстов, не доступных для эллинистического читателя. И наоборот, пытаясь доказать псевдоэпиграфический характер И. п., исследователи обращали внимание на особенности языка и стиля, к-рые могли быть присущи носителю эллинистической культуры.

Наиболее надежным аргументом в пользу палестинского происхождения автора И. п. является использование им древнеевр. текста Писания. Нередко утверждалось, что в основе скрытых цитат из ВЗ в И. п. лежит текст Септуагинты (*Bauckham*. 1992. P. 1099; *Webb*. 2010. С. 381). Из-за отсутствия прямых цитат проверка этого суждения затруднена, однако осмысление автором И. п. библейских сюжетов говорит скорее о наличии у него текста, близкого к масоретскому. Можно провести четкую параллель между Иуд 12 и Притч 25. 14, обращает на себя внимание и лексическое сходство между фразой И. п. и текстом Септуагинты ($\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\iota/\nu\epsilon\phi\eta$, $\acute{\alpha}\nu\epsilon\mu\omicron\iota$). Однако это сходство затрагивает базовую лексику древнегреч. языка, т. е., работая с древнеевр. текстом, автор не мог бы по-другому выразить эти понятия. В то же время по содержанию Иуд 12 ближе к масоретской версии Притч 25. 14: «Облако и ветер без дождя — человек, который ложно похвалится своими дарованиями» (ср. в Септуагинте: «Как ветры и облака и сильные дожди — таковы

ложно похваляющиеся дарованиями»). Образ безводных облаков имеет принципиальное значение в контексте Иуд 12, поэтому обращение к древнеевр. тексту в качестве источника аллюзии в данном случае бесспорно. Аналогична ситуация со ст. 13, отсылающим к Ис 57. 20. Текст И. п. ближе к древнеевр. версии («А нечестивые — как море взволнованное, которое не может успокоиться и которого воды выбрасывают ил и грязь»), чем к Септуагинте («беззаконники — как [волны,] бушующие и не способные успокоиться»).

При бесспорности обращения автора к древнеевр. тексту следует отметить, что Септуагинта все же входила в круг чтения автора, ибо из нее заимствуется несколько редких слов ($\delta\pi\lambda\alpha\sigma\tau\omicron\varsigma$ — неспотыкающийся (3 Мак 6. 39); $\gamma\omicron\upsilon\upsilon\sigma\tau\eta\varsigma$ — ропщущий (ср. $\gamma\omicron\upsilon\upsilon\sigma\mu\omicron\varsigma$ — Исх 16. 7–9, 12; Прем 1. 10)).

В качестве 2-го аргумента обычно указывают на параллели с раввинистическими экзегетическими методами (напр., композиционная организация по принципу мидраша, особые вводные формулы для толкований), однако эти параллели носят самый общий характер.

Третьим аргументом является представление о ритуальной нечистоте, выраженное в И. п. Соответствующие предписания закона Моисеева ни разу не озвучиваются в И. п., однако ряд спорных мест в тексте может быть объяснен как скрытое указание на правила ритуальной чистоты. Так, сомнения вызывает ст. 23: «...обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью». Не ясно, что именно понимать под «одеждой, оскверненной плотью» и какое отношение эта одежда имеет к обличению. Призыв автора И. п. можно понять в перспективе предписаний ВЗ: одежда ритуально нечистого человека также считалась нечистой и прикоснувшийся к ней считался нечистым. Однако причины ритуальной нечистоты в большинстве случаев не были связаны с нравственным достоинством человека, между тем призыв к обличению подразумевает этические и вероучительные проблемы. Вероятно, ветхозаветные категории используются только как повод для построения очередной метафоры: подобно тому как закон Моисеев предписывал предельную осторожность в общении с людьми, пре-

бывающими в нечистоте, даже если это члены семьи, так и христиане должны хранить бдительность при общении с еретиками, хотя это общение и служит проявлением любви к отпавшим.

В контексте ветхозаветного законодательства возможно понимать и указание на «осквернение плоти» в ст. 8, однако соотносительность (употреблено наречие $\theta\mu\omicron\iota\omega\varsigma$) этого стиха с указанием на жителей Содомы (ст. 7) говорит скорее о безнравственном поведении лжеучителей, чем о конкретных нарушениях закона Моисеева и галахических предписаний. Использование категорий ритуальной чистоты более возможно в ст. 12, где речь идет о совместной трапезе. Слово $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$, характеризующее лжеучителей, является гапаксом и с трудом поддается интерпретации. Й. Фрай (*Frey*. 2009. The Epistle of Jude. P. 318) считает, что это слово понималось в значении $\mu\epsilon\mu\iota\alpha\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota$, со ссылкой на Лексикон Исихия Александрийского, однако сам Исихий похожее значение ($\rho\acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma$ $\iota\mu\alpha\tau\acute{\iota}\omicron\upsilon$ — нечистота одежды) связывал со словом $\sigma\pi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$, а $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ объяснял как «скалы, омываемые морем» (*Hesych. Alex. Lexicon* (Latte). T. 3. P. 333). Букв. значение слова $\sigma\pi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ — «скала, подводная скала» (*Homer. Od.* III 298). При таком понимании смысл $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ — это еще одна сильная метафора, раскрывающая опасность лжеучителей. Подобно тому как подводные скалы представляют опасность для кораблей, еретик является камнем преткновения для верных; такая же трактовка дана и в синодальном переводе, передающем $\sigma\pi\lambda\acute{\alpha}\delta\epsilon\varsigma$ как «соблазн».

Обобщая возможные в И. п. параллели с обрядовыми предписаниями закона Моисеева, следует отметить, что они с большей вероятностью могут свидетельствовать об иудейском происхождении автора и его глубоком знании ВЗ, нежели о его активной «иудеохристианской» религ. позиции. Реалии иудейской обрядовой практики служат источником образности текста И. п. и не являются для автора актуальными религ. ценностями (точно так же активное обращение к ВЗ и использование раввинистических экзегетических приемов ап. Павлом органично сосуществует с его антииудейской позицией в обрядовых вопросах). Тем не менее в И. п. каждая из возможных аллюзий на иудейскую обрядовую практику

сама по себе может быть оспорена (см. подробную критику в работе: *Frey. The Epistle of Jude. 2009*). Гораздо более достоверным и весомым аргументом в пользу иудейского происхождения автора И. п. является его несомненное знакомство с древнеевр. текстом ВЗ.

Сторонники эллинистического происхождения автора отмечают совершенство риторического стиля И. п. Автор отличается уверенным владением греч. языком, к-рое не могло быть свойственно человеку, проводившему всю жизнь в арамеоязычной среде (*Kelly. 1969. P. 233; Frey. The Epistle of Jude. 2009. P. 322*). Союзы и частицы употребляются в соответствии с классической нормой: частице *μὲν* последовательно соответствует частица *δέ* (ст. 8: *σάρκα μὲν μαινοῦσιν, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσιν*; ст. 10: *οὗτοι δὲ ὅσα μὲν οὐκ οἶδασιν βλασφημοῦσιν ὅσα δὲ φυσικῶς, ...ἐπίστανται*; ст. 22–23: *καὶ οὗς μὲν ἐλεεῖτε διακρινόμενοι: οὗς δὲ ἐν φόβῳ σφάζετε*), что выделяется на фоне общей свободы в использовании артиклей и частиц в греч. койне (*Moulton. 1999. Vol. 3. P. 36–37*). Язык автора необычайно богат: в И. п. употреблены 227 различных слов при общем размере послания в 457 слов (т. е. значительная часть слов не повторяется) (*Frey. The Epistle of Jude. 2009. P. 471*), 13 слов нигде более в НЗ не встречаются (*Moulton. 1999. P. 139*).

При богатстве лексики И. п. отличается простотой синтаксиса (*Webb. 2010. С. 383*). Лексическая специфика И. п. — обилие гапаксов — не является достоверным свидетельством эллинистического происхождения автора и скорее может служить показателем искусственности языка. В то же время не убедительны попытки полностью нивелировать противоречие между высоким качеством языка И. п. и палестинским происхождением ап. Иуды, напр., у Бокема, который считает, что опыт миссионерства мог принести апостолу соответствующие языковые навыки (*Bauckham. 1992. P. 1102*). Вопрос об источниках лит. стиля И. п. остается открытым, однако укорененность его автора в иудеопалестинской культуре представляется более очевидной.

Связь со 2-м Посланием ап. Петра. Существенной проблемой в оценке происхождения И. п. является очевидная связь этого текста со 2-м По-

сланием ап. Петра. Иуд 4–18 соотносится со 2 Пет 2. 1–18; 3. 1–3. Эта связь, как правило, объясняется заимствованием текста И. п. в 2 Пет или наоборот; существуют также объяснения, предполагающие обращение обоих авторов к общему первоисточнику или наличие единого автора у обоих посланий. Наибольшее распространение получила 1-я теория (влияние И. п. на 2 Пет), т. к. она разрешает неск. проблемных моментов: во-первых, переработка текста, закрепленного авторитетом ап. Петра, менее вероятно, чем обращение к тексту малоизвестного автора; во-вторых, создание пространного текста на основе краткого считается более понятным, чем создание пересказа, часто дословного, только одной части пространного текста без всякого внимания к др. частям (см.: *Frey. The Epistle of Jude. 2009. P. 310–311*). Последний аргумент более уязвим, поскольку Иуд 4–18 и 2 Пет 2. 1–18 имеют жесткую тематическую связь: оба текста посвящены критике лжеучителей. Т. о., отсутствие в И. п. связи с др. частями 2 Пет определено проблематикой этого Послания. Если отдать предпочтение гипотезе о приоритете 2 Пет, то И. п. можно охарактеризовать как выдержку из 2 Пет по интересующей автора теме с добавлением приветствия и заключения (*Iampri. 1996. С. 709*). Более сильным является 1-й аргумент: если 2 Пет предшествовало И. п., то в создании И. п. не было необходимости. Этот аргумент наиболее убедителен, если считать оба текста псевдоэпиграфами (автор переработанного текста должен был подобрать к сочинению более авторитетное надписание, чем у исходного текста). С т. зр. традиц. библистики считается вероятным, что ап. Иуда, имевший авторитет в палестинской христ. общине, мог под своим именем изложить обличительную речь ап. Петра, направленную против лжеучителей.

Убедительным аргументом в пользу приоритета И. п. считается отсутствие цитат из апокрифических книг во 2 Пет. Автор 2 Пет избегал упоминания об апокрифах из-за их неортодоксального характера, в то время как автор И. п., писавший для палестинской общины, ссылался на 1-ю книгу Еноха как на известный всем текст независимо от его канонического статуса (см.: *Webb. 2010. С. 381*). Автор 2 Пет 2. 18 использует

текст И. п., но вносит коррективы в Иуд 9, исправляя «архангела Михаила» (отсылка к «Вознесению Моисея») на «ангелов» (*Iampri. 1996. С. 710*).

Греч. язык И. п. стилистически более совершенен, чем язык 2 Пет. Этот факт может интерпретироваться по-разному (автор 2 Пет упростил текст И. п.; автор И. п. отредактировал текст 2 Пет); достойно внимания, что в гипотезе «двух источников» более вероятным считается путь редакторского улучшения текста (евангелист Матфей исправляет Марка), а не наоборот. Однако исключительное богатство лексики И. п., в т. ч. обилие гапаксов, говорит в пользу оригинальности и целостности текста И. п.

В 2 Пет и в И. п. есть отсылки на предшествующую им традицию. Автор 2 Пет, в частности, говорит о своем 1-м письме (2 Пет 3. 1), а в И. п. речь идет об уже «предписанном, предназначенном» (*προϋεγραμμένοι*) осуждении (Иуд 4) и о предсказании апостолов (Иуд 17). Были попытки связать эти отсылки с проблемой приоритета Иуд и 2 Пет: автор И. п. ссылается на 2 Пет как на текст, в к-ром осуждение уже предсказано; автор 2 Пет своим «первым письмом» называет И. п. (теория общего авторства обоих посланий) (см.: *Iampri. 1996. С. 711–715*). Ни один из этих аргументов не является верифицируемым.

Богословие. И. п. раскрывает богословские вопросы в контексте экклезиологической проблематики: христиане призваны хранить то вероучение, к-рое было вверено Церкви. Автор акцентирует 2 момента этого учения: веру в то, что Иисус Христос есть Господь, и учение о *благодати*. Оба этих момента затрагиваются в полемике с еретиками и раскрываются не как положительное богословское учение, но как истина, подразумеваемая в тексте и всем членам общины известная.

Автор порицает тех, кто «отвергается единого Владыки Бога и Господа нашего Иисуса Христа». Слово Господь (*κύριος*) употреблено здесь как характерное именование, относимое к Иисусу Христу, и оно не раз повторяется в И. п. Боком автор И. п., который заключается в повторении одних и тех же понятий, имеющих принципиальное значение, и задающий единство текста. Характерно, что именование *κύριος* появляется

только в ст. 4 в связи с критикой заблуждений вероучительного характера (в 1-м, вводном, стихе имя Иисус Христос появляется 2 раза без Господь), что придает особый смысловой акцент слову κῆρυξ. В последующих стихах это слово появляется в аллюзиях на ветхозаветные события, подчеркивая мысль автора о единстве древнего предания, хранимого Церковью.

В ст. 14 слово κῆρυξ вводится в текст 1-й книги Еноха (1. 9), тем самым апокрифическое пророчество о суде над грешниками становится выражением христианской эсхатологии, указанием на грядущее пришествие Иисуса Христа. Эсхатология является еще одной характерной чертой богословия И. п. Автор описывает современных ему лжеучителей как беззаконников последнего времени, ссылаясь как на древних ветхозаветных праведников, так и на «апостолов Господа нашего Иисуса Христа». Временные планы замыкаются в эсхатологической перспективе, в переживании «последнего времени» (Иуд 18) и ожидании скорого пришествия Господа Иисуса Христа (переосмысленное пророчество из книги Еноха: «...се, идет Господь со тьмами святых Ангелов Своих — сотворить суд над всеми...» (Иуд 14–15)). События эсхатологического плана соответствуют изначальному замыслу Божию (о лжеучителях последнего времени говорится, что они «издревле предназначены к сему осуждению» — ст. 4).

Возможно, именно желанием выразить мысль о божественном достоинстве Христа объясняется то обстоятельство, что автор не называет себя «братом Иисуса Христа», хотя это именование должно было иметь большое значение для членов палестинской раннехрист. общины.

Второй основной богословской проблемой, поднимаемой в И. п., является учение о благодати. Противников автор И. п. упрекает в том, что они обращают «благодать Бога нашего в [повод к] распутству» (Иуд 4). Т. о., речь идет об антиномистах, полагавших, что благодать, явленная в новозаветную эпоху, отменяет любой закон — как ветхозаветные предписания, так и общечеловеческие нравственные ограничения. Против этой позиции направлены многочисленные обличительные метафоры в тексте И. п. В увещании к верным, представляющем собой основную

часть И. п., выражается мысль о том, что христиане действительно обладают свободой, но это свобода от греха. Поэтому, говоря о благодати и милости, к-рых удостоены верные, автор И. п. обращается к «могущему... соблюсти... от падения и поставить пред славою Своею непорочными...» (Иуд 24). «Милость от Господа нашего Иисуса Христа» дается тем, кто сохраняют себя в любви Божией (Иуд 21), т. е. действие благодати предполагает целенаправленное волевое усилие человека.

Автор И. п. акцентирует внимание на кафоличности как определяющем критерии подлинности и достоверности богословского учения. Вера передана святым как единое и целостное предание (τῆ ἀπαξ παραδοθείσῃ τοῖς ἁγίοις πίστει), букв. «переданную один раз» — Иуд 3). Люди, не принимающие этой веры, виновны в разделении общины (ἀποδοριζόντες — ст. 19). Эта вера «святейшая», хранимая во все времена (отсюда внимание автора к древним сюжетам и пророчествам). Хранение этой веры — главная цель, ради к-рой написано И. п.

Учение о вере, выраженное в И. п., получило в критической школе название «раннего католицизма» (см.: *Bauckham*. 1992; *Webb*. 2010). Под «ранним католицизмом» понимается тенденция к унификации вероучения и созданию единой церковной орг-ции, противопоставленной разнообразию вероучительных традиций как проявлению гетеродоксии. Подобная т. зр. подразумевает эволюцию христианства от многообразия общин со своими преданиями, восходящими к их основателям, к магистральной «большой Церкви» с единым вероучительным нормативом. Соответственно понятие «вера» приобретает значение доктрины.

Р. Бокем и Р. Уэбб выступали против возможности осмысления И. п. в категориях «раннего католицизма», в особенности против понимания веры в И. п. как строго установленной доктрины.

Особое значение в И. п. придает ангельским силам. Автор не развивает подробной *ангелологии*, однако порицает непочтительное отношение к ангелам. Лжеучители обличаются в том, что они злословят «начала и высокие власти» (подобная терминология широко используется в Посланиях ап. Павла: Еф 1. 21; Кол 1. 16; Рим 8. 38).

Согласно Фрау, почитание ангелов вообще является основной богословской проблемой И. п.: Иуд 6–10 рассматривается как пассаж, связанный единой мыслью — недопустимостью нарушения границ между человеческим и ангельским миром. Эту границу переступили «ангелы, не сохранившие своего достоинства, но оставившие свое жилище» (Иуд 6; Климент Александрийский усматривал в этих словах аллюзию на Быт 6. 1–4, на повествование о «сынах Божиих», вступивших в связь со смертными женщинами; аналогичное соотнесение присутствует в Енох 6–16 — источнике Иуд 6; см.: *Waltner, Charles*. 1999. P. 294), эту границу пытались переступить жители *Содома* (Иуд 7; Быт 19. 1–5), так поступают еретики, злословящие ангельские начала и власти (Иуд 8); и даже арх. Михаил, споря с дьяволом, «не смел произнести укоризненного суда» (Иуд 9), не вынес суждение об ангеле, хотя и павшем, но предоставил суд Богу. И. п. приводит пророчество из книги Еноха о присутствии ангелов на Божественном суде над человечеством. Слова «душевные, не имеющие духа» могут означать, что лжеучители считали себя духовными людьми, равными ангелам, и именно с этим обстоятельством связана их хула в отношении небесных сил. Данная трактовка, убедительно объясняющая некоторые неясные места И. п. (напр., Иуд 8 о злословии «высоких властей» или Иуд 10 — «а сии злословят то, чего не знают») и позволяющая по-новому оценить композиционную целостность И. п., тем не менее не может претендовать на раскрытие основной цели написания И. п.: призыв к чистоте христ. предания предполагает более широкую богословскую перспективу, чем ангелология. Остается без внимания этическое содержание И. п. (критика антиномизма). Из контекста Иуд 7–8 ясно, что аллюзия на библейское повествование о жителях Содома служит аргументом в обличении еретиков, «оскверняющих плоть». Мотив осквернения плоти фигурирует в И. п. вне связи с ангелологией (Иуд 4 — «обращающие благодать Бога нашего в [повод к] распутству»; Иуд 23 — «обличайте же со страхом, гнушаясь даже одеждою, которая осквернена плотью»).

Патристическая экзегеза. Среди вост. авторов систематические комментарии на И. п. оставили *Дидим*

Слепец и блж. Феофилакт Болгарский, Икумений, среди зап. отцов — Иларий Арелатский, прп. Беда Достопочтенный.

Древнейшим толкованием на И. п. являются краткие, но последовательные комментарии Климента Александрийского в сб. «Ипотипозы» (Наброски). Климент указывал на возможность обращения наказанных грешников (*donec convertantur ad dominum* — *Clem. Alex. Hypotyposes in epistulam Iudae*. 21–22 // *Zahn Th. Forschungen*. 1884. Bd. 3. S. 83). Интересно толкование Иуд 6: «жилища» ангелов — это небо и звезды, место их падения — это земля, а узы, к-рые их содержат, — воздух (*Ibid.* 2 // *Ibid.* S. 84). Это космологическое толкование позволило Клименту соотнести стихи 13 и 6 и объяснить загадочный образ блуждающих звезд: это заблуждающиеся (*errantes*) и отступники (*apostatae*) — те звезды, которые перестали быть местом обитания ангелов (*qui angelorum sedere de sedibus*) после их падения (*Ibid.* 5–8 // *Ibid.* S. 85). Климент предлагает и др. толкование слова «узы»: лишение чести, в к-рой ангелы пребывали до своего падения, и привязанность к преходящим (букв. — «незначительным») вещам (*infirmarum rerum* — *Ibid.* 5–7 // *Ibid.* S. 84). Интерес Климента к ангелологии проявился и в толковании слов «злословие высшие власти» (*blasphemant... angelos*), однако слова «отвергают начальства» (*dominationes*) Климент относит к отрицающим Иисуса Христа, истинного Господа (*vere dominum*). Под «ветром», носящим безводные облака, Климент понимал демонов (*a ventis et spiritibus violentis circumferuntur homines*, *Ibid.* S. 25–26 // *Ibid.* S. 84). Кульминацией «ангелологического» толкования Климента Александрийского является рассуждение о заключительном стихе И. п., подводющее итог всему тексту. Объясняя слова «поставить пред славою Своею» (Иуд 24), Климент усматривает в предлоге *κατενώπιον* («перед»; букв. — «в присутствии», «перед взором»; лат. *ante conspectum*) указание на ангельские силы. «Взор славы Божией» — это ангелы, а «непорочные в радости» — это уподобившиеся ангелам христиане. Для этого толкования Климент Александрийский привлекает стих из Евангелия от Марка (14. 62), говоря, что «сила» Божия, о к-рой идет речь в этом стихе, — это ангелы и святые, к-рые из-

за равенства их достоинства (букв. — «силы», *propter aequalitatem et similitudinem angelicorum sanctorumque virtutum*) одинаково именуются «силой» Божией (*Clem. Alex. Hypotyposes in epistulam Iudae* // *Zahn Th. Forschungen*. 1884. Bd. 3. S. 85–86; не вполне ясно, как это толкование соотносится с прямым смыслом евангельского текста о явлении Христа во славе; возможно, Климент подразумевал явление Господа в окружении ангелов).

В составе средневек. катен сохранились комментарии на И. п., приписываемые *Андрею Кесарийскому* (псевдоэпиграф — см. в ст. *Иакова Послание*). Толкователь проводит параллель между еретиками, «издревле предназначенными к... осуждению» (Иуд 4), и Иудой Искариотом, чье предательство было предсказано Христом (*Catena in Epistolas Catholicas* / Ed. J. A. Cramer. Oxf., 1840. P. 154). Среди косвенных упоминаний И. п. в патристической лит-ре особый интерес представляют рассуждения Тертуллиана в трактате «Об убранных жен», к-рый, исходя из того что кн. Еноха цитируется в И. п., считает ее авторитетным писанием, к-рое якобы было отвергнуто иудеями как текст, предсказывающий явление Христа (*Tertull. De cultu fem.* 13 // *PL.* 1. Col. 1307–1308).

Многочисленные трудности, возникающие при попытке исторической интерпретации И. п., нередко разрешались обращением к «хрестоматийным», широко известным и более понятным фактам церковной истории и ересиологии. Экумений отождествлял лжеучителей, обличаемых И. п., с *николаитами*, а также с позднейшими гностиками — валентинианами и маркионитами (см. в ст. *Гностицизм*). В связи с этим в многочисленных аллюзиях на ВЗ в И. п. Экумений видел полемический смысл: они призваны засвидетельствовать учение о единстве ВЗ и НЗ, отрицаемое гностиками (обе эти идеи о единстве 2 Заветов и о критике в И. п. валентиниан и маркионитов были высказаны также блж. Феофилактом Болгарским — *Theoph. Bulg. Exp. ad Jud.* // *PG.* 126. Col. 89). Подобный полемико-экзегетический прием был использован свт. *Кириллом*, архиеп. Александрийским, к-рый прямо утверждал, что ересь Нестория была предсказана в И. п. (*Cyr. Alex. Ep.* 55 // *PG.* 77. Col. 318). При всей неисторичности

подобного подхода имеет значение тот факт, что полемический пафос и риторическое совершенство И. п. оказались актуальными для Церкви в новых исторических обстоятельствах.

Блж. Феофилакт Болгарский повторяет толкование свт. Кирилла Александрийского, выстраивая догматическую экзегезу Иуд 4 (выражение «единого Владыки Бога и Господа Иисуса Христа»): слова «единого Владыки Бога» толкователь относил не к Отцу, а к Иисусу Христу, и в слове «единый» он видел указание на единство двух природ во Христе (*Theoph. Bulg. Exp. ad Jud.* // *PG.* 126. Col. 89). Желая восстановить исторический контекст И. п., блж. Феофилакт приводил из «Панария» свт. Епифания Кипрского описание кощунственных обрядов, в совершении которых обвиняются гностики-борбориты (секта, близкая к николаитству) (*Ephiph. Adv. haer. [Panarion]*. 26. 4–5, в серии ТСОП (М., 1863) эти места оставлены без перевода), пытаясь увидеть в И. п. намеки на эти обряды («дважды умершие» — люди, предающиеся разврату и при этом отказывающиеся иметь собственное потомство (*Theoph. Bulg. Exp. ad Jud.* // *PG.* 126. Col. 93); слово «мечтатели», по мнению блж. Феофилакта, это только намек «на крайне постыдную сторону дела»). Совершая эти обряды, еретики восстают против природы и Самого Бога, что выражено в словах «отвергают начальства» (*Ibidem*). Под властями блж. Феофилакт предлагал понимать либо учение Церкви, либо ВЗ и НЗ, либо церковные власти (*Ibid.* Col. 93, 96).

Многочисленные метафоры, создаваемые автором И. п. на основе аллюзий, давали основание для применения аллегорического метода в толковании текста. Так, Климент Александрийский видел в «одежде, оскверненной плотью» (Иуд 23) указание на дух, оскверненный плотскими вожделениями (*Clem. Alex. Hypotyposes in epistulam Iudae* // *Zahn Th. Forschungen*. 1884. Bd. 3. S. 85). Похожую интерпретацию Иуд 23 дает прп. Максим Исповедник, усиливая аллегория и делая ее более изящной за счет антропологических наблюдений. Центральным в толковании прп. Максима стало понятие следа. Никакой человеческий поступок не ограничивается самим собой, он оставляет след в на-

шей жизни. Каждый новый грех оказывает влияние на весь образ жизни. Даже если человек перестает совершать этот грех, остается память о поступке, к-рая продолжает действовать в душе. Человеческим поступкам уподобляется одежда человека, вернее, одежде подобен образ жизни, к-рый определяется поступками. Дурные поступки оставляют на одежде след. Содеянный поступок уходит, а след остается. Чтобы одежда стала чистой, недостаточно устранить источник грязи — нужно очистить след. В аскетической практике это означает преобразование природы человека, преодоление греха на всех уровнях — не только в поступке, но и в привычках и в памяти (см.: Catena in Epistolas Catholicas. Oxf., 1840. P. 169).

Беда Достопочтенный понимал Иуд 23 более буквально, объясняя это выражение как метанимию: одежда, оскверненная плотью, — это сама плоть. Этот образ, по мысли толкователя, не побуждает нас ненавидеть свою плоть: мы должны очищать ее, возводя плотское к духовному. Но своими силами человек не может совершить это; ему нужна помощь Того, Кто может «соблюсти... от падения» (Иуд 24) (*Beda*. In epistolam Judae // PL. 93. Col. 130). Так осуществляется переход от обличительных метафор И. п. к заключительному славословию, к-рое, т. о., не просто является необходимым риторическим завершением послания, но непосредственно указывает путь к очищению, напоминает человеку его собственное духовное бессилие.

Лит.: Орлин Н. И. Соборные послания ап. Иакова, 1-е и 2-е ап. Петра и ап. Иуды: Опыт истолковательного изложения текста их. Рязань, 1903; Херасков М. И., прот. Послания апостольские и Апокалипсис: Историческое обозрение. Владимир, 1907³; Глаголев А. А., свящ. Соборное послание св. ап. Иуды // Лопухин. Толковая Библия. 1912. Т. 10. С. 357–361; Kelly J. N. D. A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude. L., 1969; Bauckham R. J. The Letter of Jude: An Account of Research // ANRW. R. 2. 1988. Bd. 25. Tl. 5. S. 3791–3826; idem. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. Edinb., 1990; idem. Jude, Epistle of // ABD. 1992. Vol. 3. P. 1098–1103; Paulsen H. Judasbrief // TRE. 1988. Bd. 17. S. 307–310; Joubert S. J. Language, Ideology and the Social Context of the Letter of Jude // Neotestamentica. Pretoria, 1990. Vol. 24. N 2. P. 335–349; Charles J. D. Literary Artifice in the Epistle of Jude // ZNW. 1991. Bd. 82. N 1/2. S. 106–124; Heiligenthal R. Zwischen Henoch und Paulus: Studien zum theol. Ort des Judasbriefes. Tüb., 1992; Тампи Д. Введение в Новый Завет. СПб., 1996. С. 696–717; Müller P. Der Judasbrief //

ThRu. N. F. 1998. Bd. 63. N 3. S. 267–289; The Dead Sea Scrolls: Study edition / Ed. F. Garcia Martfnez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden etc., 1999²; Moulton J. H., Turner N. A. Grammar of New Testament Greek. Edinb., 1999. Vol. 3. P. 36–37; Vol. 4. P. 139–140; Waltner E., Charles J. D. 1–2 Peter, Jude. Scottsdale (Penn.), 1999; James, 1–2 Peter, 1–3 John, Jude / Ed. G. Bray. Downers Grove (Ill.), 2000. P. 245–259 (Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament; 11); Wasserman T. The Epistle of Jude: Its Text and Transmission. Stockholm, 2006; Blumenthal Ch. Prophetie und Gericht: Der Judasbrief als Zeugnis urchristlicher Prophetie. Gött., Bonn, 2008; Frey J. The Epistle of Jude between Judaism and Hellenism // The Catholic Epistles and Apostolic Tradition: A New Perspective on James to Jude / Ed. K.-W. Niebuhr, R. W. Wall. Waco, 2009. P. 109–329, 463–475; idem. Autorfiktion und Gegnerbild im Judasbrief und im Zweiten Petrusbrief // Pseudepigraphie und Verfasserfiktion in frühchristlichen Briefen / Hrg. J. Frey e. a. Tüb., 2009. P. 683–732; Hafemann S. F. Salvation of Jude 5 and the Argument of 2 Peter 1:3–11 // The Catholic Epistles and Apostolic Tradition. 2009. P. 331–342; Webb R. L. Иуды Послание // Словарь Нового Завета / Ред.: К. Эванс, Р. Мартин, Д. Рейд. М., 2010. Т. 2: Мир Нового Завета. С. 379–386.

М. Г. Калинин

ИУКУНДА [Юкунда, Джоконда; лат. Iucunda; итал. Gioconda] (V в.), св. дева (пам. зап. 25 нояб.), подвизалась в г. Регий в обл. Эмилия (ныне Реджо-нель-Эмилия, Италия). Точных сведений о жизни и подвигах И. нет. По преданию, она получила от св. Проспера, еп. Регия (V в.), покров девства. К. Аффарози упоминал о противоречивых местных преданиях, согласно которым И. была либо женой св. Проспера, либо его ученицей и канониссой Латеранской конгрегации.

Самое раннее упоминание о почитании И. относится к 1144 г., когда в ц. св. Петра в Реджо-нель-Эмилия были обретены мощи святых Проспера, Венерия и И. Память святой отмечена в ряде более поздних средневек. календарей и в дополнениях к Мартирологу Узуарда. В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес память И. в Римский Мартиролог. Сохранился гимн в честь И., составленный, вероятно, вскоре после обретения мощей. Мощи И. хранятся в базилике св. Проспера в г. Реджо-нель-Эмилия. Ист.: BHL, N 6969; Affarosi C. Ad monasterii Divi Prosperi Regiensis Commentaria historica: Appendix. Padova, 1746. Pars 3. P. 92–118; Chevalier U. Repertorium Hymnologicum. Louvain, 1892. Vol. 1. N 9831; MartRom. Comment. P. 543, 545.

Лит.: Affarosi C. Memorie storiche del monastero di S. Prospero di Reggio. Padova, 1733. T. 1. P. 295–304; 1737. T. 2. P. 72–73; Miracula beati Prosperi episcopi et confessoris / Ed. I. M. Mercati // AnBoll. 1896. T. 15. P. 161–256; Simonelli P. Gioconda // BiblSS. Vol. 6. Col. 485.

ИУКУНДИАН [Иокундиан; лат. Iucundianus, Iocundianus], мч. Африканский (пам. зап. 4 июля). В италийской редакции Иеронимова Мартиролога (1-я пол. V в.) под 4 июля содержится запись: «...в Африке мученика Иокундиана, в глубину брошенного». По мнению Р. Обера, последние слова заметки косвенно свидетельствуют о первоначальном существовании более пространного сказания об И. (DHGE. T. 28. Col. 412). В лионских календарях 1-й пол. IX в. вместо указания, что И. был «брошен в глубину», говорится, что он был утоплен в море (*Quentin*. 1908. P. 213); по мнению исследователей, данная формулировка является более приемлемым переложением неясного сообщения из Иеронимова Мартиролога (MartHieron. Comment. P. 352). В Мартирологах Узуарда и Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) заметка об И. из лионских календарей повторяется без к.-л. добавлений (*Ado Viennensis*. Martyrologium // PL. 123. Col. 297; MartUuard // PL. 124. Col. 225). В посл. кард. Цезарь Бароний внес память И. под 4 июля в Римский Мартиролог (XVI в.).

Ист.: ActaSS. Iul. T. 2. P. 5–6; MartHieron. P. 352; MartRom. P. 269.

Лит.: *Quentin H.* Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908. P. 213; *Lucchesi G.* Giocondiano // BiblSS. Vol. 6. Col. 486; *Aubert R.* Iucundianus // DHGE. T. 28. Col. 412.

А. Н. К.

ИУЛИАН [греч. Ἰουλιανός], прп. (пам. греч. 12 июня; пам. визант. 12, 13 июня). Время жизни святого неизвестно; его Житие не сохранилось. В визант. Синаксарях содержится память И. с указанием к-польской местности Ливы в квартале Дагута (Синаксарь К-польской ц. (кон. X в.)), где, видимо, подвизался святой. Архиеп. Сергей (Спасский) считал И. игуменом небольшой обители в этой местности. Во мн. греч. Синаксарях название квартала искажено: Дагула, Дагат, Дагутя, Дагаз. Последняя форма утвердилась в «Синаксаристе» прп. *Никодима Святогорца*. В исследовании Р. Жанена упоминается храм во имя этого святого в Дагуге. Автор подчеркивал, что И. не может являться одним лицом с егип. мч. Иулианом (см. в ст. *Иулиан, Келсий, Антоний, Анастасий, Василисса, Марионилла* и другие мученики Египетские), к-рому была посвящена церковь близ форума Константина.

В стихшных Синаксарях кроме памяти И. содержится двустишие: «Иулиан погребается отец великий, преддверия гроба исполненный дней достиг».

В большинстве визант. рукописей и в совр. календаре Греческих Церквей память И. указывается 12 июня, но в нек-рых списках — 13 июня (напр., в Минее Paris. gr. 1575, XII в.). Ист.: SynCP. Col. 748; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 1998⁴. Т. 5. Σ. 219; *Петков Г. С.* Стишнийят Пролог в старата българска, сръбска и руска литература: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 417. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 178; SynCP. Col. 1020; *Παπαδόπουλος Γ. Γ.* *Ιουλιανός (7)* // *ΘΝΕ*. Т. 6. Σ. 947; *Janin. Eglises et monastères*. P. 261; *Σακρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 220.

ИУЛИАН, сщмч., диакон (пам. 3 июня) — см. в ст. *Лукиан, Максиан, Иулиан*, священномученики, *Маркеллин и Сатурнин*, мученики.

ИУЛИАН († нач. IV в. или ок. 320), сщмч. (мч.) Галатийский (пам. 12 и 13 сент.). В визант. Синаксарях сохранилось 2 версии мученической кончины И. Согласно Житию И., помещенному в стихшных Синаксарях под 12 сент., он пострадал в царствование рим. императоров *Диоклетиана* (284–305) и *Максимиана* (286–305, 307–308). Когда правителю Галатии (М. Азия) Антонину донесли, что в пещере в горах скрываются И. и 40 христиан, тот послал отряд воинов, но им удалось схватить только И. На допросе он не выдал сотоварищей, отказался принести жертвы и был положен на раскаленное ложе, но ангел Господень остудил пламя и сохранил мученика невредимым. Антонин приказал привести мать И. и велел ей склонить сына к идолопоклонству, угрожая отдать ее на поругание воинам, но та отказалась переубедить сына. Правитель отпустил ее, а И. осудил на усечение мечом. Придя на место казни, мученик попросил у воинов времени для молитвы. В это время с небес раздался голос: «Христос отверз тебе врата Царствия Своего. Вниди в них, ибо ты законно подвизался за имя Его!» Этот глас услышали 40 христиан, скрывавшихся в пещере. Они пошли на место казни И., исповедились перед воинами христ. веру, были приведены к Антонину и обезглавлены по его приказу (Paris. gr. 1582. Fol. 17v — 18v, XIV в.).

В Житии, включенном под 13 сент. в Синаксарь К-польской ц. (архетип

кон. X в.) и в Минологии имп. Вавилия II (кон. X — нач. XI в.), И. назван пресвитером из сел. Кринтеунт (*Κριντεοῦς, Κριντεοῦντος*) близ Анкиры в Галатии, пострадавшим при имп. *Лицинии* (308–324), а вместо 40 сотоварищей указано 42. Кроме



Сщмч. Иулиан Галатийский. Ростись ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница. Ок. 1320 г.

того, имеются разногласия относительно возраста И.: если в 1-м Житии мать И. названа «старницей» (*γερόντισσα*), то в данном тексте о нем самом говорится как о «благочестивом старце, боящемся Бога». Сюжет Жития в основном сходен с предыдущим, но имеются и различия. Однажды, когда у скрывавшихся в горах христиан закончилась вода, И. вышел из пещеры и отправился к источнику, где был схвачен язычниками, пришедшими принести жертвы Гекате, храм к-рой находился неподалеку. Представ перед правителем, И. исповедал себя христианином и не выдал остальных. Ему на голову надели раскаленный шлем (о раскаленном ложе не упом.), а затем отсекли голову (SynCP. Col. 41; PG. 117. Col. 45–48). О кончине остальных мучеников не сообщается. В анало-

гичном Житии в Синаксаре Ambros. B. 104. Sup. (XII–XIII вв.) добавлено, что И. был похоронен близ источника (SynCP. Col. 41–42).

Исследователи считают, что речь идет об одном и том же лице. О существовании утраченного пространного Жития И., использованного составителями Синаксарей, свидетельствует канон в честь этого святого, написанный прп. *Иосифом Песнописцем*. В каноне говорится об обеих попытках (раскаленным ложе и обжигании головы) и приводятся опущенные в Синаксарях детали — имя матери святого (Олимпиодора) и отсечение ей языка. Этот канон помещен в служебных Минеях под 12 сент.; И. назван в нем священником (AHG. Sept. P. 226–235).

Первое Житие из стихшных Синаксарей было включено в греч. печатную Минею (Венеция, 1592) и вошло в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. Соответственно в качестве даты празднования утвердилась память 12 сент.

В совр. календаре РПЦ И. упоминается дважды: 12 сент. как мученик с 40 сподвижниками и 13 сент. как священномученик и пресвитер. В Римском Мартирологе (XVI в.) под 13 сент. память И. объединена с памятью мч. Макровия (см. в ст. *Макровий и Гордиан*) только на том основании, что Макровий также пострадал при Лицинии.

Дж. Луккези и Р. Обер отдают предпочтение сведениям о кончине И. при имп. Лицинии ок. 320 г.

Ист.: BHG, N 2211g; ActaSS. Sept. T. 4. P. 54–55; PG. 117. Col. 45–48; SynCP. Col. 37, 41–42; MartRom. Comment. P. 394; ЖСв. Сент. С. 268–269; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 1. Σ. 128–130. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 280–281; Т. 3. С. 372; *Lucchesi G.* Giuliano, santo, martire in Galazia // *BiblSS*. 1965. Vol. 6. Col. 1197–1198; *Παπαδόπουλος Γ. Σ.* *Ιουλιανός (12)* // *ΘΝΕ*. 1965. Т. 6. Σ. 948; AHG. Т. 1. P. 436–437; *Σακρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 219; *Aubert R.* Julien (20) // *DHGE*. Т. 28. Col. 502.

Э. П. А.

Гимнография. В совр. богослужебных книгах служба И. отсутствует. По рукописям известны следующие песнопения И.: канон, составленный прп. *Иосифом Песнописцем*, с акростихом *Ιουλιανὸν Ἀγκύρας μέλω πόθω. Εὐὼ Ἰωσήφ* (Иулиана Анкирского воспеваю ревностно. Я Иосиф), плагального 2-го (т. е. 6-го гласа), ирмос: *Ὦς ἐν ἡπείρῳ (Ἰάκω πο σὺχῶ)*, нач.: *Ἰχνηλατήσας τὸ πάθος τοῦ ἀπαθοῦς* (Последовав страсти бесстрастного) (AHG. Т. 1. P. 227–235); канон, составленный прп. *Феофаном Навчертанным*, без акростиха, плагального

2-го (т. е. 6-го гласа), ирмос: Ὡς ἐν ἡλείῳ (Или по сѣбѣ); нач.: Λελαπυρυσμένος τῇ αἴγυλι (Облистаемый сиянием) (Тацеѳов. С. 41); анонимный канон 4-го гласа, ирмос: Ἀρμάτα Φαραώ (Колесницы фараоновы); нач.: Ὅλον ἐκ νεαρῶς (Всего от юности) (Ibid. С. 42).

ИУЛИАН [греч. *Ἰουλιανός*] (III или V в.), мч. (сщмч., еп. Телептский (?)) (пам. зап. 27, 28 янв.). Сведения об И. содержатся в Матрирологе блж. Иеронима (под 28 января) и в Римском Матрирологе (под 27 янв.) (MartRom. P. 37; MartHieron. P. 66), где он упоминается вместе с мучениками Дативом, Викентием, Реатром, Телиптом и др. Несмотря на некие различия в составе дружин, можно утверждать, что в обоих Матрирологах речь идет об одном и том же мученике. В Римском Матрирологе сообщается также, что святые пострадали в Африке во время гонений на христиан периода Вandalьского королевства (429–534). Однако в источниках по истории этих гонений такие имена не встречаются, что ставит под сомнение датировку кончины И. и остальной дружины. И. Делез высказал предположение, что имя Телипта, упоминаемое в числе африканских мучеников, появилось в результате ошибки, а изначально здесь было географическое название — имелся в виду г. Телепт на севере Африки в пров. Бизацена (совр. Тунис). Если принять это предположение, то Телепт мог быть местом кончины или происхождения мучеников. Кроме того, некий Иулиан, еп. Телепта, упоминается среди 87 епископов, участников Карфагенского собора 256 г. (Soden. 1909. S. 270). Ж. Меснаж высказал предположение о тождестве этого епископа с И. (Mesnage. 1912. P. 110).

Ист.: ActaSS. Ian. T. 2. P. 708; MartRom. P. 37; MartHieron. P. 66; Soden H., von. Sententiae LXXXVII episcoporum: Das Protokoll der Synode von Karthago am 1. September 256 // NGWG. Philol.-hist. Kl. Gött., 1909. S. 247–307. Лит.: Mesnage J. L' Afrique chrétienne. P., 1912. P. 110; Déjardins V. Les saints d' Afrique dans le Martyrologe Romain. Oran, 1952. P. 26–27; Daniele I. Dativo, Giuliano, Vincenzo e XXVII compagni // BiblSS. Vol. 4. Col. 488; Aubert R. Julien // DHGE. T. 28. Col. 494–495.

ИУЛИАН (нач. IV в.), мч. (пам. 16 марта, 21 июня; пам. визант. 18 марта, 24 июня). В честь этого мученика свт. Иоанном Златоустом было составлено Похвальное слово (ВНГ, N 967). Сохранились Мученичество (ВНГ, N 966) и фраг-



Мч. Иулиан.
Фрагмент иконы «Миней годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон, Реклингхаузен)

мент др. Мученичества (ВНГ, N 965), к-рое исследователи считают древнейшим, и сокращенные Жития (ВНГ, N 967d, 967e), в т. ч. в Императорском Минологии 1034–1041 гг. (Latyšev. Menol. T. 2. P. 83–87).

И. происходил из Аназарва в Киликии (М. Азия). Его отец, сенатор, был язычником, а мать, которую звали Асклипиодорой, — христианкой. Овдовев, Асклипиодора с сыном переехала в Тарс, поэтому свт. Иоанн Златоуст называет И. «согражданином» ап. Павла. Она воспитала отрока в христ. благочестии. Во время гонений на христиан в правление Диоклетиана (284–305) 18-летний И. был схвачен и приведен в Эги на суд к игемону Маркиану. Видя, что И. не боится казни, правитель решил сломить его долговременными мучениями — в течение года святого водили по разным городам Киликии и подвергали истязаниям, но он оставался непреклонен в исповедании христианской веры. «Мучители употребляли в действие огонь, железо, пытки; употребляли истязания, мучения, бичевания; совершенно истерзали ребра его» (Iohannes Chrysostomus. Ad homiliam in sanctum Julianum martyrem // PG. 50. Col. 670 (рус. пер.: Иоанн Златоуст, свт. Похвала св. мч. Юлиану // Творения. Т. 2. Кн. 2. С. 718). В каноне, составленном прп. Феофаном Начер-

танным, И. назван великомучеником (Тацеѳов. С. 223. N 683). Перед казнью мать И., следовавшая за сыном из города в город, обратилась к правителю с просьбой позволить ей побыть с ним в темнице, чтобы склонить к принесению языческих жертв. Но вместо этого она укрепляла И. в его намерении достойно выдержать испытания. Спустя 3 дня на суде они исповедали христ. веру. Асклипиодоре после мн. истязаний отрубили ступни, и через некое время она скончалась. И. зашили в мешок, наполненный песком, змеями и скорпионами, и утопили в море. Тело И. было вынесено волнами на берег, где его нашла благочестивая вдова из Александрии и с почестями предала погребению. Согласно Императорскому Минологии, вдова обрела мощи на побережье в месте, называемом Вафей, недалеко от Антиохии. Мощи И. были перенесены в Антиохию, где построили храм во имя этого мученика. Свт. Иоанн Златоуст свидетельствовал, что от мощей происходили исцеления бесноватых.

Севир, патриарх Антиохийский (512–518), написал в честь И. гомилию на сир. языке. Почитание этого мученика получило широкое распространение в Италии (особенно в Ариимине, ныне Римини), Сев. Африке, Испании и Галлии, в чем сыграла определенную роль путаница с одноименными местными святыми.

В честь И. установлено 2 даты празднования — 16 марта (Минологий Василия II (PG. 117. Col. 353), Типикон Великой ц. (Mateos. Turison. T. 1. P. 248), Синаксарь К-польской ц. (SynCP. Col. 541–542) и др. греч. календари, Римский Матриролог) и 21 июня. Под 21 июня в Минологии Василия II вместо Жития И. помещен рассказ об Иулиане из Антиной, основавшем мон-рь и обратившем в христианство Келсия, сына правителя Маркиана (см. в ст. Иулиан, Келсий, Антоний, Анастасий, Василисса, Марионилла и др. мученики Египетские). В Синаксаре К-польской ц. под этой датой приведены оба текста — об Иулиане из Киликии и об Иулиане из Антиной. Видимо, Житие И. послужило одним из источников Жития Иулиана египтянина: оба в 18 лет начали свой христ. подвиг (первый — исповедание Христа, а второй — девственный брак) и оба претерпели муки от правителя Маркиана.

В Иеронимовом Мартирологе память И. отмечена под 14 февр. и 22 июня; в сир. Мартирологе Рабана Слибы — под 1 окт.

В нек-рых визант. рукописях Житие И. помещено под 18 марта или под 24 июня. В пространной редакции древнерус. Пролога, составленной в 3-й четв. XII в., 5 февр. именем И. ошибочно надписано Житие Иулиана, мч. Эмесского.

Ист.: BHG, N 965–967e; ActaSS. Mart. T. 2. P. 415–418, 421–424; *Ioannes Chrysostomus. Ad homiliam in sanctum Julianum martyrem* // PG. 50. Col. 665–676 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Похвала св. мч. Юлиану* // Творения: В 12 т. СПб., 1896. М., 1994^р. Т. 2. Кн. 2. С. 713–723); PG. 117. Col. 353, 505; *Gheyn I., van den.* Un fragment des Actes de S. Julien d'Anazarbe // AnBoll. 1896. T. 15. P. 73–76; SynCP. Col. 541–542, 545, 762; *Latushev.* Menol. T. 2. P. 83–87; Les homiliae cathedrales de Sévère d'Antioche: Trad. syriaque de Jacques d'Édesse // PO. 1919. T. 12. Fasc. 1. P. 112–132; MartHieron. Comment. P. 94, 101, 330; MartRom. Comment. P. 99–100; ЖСв. Июнь. С. 478–480; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* Т. 5. Σ. 255–256.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 35, 76, 187; Т. 3. С. 228–229; *Delehaie.* Origines. P. 62, 93, 121, 153, 166, 186, 189, 194, 200, 208, 241, 343; *Sauget J.-M.* Giuliano di Anazarbo // BiblSS. Vol. 6. Col. 1189–1190; *Ιουλιανός (10)* // ОНЕ. Т. 6. Σ. 947–948; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 220; *Aubert R.* Julien (11) // DHGE. T. 28. Col. 498–499.

Э. П. А.

ИУЛИАН, мч. (пам. греч. 18 мая). Время жизни и место мученической кончины неизвестны. В Типиконе Великой ц. (IX–XI вв.) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. Х в.) содержится память И. без к.-л. пояснений. В византийских стишных Синаксарях сообщается, что он скончался, «влекомый по терниям». Эти же сведения были включены в слав. стишные Прологи и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. В совр. календаре РПЦ память И. отсутствует.

Возможно, И. является одним лицом с упоминаемым в этот день в копт. Синаксарях мч. Иулианом, пострадавшим вместе с матерью в Александрии (*Basset R.* Le Synaxaire arabe jacobite. P., 1922. P. 407. (PO; T. 16. Fasc. 2.)).

Ист.: *Дмитриевский.* Описание. Т. 1. С. 74; *Mateos.* Turicon. T. 1. P. 294; SynCP. Col. 694; *Νικόδημος. Συναξαριστής.* 1998⁴. Т. 5. Σ. 103; *Петков Г.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 402.

Лит.: *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 148; *Παπαδόπουλος Γ. Σ.* Ιουλιανός (6) // ОНЕ. Т. 6. Σ. 947; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 220.

ИУЛИАН, мч. (пам. греч. 2 сент.). Время и место кончины неизвестны. Память И. и посвященное ему двустиише содержатся в визант. Синаксарях семействе М по классификации И. Делеэ (напр., ГИМ. Син. греч. № 354, 1295 г., и Paris. gr. 1582, XIV в.), где говорится, что он был убит ударом дубины по голове. Из стишных Синаксарей эти сведения были перенесены в греческую печатную Минею (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

По мнению Р. ван Дорена, все упоминаемые в этот день в стишных Синаксарях святые — И., *Филипп, Евтихиан, Исихий, Леонид, Евтихий, Филадельф, Меланип и Парфагания* — пострадали вместе с мч. *Диомидом* в Галлии в г. Памя (ныне Памье, Франция). Однако Ж. М. Соже справедливо возразил, что каждому из этих святых в Синаксаре посвящено особое двустиише, т. е. их не следует относить 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 Pantagape // BiblSS. Vol. 4. Col. 630; ОНЕ. Т. 5. Σ. 1109; *Eutychianus* // DHGE. T. 16. Col. 91; *Aubert R.* Hesychius (2) // DHGE. T. 24. Col. 293; *idem.* Julien (19) // DHGE. T. 28. Col. 502; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 114, 155; *Петков Г.* Стишний Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 234.

ИУЛИАН, мч. (пам. 4 сент.) — см. в ст. *Феодор, Миан, Иулиан и Куон*, мученики.

ИУЛИАН († II в.), мч. в Атине или в Соре (обл. Лацио, Италия) (пам. 28 июля; пам. зап. 27 янв.). В Римском Мартирологе кард. Цезаря Барония (XVI в.) под 27 янв. содержится краткое сообщение о том, что И. пострадал во время правления имп. *Антонина Пия* (138–161) в Соре в Италии, приняв смерть через усекновение главы. В комментариях к этому сообщению отмечено, что И. почитался в Соре, и там же хранилась рукопись с Мученичеством И. В др. работе, «Церковные анналы», кард. Ц. Бароний отнес кончину И. к периоду правления имп. *Марка Аврелия* (161–180), а именно к 175 г. (*Baronius C.* Annales eccle-

siastici / Ed. A. Theiner. Barri-Duc, 1864. Vol. 2. P. 182), однако такая дата источниками не подтверждается.

Мученичество И. (BHL, N 4553) сохранилось в неск. неизданных рукописях, самая ранняя датируется XIII–XIV вв. Вариант, опубликованный *болландистами* (ActaSS. Ian. T. 2. P. 767–768) по единственной рукописи, несколько отличается от остальных: в частности, местом кончины святого назван г. Атина (расположенный неподалеку от Соры). Согласно этому Мученичеству, И. происходил из пров. Далмация. Он был знатного рода, молод и красив и с юности отличался благочестием. Однажды И., направляющийся по делам, был остановлен воинами на дороге близ г. Анагния (ныне Ананы, обл. Лацио). По его приветствию («Мир вам, братья») воины поняли, что И. — христианин, и он сам без страха признался в этом. Тогда его схватили и отправили к правителю области Флавиану. В пути И. слышал голос с небес, укреплявший его. Флавиан повелел бросить И. в темницу и 7 дней не давать ему пищи и питья, ожидая, что И. умрет от голода и жажды. Однако в темнице святому являлись ангелы, к-рые приносили ему хлеб и беседовали с ним. После этого И. привели на суд к правителю, на к-рый собралось множество людей. В тексте сказано также, что на том месте, где проходил суд над И., в посл. была построена ц. во имя Пресв. Богородицы (ныне кафедральный собор г. Сора). И. без страха отвечал Флавиану и сам обвинял правителя в поклонении идолам. Разгневавшись, Флавиан приказал подвергнуть И. пыткам. Помолившись Богу, святой снова услышал глас с небес. Во время мучений И. увещевал собравшихся и смог обратить в христианство более 30 чел. Затем его вновь бросили в темницу. Пытки продолжались и на следующий день, однако произошло чудо: руки мучителей онемели и они не могли причинить И. вреда. В это же время правителю донесли, что городской храм Сераписа разрушился, а статуя языческого бога упала и превратилась в пыль. Тогда И. был обвинен в колдовстве и приговорен к смерти. Его отвели на развалины святилища и там казнили. Перед кончиной он вновь слышал глас с небес, поддерживающий его в мучениях. Согласно Мученичеству, И. скончался 27 янв., а тело свя-

того было погребено христианами с почестями.

Мощи И. были обретыены в 1612 г. неподалеку от Соры и перенесены в ц. Св. Духа в 1614 г. В кон. XVIII в., при еп. Агостино Колаянни, мощи были положены в кафедральном соборе города, где они и находятся до сих пор.

В 1998 г. в Соре было основано братство св. мч. Иулиана. В наст. время число братьев и сестер достигает 36 чел. Каждый год 26 и 27 янв. торжественно празднуется день памяти святого, впереди процессии несут его мощи и статую. В городе находится церковь с криптой, освященная во имя И., на этом месте, по преданию, святой принял мученическую кончину.

И. почитается и в Атине, его память также празднуется 27 янв. Он считается покровителем города, однако его почитание здесь не так широко распространено, как в Соре. По мнению жителей обоих городов, речь идет о 2 разных мучениках: в частности, на это особо обращают внимание члены братства в Соре; однако еще Ф. Феррари в «Каталоге итальянских святых» (*Ferrarius. 1613. P. 55*) писал, что т. к. обстоятельства их кончины, время жизни и день памяти совпадают, можно предположить, что речь идет об одном мученике.

Слав. перевод Мученичества был включен в ВМЧ митр. Макария под 28 июля, и в этот день память И. отмечается РПЦ.

Ист.: BHL. N 4553; MartRom. P. 36–37; ActaSS. Ian. T. 2. P. 767–768; ЖСв. Июль. С. 645–649.

Лит.: *Ferrarius F. Catalogus sanctorum Italiae in menses duodecim distributus. Mediolani, 1613. P. 54–55; Tuzii F. Memorie istoriche massimamente sacre della città di Sora. R., 1727. P. 12–16; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 227; Fenicchia V. Giuliano // BiblSS. Vol. 6. Col. 1215–1216; Aubert R. Julien // DHGE. T. 28. Col. 494; [Электр. ресурсы]: www.confraternitasangiuliano.it/; www.cattedralesora.it/StorCult0071.htm.*

Т. А. Артюхова

ИУЛИАН, мч. Кесарийский (пам. 16 февр.) — см. в ст. *Памфил*, сщмч., пресв., и др. мученики Кесарие-Палестинские.

ИУЛИАН, мч. Кипрский (пам. греч. 6, 7, 8 марта) — см. в ст. *Еввул и Иулиан*, мученики Кипрские.

ИУЛИАН, мч. Самосатский (пам. 29 янв.) — см. в ст. *Роман, Иаков* и др. мученики Самосатские.

ИУЛИАН († кон. III — нач. IV в.), мч. Эмесский (пам. 6 февр.). Текст Мученичества И. сохранился в неск. редакциях. Известны 2 краткие греч. версии. 1-я версия (BHG, N 2210) дошла до нас в рукописи X в. из 6-ки Иерусалимского Патриархата (*Hieros Patros. 1. Fol. 52v — 54*), 2-я версия (BHG, N 2211) была обнаружена в рукописи XII в. из мон-ря Кутлумуш на Афоне (*Ath. Koutl. 23. Fol. 24v — 25v*), копия содержится в афин-



Мученичество
св. Иулиана Эмесского.
Миниатюра из Миналогия
Василия II. 1-я четв. XI в.
(*Vat. gr. 1613. P. 374*)

ской рукописи XVI в. (*Athen. Bibl. Nat. 982. Fol. 49v — 50v*). Оба текста были изданы Ф. Алькеном (*Halikin. 1981/1982. Σ. 158–162*). Краткие греч. заметки вошли также в Синаксарь К-польской ц. (архегип кон. X в.) и в Миналогий имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.). Полный греч. текст Мученичества считается утерянным. Кроме того, существуют груз. и араб. переводы текста. Груз. вариант сохранился в 2 рукописях, одна из них относится к X в.; он был издан К. Кекелидзе (*Monumenta hagiographica georgica. Tiflis, 1918. T. 1. P. 118–124*), лат. перевод опубликовал П. Петерс (*Peeters. 1929. P. 69–76*). Араб. версия остается неизданной; она содержится в рукописи XVII в. Петерс привел в своем исследовании ее пересказ и нек-рые отрывки. Ни одна из этих редакций не представляет большой ценности с исторической т. зр.

Согласно этим агиографическим источникам, И. был родом из Эмеса (ныне Хомс, Сирия). Он был искусным врачом и не только исцелял людей от телесных недугов, но и обращал их в христ. веру. Во время гонений при имп. Нумериане (283–284) были арестованы епископ города Сильван и др. христиане (см. в ст. *Сильван епископ, Лука диакон и Мокий ттец* (пам. 29 янв.); еп. Сильван является историческим лицом, о его казни в период гонений

писал в «Церковной истории» Евсевий Кесарийский (*Euseb. Hist. eccl. VIII 13; IX 6*)). Претерпев множество мучений, арестованные остались верными Христу, они были отправлены на растерзание диким зверям в театр, находившийся за пределами города. Узнав об этом, И., к-рый был учеником еп. Сильвана, пошел вслед за мучениками, поклонился им и открыто провозгласил себя христианином. Он также был арестован, но не пострадал вместе с епископом, а был заключен в темницу, где провел 11 месяцев в крайне суровых

условиях. В араб. версии Мученичества повествуется также об отце И.: он был знатного рода, при-

ближенным правителя. По этой версии, именно он приказал арестовать собственного сына, узнав о том, что И. исповедует христианство. Затем И. подвергли ужасным мучениям (ему вбили в ступни, ладони и голову железные гвозди) и оставили умирать, но ему удалось добраться до некой пещеры, где, помолившись, он испустил дух. Его мученическая кончина произошла 6 февр.

Пещера, в к-рой скончался И., принадлежала гончару-христианину. По просьбе И., явившегося ему во сне, гончар тайно перенес тело мученика в христ. церковь. После прекращения гонений И. стал открыто почитаться в Эмесе, и от его мошей происходили исцеления. Когда глава св. *Иоанна Предтечи* была привезена в город и положена в церкви, где покоились мощи И., их в свою очередь перенесли в пещеру, в к-рой скончался святой. Это перенесение мошей произошло 15 апр. и возглавлялось еп. Павлом; на месте пещеры была возведена базилика во имя мученика. В араб. версии указан год строительства базилики и перенесения мошей — 432-й (*Peeters. 1929. P. 65*).

Ф. И. Успенский в 1901 г. посетил в Хомсе ц. во имя И. Ее локализация не указана. Церковь поздней постройки, но в ней находились древний саркофаг с мощами И. и икона с изображением святого, написанная

в XVI в. (*Успенский Ф. И.* Археологические памятники Сирии // ИРАИК. 1902. Т. 7. Вып. 2/3. С. 140–141).

Во всех вариантах Мученичества И. упоминается имп. Нумериан, правивший с 283 по 284 г., что позволило бы довольно точно датировать кончину святого. Однако, согласно Евсевию Кесарийскому, еп. Сильван пострадал при *Максимине Дайе* (305–313), а исходя из текста Мученичества, И. скончался после еп. Сильвана.

В исследовательской лит-ре высказывалось мнение, что И. является одним лицом с *Иулианом*, мч. Аназарвским (пам. 16 марта, 21 июня), а пещера, в к-рой скончался И., — это пещера в мон-ре Спилеон, где нек-рое время находилась глава св. Иоанна Предтечи (см. в ст. *Иоанн Предтеча*). Такое предположение сделал Петерс, обратив внимание на несоответствие сообщения о главе Предтечи в Мученичестве И. древней местной традиции. Согласно этой традиции, глава была принесена в Эмесу неким горшечником, хранилась в его семье, а затем ее передавали друг другу благочестивые жители города. Однажды ею завладел монах-арианин Евстафий. Когда за обман жителей он был изгнан из города, то спрятал главу в пещере, в которой вскоре поселились монахи, не знавшие о скрытой реликвии, затем на этом месте был основан мон-рь. Глава была вновь обрета в 452 г. игуменом мон-ря архим. Маркеллом и положена еп. Эмессы Ураием в монастырской церкви. В 761 г. святыня была торжественно перенесена в собор во имя св. Иоанна Предтечи, воздвигнутый в Эмесе специально для нее.

Возможно, при написании Мученичества произошло смешение 2 легенд (в обеих историях важную роль играют гончары, мощи И., так же как и глава Предтечи, покоятся в пещере и др.). При этом в одной из редакций повествования об обретении главы св. Иоанна Предтечи встречается упоминание о существовавшей в Эмесе древней базилике во имя некоего Иулиана (см.: *Peeters*. 1929. P. 50–51), а единственным известным святым по имени Иулиан в древности был Иулиан Аназарвский. Т. о., Петерс сделал следующее заключение. Мученичество И. было написано не ранее VIII в.; в это время глава св. Иоанна Предтечи была перенесена в более надежное место из мон-ря Спилеон, к-рый вскоре пришел в упадок. Тогда и было состав-

лено Мученичество И. с целью возратить мон-рю известность и былую славу. Существует также гипотеза, что еп. Сильван был упомянут агиографом для придания большей достоверности повествованию, при этом в действительности он не имел к И. никакого отношения. При написании сочинения агиограф ориентировался на более ранние произведения, среди к-рых упоминаются груз. Мученичество Феодора, Иулиана, Еввула, Малкамона и др., пострадавших в Филадельфии (*Peeters P., Blake R. P.* La Passion géorgienne des SS. Théodore, Julien, Eubulus, Malcamon, Moticimus et Salamanus // *AnBoll*. 1926. Vol. 44. P. 88–101), и Мученичество Илиана, принявшего кончину в том же городе (*Garitte G.* La Passion de S. Élien de Philadelphie // *AnBoll*. 1961. Vol. 79. P. 412–446). В рассказе об обретении мощей мч. Марина, о к-ром сообщает *Иоанн Малала* в Хронографии, также прослеживаются параллели с Мученичеством И. (тело святого было найдено с вбитыми в голову длинными гвоздями, а перенесли его в ц. во имя мч. Иулиана) (*Ioan. Malal. Chron.* P. 452).

В греч. Синаксарях и Минологиях память И. указана под 6 февр. При этом в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) в этот же день помимо памяти И. отдельно приведена память «Иулиана, в царствование Нумериана» (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 48); в списке Типикона Великой ц. из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме (X в.) ошибочно приводится память Иулиана, мч. Эдесского, и под тем же числом — память Силуана (Сильвана), мч. Эмесского (*Mateos*. Турисоп. Т. 1. P. 226–228). Также под 6 февр. память И. содержится в груз. календарях. В Римском Мартирологе (XVI в.) под этим числом упоминаются еп. Сильван, Лука и Мокий, но памяти И. в этот день нет.

Ист.: *BHG*, N 2210, 2211; *ActaSS*. Dec. T. 1. P. 51; *MartRom*. P. 51; *PG*. 117. Col. 297; *SynCP*. Col. 446–447; *Halkin F.* Deux Passions Byzantines du Martyr St. Julien d'Émèse // *ЕЕВБ*. 1981/1982. Т. 45. Σ. 157–162; *ЖСв*. Февр. С. 118.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 35; Т. 3. С. 59–60; *Peeters P.* La Passion de S. Julien d'Émèse // *AnBoll*. 1929. Vol. 47. P. 44–76; *Sauget J.-M.* Giuliano di Emesa // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 1195–1197; *Παπαδόπουλος Σ. Γ.* Ιουλιανός ὁ Ἐμεσηνός // *ΟΗΕ*. Т. 6. Σ. 948; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 220; *Aubert R.* Julien, martyrte à Emèse // *DHGE*. Т. 28. Col. 495–496.

Т. А. Артюхова

ИУЛИАН [Юлиан; лат. *Julianus*; итал. *Giuliano*] (сер. III в.), мч. (пам. зап. 22 июня), почитается в г. Римини (Италия). Мученичество И. известно в 2 редакциях XII–XIV вв.; 2-я редакция (*BHL*, N 4538) была составлена раньше, к ней добавлены описания чудес И. (*BHL*, N 4539; изд.: *Gattucci*. 1970. P. 804–806). Эта редакция послужила основой для службы, составленной в 1336 г. и сохранившейся в отрывках, а также для краткого пересказа в «Каталоге святых» Петра Наталиса (кон. XIV в.— *Petr. Natal. CatSS*. V 141). Согласно Мученичеству, И. происходил из Истрии, но пострадал в Киликии, в г. Флавиада (возможно, ныне Козан, Турция), при имп. *Деции* (249–251) и наместнике Марциане в возрасте 18 лет. Повествование о мученической кончине И. составлено по образцу легенды о мч. *Иулиане*, пострадавшем в Аназарве. В Мученичестве И. сообщается, что лодка, в которую было положено его тело, чудесным образом доплыла до о-ва Проконнес (ныне Мармара, Турция), где местные христиане поместили мощи в мраморный саркофаг. На Проконнесе тело мученика хранилось до 2-й пол. X в. При имп. *Оттоне I* (962–973) и Иоанне VI, еп. Римини (962–968), саркофаг с телом И. продолжил чудесное плавание и пристал к берегу недалеко от г. Римини. Горожане попытались перенести гробницу в кафедральный собор, однако не смогли сдвинуть ее с места. Тогда Лупицин, настоятель мон-ря святых Петра и Павла, послал туда монахов, к-рые без труда перенесли саркофаг в обитель. Премник Лупицина аббат Иоанн велел освидетельствовать мощи, которые оказались нетленными, и обнаружил в гробнице свиток с повествованием о мученичестве И. и 7 др. святых, пострадавших с ним в Киликии. Вероятно, освидетельствование мощей и составление Мученичества И. по образцу легенды об Иулиане Аназарвском следует датировать XII в. (к этому времени относятся самые ранние сведения о почитании И. в Римини). Единственным достоверным указанием на место мученической кончины И. можно считать упоминание об Истрии. И. предположительно был одним из мучеников, почитавшихся в Истрии, откуда его мощи в 60-х гг. X в. были перенесены в Римини. Исследователи высказывали пред-

положение, что имя И. следует трактовать как указание на первоначальное место его почитания, г. Пиетас Юлия (ныне Пула, Хорватия).

Впервые о почитании И. в Римини упоминается в грамоте гр. Райнерия (1152) (см.: *Tonini L. Storia civile e sacra riminese. Rimini, 1856. T. 2. P. 574–575*). В 1164 г. бенедиктинское аббатство св. апостолов Петра и Павла, находившееся на правом берегу р. Мареккья, близ рим. моста Августа, впервые названо монастырем святых Петра и И., в 1204 г.—монастырем св. И. Вокруг монастыря сформировался портовый пригород Римини, получивший название Борго-Сан-Джулиано. В 1225 г. имя И. (*Sanctus Iulianus*) как покровителя города стало чеканиться на монетах, выпускавшихся коммуной Римини. Память И. 22 июня стала праздноваться во всех церквах епископства Римини, в этот день отмечался также праздник коммуны. В 1398 г. по просьбе папского викария Карло Малатесты Римский папа *Бонифаций IX* утвердил чин мессы в день памяти И. и официий в 2 вариантах (для секулярного духовенства и для монахов аббатства св. И.). В 1408 г. Биттино из Фаэнцы создал для монастырской церкви заалтарный образ-полиптих И., включавший 13 эпизодов его мученической кончины и посмертных чудес.

В XVI в. средневек. храм мон-ря св. И. (ныне приходская ц. Сан-Джулиано) был значительно перестроен, в апсиде был установлен саркофаг И. Новый заалтарный образ, посвященный мученичеству И., выполнил Паоло Веронезе. В 1910 г. саркофаг И. был открыт, мощи после освидетельствования помещены в главном алтаре церкви. Память И. со статусом «поминовения» (*memoria*) совершается в диоцезе Римини.

Ист.: *BHL, N 4537–4539; ActaSS. Iun. T. 5. P. 120–125; Gaiffier B., de. L'Office de saint Julien de Rimini // AnBoll. 1932. T. 50. P. 310–345; Gattucci A. Codici agiografici riminesi // Studi Medievali. Ser. 3. Torino, 1970. Vol. 11. Fasc. 2. P. 774–811.*

Лит.: *Lanzoni. Diocesi. P. 706–707; Matteini N. Rimini i suoi dintorni: La riviera di Romagna. Bologna, 1956. P. 110–113; Lucchesi G., Cannata P. Giuliano di Rimini // BiblSS. Vol. 6. Col. 1209–1213; Aubert R. Julien // DHGE. T. 28. Col. 499–500; Menghi R. I santi riminesi. Rimini, 2004; Frioli D. Le origini della Chiesa riminese e il culto dei suoi santi // Storia della Chiesa riminese. Rimini, 2010. Vol. 1: Dalle origini all'anno mille. P. 89–128.*

Д. В. Зайцев

ИУЛИАН [франц. Julien] (IV в.?), мч. (пам. зап. 26, 28 или 30 авг.), пострадал в сел. Бриват (ныне г. Бриуд, Франция). Мученичество (*Pasio*) И. известно в неск. редакциях. Древнейшая (*BHL, N 4540; изд.: MGH. Scr. Mer. T. 1. P. 879–881*) составлена, вероятно, в посл. четв. V



Реликварий с мощами и икона мч. Иулиана в крипте ц. св. Иулиана в Бриуде

или в нач. VI в. и предназначалась для чтения в день памяти И. К этой редакции восходят более поздние версии Мученичества, в к-рых почти не содержится дополнительных сведений об И. (см.: *Leclercq. 1927. Col. 400–401*). Так, в одной из версий (предположительно VI в.—*BHL, N 4542; изд.: PL. 71. Col. 1103–1106*) история И. изложена в общих чертах и со значительными сокращениями. Повествование о кончине И., основанное на его Мученичестве, включено в соч. «Страдание и чудеса святого мученика Юлиана» (*Greg. Turon. De passionibus et virtutibus sancti Iuliani martyris. 1*), к-рое составляет 2-ю ч. «Книги о чудесах» *Григория Турского*. Об И. и его почитании в Галлии упоминают *Сидоний Аполлинарий*, *Венанций Фортунат* и др. авторы V–VI вв.

Согласно Мученичеству (редакция *BHL, N 4540*), христианин И. жил в г. Вьенна и состоял на военной службе под началом трибуна *Ферреола*, также христианина. Узнав о том, что презид Криспин намерен преследовать христиан, Ферреол посоветовал И. покинуть город и искать убежище. И. пришел в обл.

Арверния (ныне Овернь) и поселился у престарелой вдовы неподалеку от языческого святилища. Когда воины обнаружили, где скрывается И. и стали допрашивать вдову, мученик вышел к ним и велел им исполнить приказ императоров. И. встал на колени и произнес молитву. Воины отрубили ему голову и забрали ее с собой для устрашения христиан, живших во Вьенне. Рядом с местом расправы над И. язычники поклонялись идолам. Два старика унесли тело мученика и похоронили его в сел. Бриват, за это благое дело им была возвращена телесная сила и крепость. Вскоре после гибели И. через Бриват проезжала богатая дама из Испании, к-рая направлялась к имп. двору в г. Треверы (ныне Трир, Германия) к мужу, по приказу императора его должны были предать смертной казни. Старики, похоронившие тело И., посоветовали ей попросить мученика о помощи. Женщина обещала построить часовню над могилой И., если ее муж останется в живых. По прибытии в Треверы она встретила мужа, к-рый получил от императора прощение и был освобожден в то время, когда жена молилась на могиле И. По обещанию они построили в Бривате ораторий (*cellolam oratorii*) и, пока были живы, посылали туда дары. Со временем почитание И. получило распространение, христиане построили над могилой мученика базилику, в которой совершались чудесные исцеления. В прологе Мученичества утверждается, что И. считался покровителем г. Арверн (Клермон; ныне Клермон-Ферран) и одноименной области, «...хотя он и не был в этом городе, спасаясь от мученической смерти, но Христос сделал его заступником за наши прегрешения, чтобы и городу, и народу было даровано попечение столь славного мученика».

Более поздние тексты Мученичества, представленные редакцией *BHL, N 4542* и в повествовании Григория Турского, в нек-рых деталях расходятся с ранней версией. В редакции *BHL, N 4542* сохранена лишь общая канва сюжета, добавлены рассуждения о причинах бегства И. от гонителей, риторические похвалы мученику и проч. У Григория Турского рассказ о гибели И. открывается рассуждением о путях праведников в ВЗ и в современном ему мире, в повествовании также присутствует мотив оправдания бегства

И. из Вьенны (о трибуне Ферреоле в связи с этим событием не упом.). В поздней версии Мученичества есть название селения, где укрывался И., — Виницелла; на месте казни мученика находился источник, в к-ром палачи омыли отрубленную голову, вода из источника получила целительную силу. У Григория Турского рассказы о чудесном источнике, о стариках, похоронивших И., и о спасении богатого испанца выделены в отдельные главы, отсеченная голова И. была передана Ферреолу (после его мученической кончины голову положили в могилу трибуна).

Исследователи неоднократно отмечали связи между преданием об И. и Мученичеством св. Ферреола Вьеннского. В ранней версии Мученичества Ферреола (BHL, N 2911) сообщается, что в нач. IV в., во время «великого гонения», преследование христиан в г. Вьенна проводил презид Криспин. Воин Ферреол отказался принести жертву богам и исповедал веру во Христа, после чего был брошен в темницу. Чудесно освободившись от оков, Ферреол решил бежать из города и перешел р. Рона, но затем был настигнут и убит. В этой версии Мученичества нет упоминаний об И., а Ферреол представлен как простой воин. В более поздней версии (BHL, N 2912) утверждается, что гонители, настигнув Ферреола близ Вьенны, отвели его в Бриват и казнили на том же месте, где был предан смерти И.

Исследователи неоднократно поднимали вопросы о степени исторической достоверности Мученичества И. и об интерпретации отдельных сведений, к-рые в нем содержатся. Они отмечали отсутствие в тексте датировки гибели И. и упоминаний об исторических лицах. Недостовверными считались утверждения составителей Мученичества о том, что И. был казнен без суда и следствия и что его казнь произошла в обл. Арверния, которая не принадлежала к юрисдикции г. Вьенна. Авторы XVIII–XIX вв. были склонны не придавать значения этим деталям, т. к. Мученичество, по их мнению, было составлено через много лет после гибели И. и его составитель мог не обладать всей необходимой информацией.

Л. С. Тиймон одним из первых указал, что изложенные в Мученичестве И. сведения не поддаются однозначной интерпретации. В соответствии

с традиц. т. зр. кард. Цезаря *Барония*, Т. *Роинара* и др. авторов, Тиймон считал возможным датировать гибель И. нач. IV в. Исследователь предположил, что Мученичество было составлено в сер. или в кон. V в., и указал на параллели между этим произведением и Мученичеством св. Ферреола (BHL, N 2911–2912) (*Tillemont*. 1702. P. 699–701). Болландист Й. Стилтинг не видел веских оснований для того, чтобы отнести гибель И. к нач. IV в. Он указал на то обстоятельство, что И., согласно Мученичеству, погиб незадолго до того как император, живший в Треверах, приговорил к смерти испанца. По мнению Стилтинга, составитель Мученичества подразумевал узурпатора Магна Максима (383–388), чья резиденция находилась в Треверах. Григорий Турский именовал Максима «треверским императором» (*imperator Trevericus*; в Мученичестве — *imperator Trevericae civitatis*). Т. о., И. скорее всего был казнен в годы правления имп. Юлиана Отступника (360–363). Вместе с тем Стилтинг отметил, что в Мученичестве И. говорится об императорах во множественном числе (*quod uobis a principibus uestris praescriptum est*), а в Мученичестве Ферреола упоминается о гонении на христиан по всей империи (*per uniuersas prouincias*). На этом основании болландист считал возможным связать гибель И. с «великим гонением» и предположил, что мученик пострадал в 304 г., «когда гонение было наиболее жестоким» (*ActaSS*. Aug. T. 6. P. 170).

Попытку радикального решения проблемы достоверности Мученичества И. предпринял Э. Ш. Бабю. По его мнению, сохранившаяся версия Мученичества является переработкой первоначальной редакции (составлена ранее 3-й четв. V в.), в которой сообщалось только о казни И. в Бривате и о сооружении оратория на его могиле. Исследователь отверг традиц. датировку гибели И., указав, что в период «великого гонения» в Галлии при *Констанции I Хлоре* христиан не казнили за веру. Ст. зр. Бабю, упомянутым в Мученичестве «треверским императором» скорее всего был Магн Максим, в правление к-рого И. был казнен. По мнению исследователя, И., сторонник ереси *присциллиан*, погиб в 385 г., во время гонения, начатого Максимом. По приказу узурпатора

в Треверах были казнены неск. видных присциллиан, в т. ч. некий Армений (Арменций?) Юлиан, о к-ром упоминали Сульпиций Север и блж. Иероним Стридонский (*Hieron*. De vir. illustr. 123; *Sulp. Sev. Chron.* II 51. 2–3). По сведениям Сульпиция, тела казненных увезли в Испанию, где возникло почитание этих мучеников. Осуждение присциллиан по надуманным обвинениям и др. жесткие меры Магна Максима послужили поводом к разногласиям среди епископов и к церковному расколу в Галлии (т. н. фелицианская схизма). По мнению Бабю, тело И. вывезли в Аквитанию и похоронили в сел. Бриват, испан. присциллиане посещали его могилу и построили над ней ораторий. Отсутствие среди галльских епископов единства по вопросу об отношении к присциллианам могло способствовать возникновению местного почитания И. В V в. на основе отрывочных воспоминаний о захоронении И. в Бривате и о строительстве оратория было составлено Мученичество, автор к-рого попытался представить И. как мученика эпохи гонений на христиан. В посл. первоначальная версия Мученичества была дополнена сведениями, заимствованными из предания о св. Ферреоле Вьеннском.

Гипотеза Бабю была отвергнута А. Леклерком (*Leclercq*. 1927. Col. 405–407), возражения против нее сформулировал П. Франки де Кавальери, к-рый исследовал Мученичество И. как лит. памятник. По мнению Франки де Кавальери, предположение Бабю о существовании несохранившейся первоначальной редакции текста было необоснованным, тогда как отождествление И. с присциллианином, казненным при Магне Максиме, основано на домыслах и не дает удовлетворительного объяснения истории формирования легенды. Франки де Кавальери рассматривал Мученичество И. в контексте агиографического творчества в Галлии в V в. По мнению исследователя, Мученичество в значительной степени основано на агиографических топосах, к-рые восходят к Мученичеству св. Генесия (BHL, N 3304), составленному в нач. V в. в Арелате (ныне Арль). Противоречия между должностными обязанностями героя и его религ. убеждениями, спор между мучеником и гонителем, бегство мученика и погоня за ним, арест мученика и немедленная расправа

были заимствованы составителем 1-й редакции Мученичества св. Ферреола, которую Франки де Кавальери датировал сер. V в. Дальнейшее развитие агиографических преданий было связано с обретением мощей св. Ферреола, которое предпринял Вьеннский еп. Мамерт (ок. 463 — до 474). Об этом событии упоминал Сидоний Аполлинарий в послании к Мамерту (*Sidon. Apol. Ep. VII 1. 7*), более подробные сведения приведены Григорием Турским (*Greg. Turon. Virt. Iul. 2*). Согласно Григорию, берег, на к-ром находилась старая базилика св. Ферреола, подмывали воды р. Рона, и храм начал разрушаться. Мамерт приступил к строительству новой базилики для мощей мученика. При раскопках обнаружили 3 гробницы, среди к-рых не удалось определить гробницу Ферреола. Но старожилы указали на предание: вместе с мучеником была похоронена голова И., принесенная палачами во Вьенну. Гробница, в которой нашли 2 черепа, была признана захоронением Ферреола и перенесена в новый храм. Франки де Кавальери предположил, что легенда о захоронении головы И. вместе с останками Ферреола была создана для того, чтобы объяснить наличие среди мощей мученика др. черепа. Эта легенда получила отражение в послании Сидония Аполлинария, в стихотворной надписи в апсиде базилики св. Ферреола, текст к-рой привел Григорий Турский, и во 2-й редакции Мученичества Ферреола, составленной вскоре после перенесения мощей мученика. Позднее (по мнению Франки де Кавальери, в нач. VI в.) было составлено Мученичество И., его автор не располагал достаточными сведениями о святом и использовал ряд сюжетов из Мученичества Ферреола (бегство мученика, его преследование гонителями, казнь без суда и др.). Т. о., наличие в Мученичестве И. недостоверных подробностей и логических противоречий объясняется тем, что большинство сведений были заимствованы из Мученичества Ферреола, составитель к-рого в свою очередь использовал Мученичество св. Генесия Арелатского.

Совр. исследователи в основном согласились с выводами Франки де Кавальери (напр.: *Beaujard. 2000. P. 134–136, 208–209*), но предложили различные интерпретации сведений, содержащихся в Мученичестве

И. Так, по мнению А. Файара, И. и Ферреол жили при имп. Юлиане Отступнике и прибыли в Бриват из Вьенны с намерением разрушить языческое святилище, за это они были арестованы и приговорены к смерти. Существует предположение, что И. пострадал при имп. Деции (249–251) (см.: *BiblSS. Vol. 6. Col. 1191*). Выдвигались также различные версии относительно личности упомянутого в Мученичестве Криспина, презида (в более поздней версии консулария) Вьеннской пров. Упоминание о президе Криспине содержится в Мученичестве св. Сабиниана, просветителя г. Трикасси (ныне Труа), составленном не позднее IX в. (*BHL, N 7438*). Однако события, описанные в Мученичестве Сабиниана, относятся ко времени правления имп. Аврелиана (270–275). Известно также о некоем наместнике Криспине, к-рый упоминается под 353 г. (*PLRE. T. 1. P. 231–232; Heinzelmann M. Gallische Prosopographie, 260–527 // Francia. 1982/1983. Bd. 10. S. 588*).

В Мученичестве И. упоминается о том, что в окрестностях Бривата существовало языческое святилище. Более подробно об этом писал Григорий Турский: там находился «большой храм, где почиталось изображение Марса и Меркурия, стоявшее на очень высоком столбе». По молитве некоего пресвитера, посетившего Бриват, над селением разразилась страшная гроза, язычники, убоившись Божия гнева, приняли крещение и разбили статуи богов (*Greg. Turon. Virt. Iul. 5–6*). По мнению Бабю, некоторые обычаи, существовавшие в VI в. в Бривате и описанные Григорием Турским (напр., благословение скота в базилике), восходили к обрядам, которые совершались в древнем святилище. При раскопках баптистерия в Бриуде была обнаружена статуэтка человека, восседающего на престоле, который предположительно отождествляется с галльским божеством Кернунном (*Gauthier F. Découverte de la statue d'un divinité antique réemployée dans le baptistère de Brioude (Haute-Loire): Une représentation de Cernunnos? // Revue archéol. du centre de la France. 2006/2007. T. 45/46. (<http://racf.revues.org/843> [Электр. ресурс])*).

К XIII–XV вв. относятся эпитафии Мученичества И., включенные в сборники *Иакова из Варазце* (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea / Ed.*

G. P. Maggioni. Firenze, 1998. P. 210–211), *Пемпа Наманука* (*Petr. Natal. CatSS. VII 131*), Б. Момбрицио (*Mombritius B. Sanctuarium seu vitae sanctorum. P., 1910. T. 2. P. 91*) и др. В XIX в. во Франции издавались книги и брошюры для народного чтения с пересказом Мученичества и чудес И., приводились молитвы, гимны, литании и проч. (напр.: *La vie et les miracles de saint Julien, patron de la ville de Brioude, et de saint Ferréol, martyrs, compagnons. Brioude, 1828; Vie et miracles de saint Julien, patron de l'église paroissiale de Brioude. Brioude, 1833; Vie de saint Julien martyr. Toulouse, 1861*).

Почитание. К V–VI вв. относятся сведения о распространении и укреплении почитания И. в обл. Арверния, а затем и во всей Галлии. По свидетельству Григория Турского, празднование памяти И. 28 авг. было установлено в 1-й пол. V в. св. *Германом*, еп. Автиссиодурским (Осерским), во время посещения Бривата (*Greg. Turon. Virt. Iul. 29*). Однако эти сведения вряд ли достоверны. Григорий Турский также упоминал о том, что имп. *Авит* (455–456), происходивший из знатного арвернского рода, будучи лишен власти, бежал в Бриват, чтобы укрыться от врагов. В пути он скончался и был похоронен близ могилы И. (*Idem. Hist. Franc. II 20*). Упоминания о почитании И. содержатся в соч. Арвернского еп. Сидония Аполлинария (470 — до 490), зятя имп. Авита. Сидоний сообщал о чудесах, которые совершались у могилы мученика (*Sidon. Apol. Carmina. XXIV 16–19*), и об обретении во Вьенне головы И., к-рого он называл «нашим покровителем» (послание к Мамерту (474) — *Idem. Ep. VII 1. 7*). В послании к Аполлинарию (472) предположительно говорится о паломничестве арвернских аристократов к гробнице И. (*Ibid. IV 6. 1–3*).

Приблизительно в это время над могилой И. была построена базилика, в сооружении к-рой принял участие дукс Викторий, наместник вестгот. кор. Эвриха (466–484) (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 20; Idem. Virt. Iul. 9; Fredegarius Scholasticus. Chronicae. III 13 // MGH. Scr. Mer. T. 2. P. 98*). При археологических раскопках остатки этого храма не были обнаружены, но в 2002–2006 гг. к востоку от базилики исследованы остатки баптистерия VI в. и погребения

в саркофагах, относящиеся к эпохе Меровингов (в т. ч. 2 датированные эпитафии 550 и 534 (или 597)).

Согласно Григорию Турскому, в годы правления кор. Гундобада (ок. 474–516) Бриват подвергся нападению бургундов, которые разграбили селение и захватили жителей в плен. Благодаря заступничеству И. некий Иллидий победил варваров и освободил пленных. Впосл. кор. Гундобад по настоянию супруги возместил ущерб, нанесенный базилике, послав в Бриват богатые дары (*Greg. Turon. Virt. Iul. 7–8*). Во время нападения на Арвернию франк. кор. Теодориха I (511–534) жители Бривата вместе с имуществом заперлись в базилике. Воины ворвались в храм и разграбили его, но их постигла кара. Узнав об этом, король велел казнить грабителей, возместил нанесенные убытки и запретил учинять насилие и расправу на расстоянии 7 миль от храма (*Ibid. 13; Idem. Hist. Franc. III 12*).

Григорий Турский писал, что в VI в. базилика была богато украшена, за алтарем находилась гробница И., окруженная решеткой и увенчанная крестом с драгоценными камнями. Вокруг гробницы были развешаны дорогие ткани и занавеси (*Greg. Turon. Virt. Iul. 20*). В храме нередко оставляли больных и увечных, надеясь на их исцеление, здесь скрывались преступники и люди, попавшие в опалу (*Idem. Hist. Franc. IV 13, 46*). Григорий упоминал, что духовенство храма возглавляли архипресв. Публиан и хранитель (*martyrarius*) Прозерий, после смерти которого управление принял диак. Урбан (*Idem. Virt. Iul. 15, 22, 46b*). Средства на содержание базилики поступали от «множества» земельных владений, часть земель передавалась в аренду (*Ibid. 15*). Так, Битуригский (Буржский) еп. Тетрадий (упом. в 506 и 511) подарил базилике виллу, которую впосл. захватил франк Сигивальд, поселившийся в Арвернии по указанию кор. Теодориха (*Ibid. 14; Idem. Hist. Franc. III 16*). Значительные средства поступали от паломников, жертвовавших храму скот (*Idem. Virt. Iul. 31*). В окрестностях Бривата паслись церковные стада, И. следил за животными (*Ibid. 17; Idem. Hist. Franc. IX 30*).

По свидетельству Григория Турского, ко дню поминовения И. в Бривате собирались многочисленные паломники и присутствовали

на vigилии в честь мученика (*Idem. Virt. Iul. 10, 15, 18, 21, 23, 28*), посещали св. источник, рядом с ц. св. Ферреола (*Ibid. 26*). Большинство паломников приходили из Арвернии, но нек-рые прибывали из дальних мест. Так, в Бриват совершали паломничество аббат *Аредий* († 591), основатель мон-ря близ г. Лемовики (ныне Лимож), и монахи из его обители (*Ibid. 28; Idem. Hist. Franc. X 29; Vita Aridii. 13 // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 586–587*). Венанций Фортунат называл И. известным галльским святым (*Venant. Fort. Carm. VIII 3*) и упоминал об особом почитании его арвернцами (*Ibid. X 10*).

По мнению Р. Ван Дама, Арвернские епископы не оказывали должного внимания почитанию И., первоначально оно развивалось в среде сельского населения, а впосл. среди местной знати (*Van Dam. 1993. P. 43–45*). Особым усердием в почитании И. отличались члены аристократического рода, из к-рого происходил Григорий Турский. Его отец с родственниками и домочадцами ежегодно совершал паломничество в Бриват ко дню памяти И., старший брат Петр получил там исцеление от лихорадки, сам Григорий — от головной боли (*Greg. Turon. Virt. Iul. 24–25*). Во время моровой язвы (571) Григорий Турский искал в Бривате убежища. Вскоре после рукоположения во епископа он совершил паломничество ко гробнице И. (*Ibid. 34*). Указывая на особую привязанность Григория к памяти мученика, Венанций Фортунат называл его воспитанником (*alumnus*) И. (*Venant. Fort. Carm. V 3*). Так именовал себя и сам Григорий Турский (*Greg. Turon. Virt. Iul. 2*), к-рый прилагал усилия для распространения почитания И. по всей Галлии. Вероятно, в нач. 80-х гг. VI в. он завершил «Страдания и чудеса святого мученика Юлиана», сведения для этого сочинения он собирал уже давно. Родственники епископа также способствовали распространению почитания мученика. Его дядя, Галл (впосл. епископ Арвернский; 525–551), во время нападения франков совершил паломничество к гробнице И. (*Greg. Turon. Virt. Iul. 23*). Для избавления города от моровой язвы (543) еп. Галл учредил пешее паломничество жителей города в Бриват во время Великого поста (*Idem. Hist. Franc. IV 5; Idem. Vit. Patr. VI 6*). Преемник Галла еп. Каутин (551–571) посещал Бриват 2 раза в год — в дни

Великого поста и в день памяти И. (*Idem. Hist. Franc. IV 13; X 8*).

В сочинениях Григория Турского приведены сведения о распространении почитания И. в VI в. Некий житель г. Ремы (ныне Реймс) построил церковь во имя И. и привез из Бривата реликвии мученика (*Idem. Virt. Iul. 32*). Знатная дама Викторина основала на своей вилле близ г. Сантоны (ныне Сент) храм во имя И. и поместила в нем реликвии, которые привлекали паломников (*Ibid. 47*). В мон-ре аббата Аредия была сооружена церковь во имя И., где хранились привезенные из Бривата реликвии, в т. ч. сосуд с водой из источника, воск от свечей и прах от гробницы мученика. От этих реликвий совершались чудеса (*Ibid. 41–45*). Храму во имя И. (ныне ц. Сен-Жюльен), построенному монахами в г. Туроны (ныне Тур), Григорий Турский подарил реликвии мученика и описал происходившие от них чудеса (*Ibid. 34–39*). В домашнем оратории еп. Григория хранились реликвии неск. святых, в т. ч. И. (*Idem. Glor. conf. 20*). Григорий Турский и Венанций Фортунат упоминали также о реликвиях И., хранившихся в сельских храмах, напр. в сел. Гаудиак (ныне Жуэ-ле-Тур) (*Idem. Virt. Iul. 40*). В VI в. храм во имя И. (ныне ц. Сен-Жюльен-ле-Повр) существовал в г. Паризии (ныне Париж) (*Idem. Hist. Franc. VI 17; IX 6*). На рубеже VI и VII вв. упоминалось о церкви св. И. в Автиссиодуре (*Gesta pontificum Autissiodorensium. 19 // Bibliothèque historique de l'Yonne / Éd. L.-M. Duru. Auxerre, 1850. T. 1. P. 329*).

Сведения о почитании И. после VI в. немногочисленны. Среди гробниц святых, которые ювелир *Элигий* (еп. Новиомага (ныне Нуайон) в 641–659) украсил золотом, серебром и драгоценными камнями, была гробница И. (*Vita Eligii. I 32 // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 688*). В Житии св. Прейекта, еп. Арвернского († 665), упоминается о том, что он в детстве молился И. (*Passio Praeiecti. 4 // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 228*).

Об основании капитула каноников при базилике И. сообщается в грамоте имп. *Людовика Благочестивого*, датированной 825 г. Согласно грамоте, в VIII в. базилика была разорена и сожжена сарацинами, к-рые якобы совершили набег на Овернь. Гр. Беренгарий восстановил храм и находившееся близ него ук-

репление Викториака, поселил 34 каноника при храме и 20 каноников в Викториаке, снабдив их земельными владениями и другим имуществом. По прошению графа имп. Людовик освободил каноников от всех налогов и повинностей (Cartulaire de Brioude: Liber de honoribus sancto Juliano collatis / Éd. H. Doniol. Clermont-Ferrand; P., 1863. N 339). В 893 г., во время паломничества в Сантьяго-де-Компостела, Римский папа *Формоз* якобы посетил Бриуд и подчинил капитул непосредственно Папскому престолу (об этом сообщается в печатном Бревиарии 1514 или 1518 г. из Бриуда (Clermont-Ferrand. Bibl. municip. I 724. Fol. 57v)). Несмотря на то что эти сведения недостоверны (грамота имп. Людовика — подделка XI в.), основание капитула и перестройка базилики действительно относятся к IX в. Так, под 846 и 849 гг. упоминается гр. Бернард, светский аббат бриудского капитула. В грамотах Пипина Аквитанского, датированных 836 г. (Cartulaire de Brioude. N 340), и кор. Карла Лысого (874) (Ibid. N 334), к-рые, вероятно, являются подлинными, говорится о «монастыре» (monasterium) св. И.

Сооружение новой базилики в Бриуде обычно связывают с деятельностью Гильома I Благочестивого, герц. Аквитании (893–918), светского аббата капитула. Часть стен каролингского храма была впоследствии использована при сооружении романской базилики. В 1963 г. при археологических раскопках в нефе базилики были обнаружены фрагменты гробницы Гильома I, в 1972 г. найдены остатки главного алтаря с киворием и фрагменты черно-белой напольной мозаики. Гробница И. находилась в полуподземной ротонде, размещавшейся за главным алтарем (впосл. верхняя часть ротонды была разобрана, нижняя превращена в крипту). Благодаря покровительству герц. Гильома I и его сына Гильома II Младшего (918–926), также светского аббата базилики, материальное положение капитула значительно улучшилось. После того как династия герцогов Аквитании пресеклась, каноникам покровительствовали графы Лиона и виконты Жеводана. Бриудский капитул способствовал распространению почитания И. Так, в X в. в г. Клермон существовали 2 церкви во имя И., освященные в честь мученика алтари



Церковь св. Иулиана в Бриуде.
XI–XII вв., сер. XIX в.

находились в кафедральном соборе, в ц. Пресв. Девы Марии (Нотр-Дам-дю-Пор) и в ц. св. Кассия (Libellus de ecclesiis Claromontanis // MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 456, 457, 464, 466).

В XI–XII вв. базилика И. стала центром укрепленного города с 4 приходскими церквями. Во 2-й пол. XI — кон. XII в. на месте старого храма строили 3-нефную базилику с деамбулаторием и башней над средокрестием. Базилика св. И. в Бриуде — самая крупная романская церковь в Оверни (длина 77 м, высота центрального нефа 22,2 м). В зап. части нефа и в капелле св. Михаила сохранились росписи, выполненные вскоре после постройки храма. Святыней базилики оставалась гробница И., там же находились гробницы мч. Илпидия и исп. Арконция, к-рых отождествляли со старцами, захоронившими тело И. Вокруг базилики располагались палаты каноников, капеллы, кладбище, приходская ц. Богородицы. В состав капитула принимались в основном представители знати. Должностью прево капитула обычно занимали сыновья или др. родственники графа Оверни, деканами были представители семейства де Меркёр. В результате вражды между этими родами в Бриуде происходили военные столкновения между сторонниками прево и декана. Кор. Франции Людовик VII (1137–1180) неоднократно посещал Бриуд, вмешиваясь в конфликты между капитулом и местной знатью с целью установить контроль над обл. Овернь, в 1158 г. он подтвердил привилегии капитула. Позиции ка-

ноников укрепились после включения Оверни в состав домена франц. короля (1212), в 1223 г. капитул выкупил у графа Оверни права и имущество в Бриуде, став, т. о., единственным сеньором города. Концентрация власти в руках капитула, превратившегося в аристократическую корпорацию, привело в XIII–XV вв. к столкновениям между канониками и горожанами. Об экономической мощи капитула свидетельствует составленный на рубеже XI и XII вв. большой картулярый, или «Книга привилегий св. Юлиана» (Liber de honoribus sancti Iuliani) (сохр. 454 грамоты; в кон. XIII в. составлен малый картулярый (Liber Viridis)). В 1049 г. по указанию Римского папы *Льва IX* число каноников было сокращено до 80 чел., в 1426 г. — до 54 чел. В соответствии с привилегией, выданной в 1346 г. Римским папой *Климентом VI*, каноники получали дворянское достоинство. Среди членов капитула были св. *Одилон* Клунийский (ок. 962–1048/1049), св. Роберт из Тюрланда (ок. 1001–1067), основатель аббатства Ла-Шез-Дьё в Оверни, и Пьер Роже де Бофор (впосл. папа Римский *Григорий XI*; 1370–1378).

После X в. значение Бриуда как места паломничества к гробнице И. уменьшилось, основным паломническим центром в Оверни стал г. Ле-Пюи (ныне Ле-Пюи-ан-Веле), где почиталась чудотворная статуя Богородицы. Во время паломничества в Ле-Пюи Бриуд посетили папы Римские *Урбан II* (в 1095) и *Каллист II* (в 1119). В 1254 г. для поклонения мощам И. прибыл кор. Франции *Людовик IX Святой*, ок. 1370 г. паломничество в Бриуд совершил дофин Карл (впосл. кор. Карл VI), получивший исцеление по молитвам к И.

В XVII в. в Бриуде и окрестностях возникли монашеские обители, в т. ч. мон-рь минимов у источника на месте мученической кончины И. (1606). На средства декана Гуго IV де Колланжа (1664–1713) в базилике был установлен резной барочный алтарь и позолоченные реликварии с мощами святых И., Ферреола, Илпидия и Арконция. К кон. XVIII в. во Франции насчитывалось более 800 храмов, освященных во имя И. (DHGE. T. 28. Col. 510), в наст. время известны 300 церквей и 93 поселения, названных в честь мученика (*Baudouin J. Grand livre des saints:*

Culte et iconographie en Occident. Nonette, 2006. P. 293). Во время Французской революции капитул был упразднен (1790), ряд церквей и монастырей в Бриуде разрушены, храм св. И. стал приходской церковью (с 1801 в составе еп-ства Ле-Пюи-ан-Веле). В XIX в. почитание И. было восстановлено, издавались книги и брошюры, посвященные мученику. В 1847 г. папа Римский Пий IX даровал отпущение грехов паломникам, к-рые посещали Бриуд в день памяти И. (Vie de saint Julien martyr. Toulouse, 1861. P. 55–56). В 1855 г. в храм св. И. были торжественно внесены мощи св. Иллидия. В сер. XIX в. храм реставрировали и частично перестроили. В 1957 г. папа Пий XII присвоил церкви св. И. в Бриуде достоинство малой базилики, после чего храм был вновь отреставрирован. В наст. время в крипте базилики находится реликварий с мощами И., на месте казни мученика близ Бриуда — св. источник. Частицы мощей И. хранятся и в др. храмах Франции, в т. ч. в Париже, в ц. Сен-Жюльен-ле-Повр.

Литургическое почитание. Память И. под 28 авг. указана в Иеронимовом Мартирологе (MartHieron. P. 112). Вероятно, она была внесена в кон. VI в. при составлении галльской редакции Мартиролога (по Л. Дюшену). Однако в нек-рых рукописях и переработанных версиях Мартиролога память И. отсутствует, вероятно потому, что 28 авг. совершалось также поминовение блж. Августина и рим. мч. Гермета, тогда как И. был мало известен за пределами Галлии. Под 28 авг. память И. указана в мартирологе нач. IX в. из Лиона (Paris. lat. 3879; *Quentin*. 1908. P. 139, 176) и в др. франк. мартирологах IX в., составленных Флором Лионским (PL. 96. Col. 1023–1025), Адоном Вьенским (PL. 123. Col. 341) и Узардом (PL. 124. Col. 407–412). Кард. Цезарь Бароний внес память И. в Римский Мартиролог (Martyrologium Romanum, ad novam kalendarii rationem et ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. R., 1583. P. 151), однако поминовение святого не было включено в рим. литургические книги и совершалось только в некоторых диоцезах Франции. В наст. время память И. совершается 26 авг. в архиеп-стве Клермон-Ферран (в соответствии с литургическим календарем 1974) и 30 авг. в еп-стве Ле-Пюи-ан-Веле

(в соответствии с календарем 2001). В базилике св. И. в Бриуде память мученика празднуется 28 авг., в этот день совершается месса у источника, где, по преданию, святой был обезглавлен.

С IX в. известно о почитании 2 стариков, к-рые, согласно Мученичеству, похоронили тело И. В грамотах из картулярия капитула св. И. названы их имена — Иллидий и Арконций. В позднейших источниках сообщается, что Иллидий стал отшельником и впосл. был убит язычниками, Арконций оберегал могилу И. В настоящее время память св. Иллидия совершается в епископствах Манд (16 июня) и Ле-Пюи-ан-Веле (17 июня) (*Cubizolles*. 2005. P. 32–33). Ист.: BHL, N 4540–4542d; CPL, N 1030–1031; ActaSS. Aug. T. 6. P. 169–188; *Munding E.* Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften in Codex Sangall. no. 566. Beuron, 1918. S. 1, 3–4, 159–161; *Gregorius Turonensis.* De passione et virtutibus sancti Iuliani martyris // MGH. Scr. Mer. T. 1. P. 562–584; MartHieron. Comment. P. 472–473; MartRom. Comment. P. 365–366.

Лит.: *Branche J.* La vie des saints et saintes d'Auvergne et de Velay. Le Puy-en-Velay, 1652. P. 408–420, 506–518; *Tillemont.* Mémoires. T. 5. P. 279–285, 696–701; *Talairat G., de.* Notice historique sur l'église et le chapitre de Brioude. Le Puy-en-Velay, 1829; *Résie, comte de [Aubert L.-E., d']* Histoire de l'Église d'Auvergne. Clermont-Ferrand, 1855. T. 1. P. 123–137; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908; *Besse J.-M.* Abbayes et prieurés de l'ancienne France. Ligugé, P., 1912. T. 5: Province ecclésiastique de Bourges. P. 263, 265–266, 272–274; *Babut E. Ch. S.* Julien de Brioude // RHLR. N. S. 1914. Vol. 5. P. 97–116; *Maître L.* Les apôtres et confesseurs des Arvernes, d'après Grégoire de Tours et les monuments // Rev. d'histoire de l'Église de France. 1914. Vol. 5. P. 353–364; *Leclercq H.* Julien de Brioude // DACL. 1927. Fasc. 30/31. Col. 399–412; *Franchi de' Cavalieri P. S.* Genesis d'Arelate, S. Ferreolo di Vienna, S. Giuliano di Brivas // *Idem.* Note agiografiche. Vat., 1935. T. 8. P. 203–229. (ST. 65); *Lemerle-Baudot A., Baudot M.* Grand cartulaire de chapitre Saint-Julien de Brioude: Essai de restitution. Clermont-Ferrand, 1935; *Griffe É.* La Gaule chrétienne à l'époque romane. P., 1947. T. 1. P. 94, 99, 107–108, 111–112; T. 3. P. 233–234, 277; *Delehaye H.* Les origines du culte des martyrs. Brux., 1933². P. 343–344, 350–351; *Mathon G.* Giuliano di Brioude // BiblSS. Vol. 6. Col. 1191; *Magnou-Nortier E.* Contribution à l'étude des documents falsifiés: Le diplôme de Louis le Pieux pour Saint-Julien de Brioude (825) et l'acte de fondation de la monastère Sauxillanges par le duc Acfred (927) // Cah. civ. méd. 1978. Vol. 21. P. 313–339; *Cubizolles P.* Le noble chapitre Saint-Julien de Brioude. Brioude, 1980; *idem.* S. Julien de Brioude martyr. Brioude, 1987; *idem.* Le diocèse du Puy-en-Velay des origines à nos jours. Nonette, 2005. P. 30–33, 112–113; *Fayard A.* L'énigme de S. Julien ou les deux martyrs de Brioude. Brioude, 1982; *Pietri L.* Prosopographie d'un pèlerinage: Saint-Julien de Brioude (V^e–VI^e siècles) // Mélanges de l'École française de Rome: Moyen âge, temps modernes. 1988. T. 100. N 1. P. 23–38; *Courtille A.*

Auvergne et Bourbonnaise gothiques. Nonette, 1990. T. 1. P. 395–433; *Van Dam R.* Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul. Princeton, 1993; *Aubert R.* Julien de Brioude // DHGE. T. 28. Col. 509–510; *Beaujard B.* Le culte des saints chez les arvernes aux V^e et VI^e siècles // L'Auvergne de Sidoine Apollinaire à Grégoire de Tours: Histoire et archéologie / Éd. B. Fizellier-Sauget. Clermont-Ferrand, 1999. P. 5–22; *eadem.* Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps. D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle. P., 2000; *Berger J.* «Societas Ecclesiae Sancti Iuliani Brivatensis»: Usages de texte, de chanoine à l'historien: [Diss.] Lyon, 2004; *Courtille A. et al.* Brioude et la basilique Saint-Julien. Nonette, 2004; S. Julien et les origines de Brioude: Actes du colloque intern., 22–25 sept. 2004 / Éd. A. Dubreucq et al. Brioude, 2007; Brioude aux temps carolingiens: Actes du 2^e colloque intern. organisé du 12 au 15 sept. 2007 à Brioude / Éd. A. Dubreucq et al. Brioude, 2010.

A. A. Королёв

ИУЛИАН [итал. Giuliano] (V–VI вв.), св. (пам. зап. 23 нояб.), еп. г. Лаус-Помпея (ныне Лоди-Веккьо, Италия). Основной источник сведений об И. — хроника мон-ря св. Петра в Лоди-Веккьо, составленная вскоре после 1222 г. мон. Ансельмо да Вайрано, в которой сообщается о погребенных в монастыре древних епископах Лаус-Помпеи. Согласно хронике, И. был «3-м епископом в Лаусской Церкви до блаженного Бассиана, управляя... немного менее 19 лет, как значится в его эпитафии, что находится над его алтарем». Далее в хронике приведен сильно искаженный текст эпитафии, известный также по копии антиквария Оттавиано Виньяти (XVI в.). Согласно реконструкциям Ф. Савио и А. Карретты, в эпитафии содержится призыв от лица покойного не скорбеть о его кончине, а также хронологические указания (И. пребывал на кафедре 18 лет, 6 месяцев и 10 дней, скончался в возрасте 82 лет, похоронен 25 сент., индикта 13). Исследователи признают достоверными сведения о епископе Лаус-Помпеи по имени Иулиан, однако время его жизни трудно определить. Указание Ансельмо да Вайрано на то, что И. был 3-м епископом в Лаус-Помпее до Бассиана (fuit tercius episcopus in ecclesia Laudensi ante beatum Bassianum), допускает различную интерпретацию: И. был либо 3-м по счету предшественником св. Бассиана (кон. IV — нач. V в.), либо 3-м епископом Лаус-Помпеи. До кон. XIX в. исследователи полагали, что И. жил при св. имп. *Константине I Великом* (306–337). Так, согласно А. Чизери, И. был 4-м епископом Лаус-Помпеи и занимал кафедру

между 305 и 324 гг. Он «уничтожил идолов, воздвиг священные храмы, рукоположил священников, распределил приходы, утвердил благие уставы для управления Церковью». От свт. *Сильвестра I*, папы Римского (314–335) и имп. равноап. *Елены* († после 327/28, ранее 337) И. получил богатые дары для базилики св. Петра в Лаус-Помпее.

Попытку критического анализа предания об И. предпринял в XVIII в. болландист Корнель де Би (*ActaSS. Oct. T. 6. P. 59–64*), однако первоисточники сведений были ему неизвестны. В кон. XIX — нач. XX в. Ф. Савио, А. Манцини и др. исследователи доказали недостоверность средневек. традиции, согласно к-рой 1-м епископом Лаус-Помпеи был Иаков, иногда отождествлявшийся с ап. Иаковом. По их мнению, 1-м известным епископом Лаус-Помпеи был св. Бассиан, сподвижник свт. *Амвросия Медиоланского*, тогда как деятельность И. следовало отнести к более позднему периоду. Савио датировал эпитафию И. V–VI вв., предположив, что святой скорее всего жил в это же время (*Archivio Stogico Lombardo. Ser. 4. 1906. Vol. 5. P. 366–369*). Ф. Ланцони согласился с предложенной Савио датировкой эпитафии, но воздержался от попыток уточнить время деятельности И. С т. зр. А. Каретты, в эпитафии содержатся указания на варварские вторжения и др. бедствия, что позволяет отнести возведение И. на кафедру к 427 г., а кончину святого — к 12 окт. 445 г.

По свидетельству мон. Ансельмо да Вайрано, саркофаг (*alveolum*) И. и эпитафия ему находились в мон-ре св. Петра, в малой ц. Св. Креста. Бенедиктинский мон-рь св. Петра основан в IX в. (в 832 имп. *Людovic* *Благочестивый* подарил ц. св. Петра в Лоди аббатству Нонантола для устроения обители). Вероятно, в V в. здесь находилась базилика, служившая усыпальницей епископов Лаус-Помпеи. Ансельмо сообщает об эпитафиях еп. Кириаку (упом. в 451) в главном храме и еп. Тициану († 476) в ц. Св. Креста. Несмотря на то что все 3 эпитафии признаются подлинными, их происхождение остается не вполне ясным. Описание святынь мон-ря св. Петра в хронике основывается на «Книге откровений» (*Liber manifestationis*), в к-рой изложены «откровения» демонов, полученные в 1173 г. при эк-

зорцизме Бельдис де Арминульфис, супруги консула г. Лоди. Судья Альберто Инциньядро записал «Книгу откровений» вскоре после этих событий; в 20-х гг. XIII в. в нее были включены сведения, направленные на защиту имущественных прав монастыря св. Петра. Среди участников обряда упоминается монах обители св. Петра субдиак. Ансельм (возможно, автор хроники). Согласно «Книге откровений», во время обряда демоны якобы поведали присутствовавшим об истории мон-ря св. Петра и о святынях, сокрытых в храмах обители. Согласно этим сведениям, ц. св. Петра была основана апостолами Иаковом и Иоанном, к-рые поместили в алтаре храма десницу ап. Петра и ключи от Царства Небесного. При освящении нового храма в 327 г. присутствовали Римский папа Сильвестр и имп. Елена, к-рые подарили церкви мн. реликвии и заменили прежнее название города «Помпея» на «Лаус-Помпея» в память о песнопении «Тебя, Бога, хвалим» (*Te Deum laudamus*), которое якобы было составлено св. Сильвестром во время торжеств. Эти сведения носят вымышленный характер, они были придуманы для придания особой значимости мон-рю св. Петра. Наряду с явно недостоверными сведениями в «Книге откровений» приведены «откровения» демонов о принадлежности древних гробниц, находящихся в монастырских храмах. Описывая алтарную часть ц. Св. Креста, один из демонов «указал множество тел святых... и сказал, что св. Иулиан, мученик Христов, который был воином, был погребен в гробнице под алтарем Св. Креста. И еще он сказал, что над этим алтарем есть другая гробница (*mosoleum*), в которой почивает тело св. Иулиана, епископа и исповедника Лаусского, что был третьим епископом перед св. Бассианом... И в воскресенье этот демон сказал, что некий св. епископ по имени Кириаку... принес в шелковом мешочке часть мощей 400 младенцев, которые были убиты за Христа по приказанию Ирода, и положил в гробницу перед алтарем Св. Креста и св. Иулиана. И еще сказал демон, что над этой гробницей есть другая, где положено тело св. Тициана, епископа и исповедника, который был немцем. И еще сказал демон, что под этими гробницами в большом колоде — тела 1486 св. мучеников,

которые все были воинами и соратниками св. мученика Иулиана. И все эти тела святых и 2 гробницы, что над ними, находятся под мраморной плитой, на которой об этом написано» (*Caretta. 1965. P. 130*). Вероятно, в тексте идет речь о реально существовавших саркофагах и надгробных плитах, надписи на к-рых были интерпретированы т. о., что указывали на сокрытые под ними святыни. О том, что гробницы епископов И., Кириака и Тициана реально существовали, указывают тексты эпитафий, приведенные Ансельмо да Вайрано. Поскольку хронист цитирует эти тексты в сильно искаженном виде, плиты с эпитафиями скорее всего находились в плохом состоянии, и трудно читаемые надписи оставляли простор для домыслов.

Как предполагают исследователи, эпитафия И. легла в основу легенды о мч. Иулиане и 1486 (у Ансельмо — 486) воинах, с ним пострадавших. В «Книге откровений» упоминается только о гробницах, а Ансельмо сообщает, что мученики были сожжены в храме в 290 г., при императорах *Диоклетиане* (284–305) и *Максимиане* (286–305, 307–308) и Римском папе *Маркеллине* (296–304). По данным В. Негри, в Лоди хранилось рукописное Житие св. Иулиана, основанное на Мученичестве святых Иулиана и Василиссы Антиохийских (*Stopasa di Anselmo da Vairano. 1909. P. 80*). Др. сведения о мч. Иулиане отсутствуют (*BiblSS. Vol. 6. Col. 1193–1194*). Скорее всего имя Иулиан и число пострадавших с ним мучеников были заимствованы из неверно прочитанной эпитафии И., а подробности, записанные Ансельмо да Вайрано, были вымышлены позднее. Неизвестно, как выглядел ансамбль алтаря ц. Св. Креста с саркофагом И. и эпитафией ему, т. к. средневек. храмы мон-ря св. Петра не сохранились (на их месте находится построенная в кон. XVI — нач. XVII в. приходская ц. св. Петра в Лоди-Веккьо).

Во 2-й пол. XII в., когда были созданы «Книга откровений» и монастырская хроника, мон-рь св. Петра оказался в сложном положении. Из-за конфликта с Миланом г. Лоди (рим. Лаус-Помпея) был уничтожен (в 1111 миланцы захватили город и разрушили укрепления, в 1158 повторно разорили город). В 1158 г. по повелению имп. Фридриха Барбароссы, предоставившего жителям привилегии и субсидии, г. Лоди был

восстановлен на новом месте, в 6 км от руин старого города (Лоди-Веккьо). В нояб. 1163 г. император присутствовал при перенесении мощей св. Бассиана из старого Лоди в соборный храм нового города. Ансельмо да Вайрано упоминает о разорении миланским войском в 1193 г. Лоди-Веккьо и мон-ря св. Петра, после чего аббат Павел открыл гробницу И. и освидетельствовал мощи святого. Впосл. мощи И. были перенесены в кафедральный собор в Лоди, однако о дате этого события неизвестно. Чизери и др. авторы утверждали, что мощи И. были перенесены в Лоди в 1173 г., сразу же после чудесного обретения гробницы. Эти данные противоречат свидетельству Ансельмо да Вайрано, согласно к-рому мощи И. в 1-й пол. XIII в. оставались в монастыре св. Петра.

Самые ранние упоминания о литургическом почитании И. в Лоди относятся к кон. XV в. (*Manzini*. 1905. P. 38). Память святого праздновалась 12 окт., в день перенесения мощей. При еп. Лудовико Таверна (1579–1616) мощи святого были помещены в алтаре крипты кафедрального собора, в 1588 и 1893 гг. проводилось их каноническое освидетельствование. Сведения об И. приведены в сочинениях по истории епископства и г. Лоди (см.: *Baroni*. 1938. P. 114–118), а также в перечнях местночтимых святых (напр.: *Ferrarius Ph. Catalogus generalis Sanctorum, qui in Martyrologio Romano non sunt. Venetiis*, 1625. P. 399–400). В наст. время память св. епископов И., Кириака и Тициана совершается в еп-стве Лоди 23 нояб.

Ист.: *Cronaca di Anselmo da Vairano* / Ed. V. Negri // *Archivio storico per la città e comuni del circondario di Lodi*. 1909. Anno 28. Fasc. 2/3. P. 82–85.

Лит.: *Ciseri A. Giardino storico lodigiano, o sia, Istoria sacro-profana della città di Lodi e suo distretto*. Mil., 1732. P. 241; *ActaSS*. Oct. T. 6. P. 59–64; *Manzini L. I vescovi dell'antica Lodi* // *Archivio storico per la città e comuni del circondario di Lodi*. 1905. Anno 24. Fasc. 1. P. 37–38; *Lanzoni* // *Diocesi*. P. 995–996; *Savio*. Lombardia. T. 2/2. P. 161–165; *Baroni G. San Bassiano nella storia religiosa e civile, nell'arte, nelle lettere e nella legislazione Lodigiana* // *Archivio storico per la città e Comuni del Territorio Lodigiano e della Diocesi di Lodi*. 1938. Anno 17. P. 114–118, 121, 128–129, 132, 142–143; *Caretta A. Le epigrafi dei vescovi di Laus Pompeia nel V sec.* // *Archivio Storico Lodigiano*. Ser. 2. 1953. Anno 1. Fasc. 2. P. 91–92; *idem*. *Le origini del cristianesimo a Laus Pompea* // *Ibid.* 1958. Anno 6. Fasc. 2. P. 111; *idem*. *Il «Liber» del giudice Alberto e la «Chronica» di Anselmo da Vairano* // *Ibid.* 1965. Anno 13.

Fasc. 2. P. 33–81, 123–152; *Samarati L. I vescovi di Lodi*. Mil., 1965. P. 22–23; *idem*. *Giuliano, vescovo di Lodi* // *BiblSS*. Vol. 6. Col. 1202–1203; *Rimoldi A. Julien, évêque de Lodi* // *DHGE*. T. 28. Col. 524–525.

А. А. Королёв

ИУЛИАН [испан. Julián] (до 644, Толет (ныне Толедо, Испания) — 6.03.690, там же), св. (пам. зап. 14 янв., 29 янв.), еп. г. Толет, церковный писатель. Сведения об И. содержатся в его сочинениях, в первую очередь в «Истории короля Вамбы». Краткое жизнеописание И. было составлено его преемником, Толетским еп. Феликсом (694 — ок. 702), в качестве приложения к соч. «О знаменитых мужах» св. *Ильдефонса* Толетского. Дополнительные сведения, иногда не вполне достоверные, сохранились в более поздних хрониках. Согласно Мосарабской хронике 754 г., родители И. были иудеями, принявшими христианство. И. получил образование в школе при соборной ц. Богоматери в Толете. Возможно, его наставником был Толетский еп. Евгений II (646–657; см. *Евгений III*). Вместе с другом Гудилой И. намеревался принять монашество, но впосл. изменил решение и был принят в состав городского клира. В 669 или 670 г. рукоположен во диакона, в 674 или 675 г. — во пресвитера. После кончины еп. Кирика (667–680) И. был возведен на епископскую кафедру (16 янв. 680, хиротонисан 29 янв.).

И. обладал обширными познаниями в области богословия, экзегезы, истории и лат. грамматики, пользовался большим авторитетом. Это позволяло ему оказывать влияние на политическую жизнь Вестготского королевства. Предполагается, что он принял участие в заговоре комита (графа) Эрвига против кор. Вамбы (672–680), чья политика вызывала недовольство высшего духовенства. Король обязал духовенство содержать воинские контингенты в то время, когда они находились на территории еп-ства, а также намеревался увеличить количество кафедр путем разделения существующих диоцезов, что могло привести к снижению доходов и влияния церковной иерархии. Кроме того, король, пытаясь ограничить привилегии Церкви, присвоил право назначения епископов на кафедры. В окт. 680 г. Эрвиг сообщил И. о желании кор. Вамбы принести покаяние и принять *тонзуру*, что, согласно вестгот. законодательству, должно было привести

к отречению от власти. В совр. источниках нет подробных сведений об этом событии, но в «Хронике Альфонсо III» (кон. IX в.) сообщается, что Эрвиг дал Вамбе сильный одурманивающий напиток, после чего король, казалось, лишился рассудка и пребывал при смерти (*Stónicas Asturianas* / Ed. J. Gil Fernández



Св. Иулиан, еп. Толетский.
Роспись зала капитула
кафедрального собора в Толедо.
1509–1514 гг. Худож. Хуан де Боргонья

et al. Oviedo, 1985. P. 116–117). И. согласился с предложением Эрвига и совершил над королем канонический чин покаяния, после чего помазал Эрвига на царство (680–687). Неясно, принимал И. непосредственное участие в заговоре Эрвига или был им обманут. На XII Толетском Соборе (янв. 681; см. *Толедские Соборы*), проходившем под председательством еп. Иулиана Гиспальского (Севильского), И. был вынужден дать отчет о своем участии в низложении кор. Вамбы. Участники Собора признали, что действия И. были вызваны «неизбежной необходимостью» и соответствовали церковным канонам, помазание Эрвига было объявлено законным (*Concilium Toletanum XII. 1* // *La colección canónica Hispana* / Ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez. Madrid, 2002. T. 6. P. 151–155). Решением Собора были отменены некоторые распоряжения Вамбы и расширена сфера судебной юрисдикции епископов. Толетскому епископу было предоставлено право рукополагать епископов на все ис-

пан. кафедры (Ibid. 6 // La colección canónica Hispana. Т. 6. Р. 169–171). Т. о., епископ Толета фактически стал примасом Испании.

Получив поддержку испанских прелатов, кор. Эрвиг был вынужден сделать ряд уступок духовенству и знати, в т. ч. в области налогообложения. В годы пребывания И. на Толетской кафедре и под его руководством прошли заседания XIII Толетского Собора (683), XIV Толетского Собора (684) и XV Толетского Собора (688). Как Толетский еп. и митр. Карфагенской пров. И. стал первенствующим церковным иерархом вестготской Испании и поддерживал тесные отношения с королевским двором. Вероятно, под его влиянием вскоре после восшествия на престол Эрвиг принял не менее 28 жестких законов против иудеев, после чего принятие крещения стало обязательным для всех жителей королевства. Законы Эрвига были утверждены решением XII Толетского Собора (Thompson. 1969. Р. 234–238).

В нояб. 683 г., после закрытия XIII Толетского Собора, было получено послание Римского папы Льва II (681–683), который извещал вестготских епископов о результатах состоявшегося в К-поле Вселенского VI Собора (680–681). Послание папы было адресовано кор. Эрвигу, комиту Симплицию и еп. Кирику Толетскому, который скончался еще в янв. 680 г. К посланию были приложены соборные документы: догматическое постановление с осуждением монофелитства, акт об одобрении этого решения участниками Собора и эдикт имп. Константина IV Погоната, к-рый утвердил соборные постановления. Папа просил вестгот. епископов рассмотреть эти документы и созвать общеиспан. Собор для их одобрения. Не имея возможности сделать это, И. поручил исполнение папского указания епископам Карфагенской пров. Митрополиты др. провинций должны были созвать провинциальные Соборы и одобрить решения VI Вселенского Собора. На XIV Толетском Соборе (нояб. 684) присутствовали епископы Карфагенской пров. и представители 5 др. митрополитов Вестготского королевства, подтвердившие принятые ранее постановления и одобрявшие составленную И. «Апологию веры» (Apologeticum fidei), в к-рой содер-

жались осуждение монофелитства и изложение собственных догматических воззрений епископа (краткий пересказ «Апологии» сохр. в 8-м, 9-м и 10-м канонах XIV Толетского Собора).

Ответ вестгот. епископов и сочинение И. были получены папой Римским Бенедиктом II (684–685), высказавшим сомнение в правильности изложенного в апологии вероучения. Папа отметил, что И. использовал иногда неточные и даже неверные с догматической т. зр. выражения. Слова папы были переданы И., который в 686 г. составил 2-ю апологию, где твердо отстаивал ранее высказанные положения, обвиняя рим. богословов в непонимании сути вопроса. Эта апология была получена в Риме, но из-за частой смены понтификов в 685–687 гг. ответа на нее не последовало. В актах XV Толетского Собора (688) сохранилась также 3-я апология И. Поскольку Феликс Толетский знал только о 2 апологиях («Апология веры» и «Апология в 3 главах» — Apologeticum in tribus capitulis), предполагая, что составленная И. 3-я апология была пространным пересказом 2-й апологии, одобренной участниками XV Собора в Толете. Акты этого Собора были получены в Риме папой Сергием I (687–701). Столкнувшись с жестким противодействием епископата Вестготского королевства, папа Сергий I был вынужден пересмотреть отношение Папского престола к богословскому творчеству И., к-рое он признал соответствующим правосл. учению. Согласно Мосарабской хронике 754 г., Римский Собор одобрил апологию И., тем самым конфликт между прелатами Вестготского королевства и Папским престолом был улажен (см.: La Hispania visigótica y mozárabe. 2010. Р. 156–158).

После кончины кор. Эрвига (687) И. совершил помазание кор. Эгика (687–702). На XV Толетском Соборе обсуждался вопрос о клятвах, которые Эгика дал находившемуся при смерти Эрвигу (он обещал не причинять вреда детям Эрвига и справедливо управлять страной). Эгика, женатый на дочери Эрвига, одновременно был племянником кор. Вамбы и, т. о., принадлежал к др. знатному вестгот. роду. Король просил участников Собора освободить его от одной из клятв, т. к. защита детей Эрвига, по его мнению, противоречила принципу справедливо-

го правления. Вероятно, дети Эрвига унаследовали имущество, конфискованное отцом у представителей знати, к-рое Эгика стремился вернуть прежним владельцам. Однако участники Собора во главе с И. отказались освободить короля от клятвы (Concilium Toletanum XV // La colección canónica Hispana / Ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez. Madrid, 2002. Т. 6. Р. 320–332; Thompson. 1969. Р. 242–243). После кончины И. борьба между политическими группировками в Вестготском королевстве привела к мятежу, возглавленному Толетским еп. Сисебертом, который попытался убить короля, членов его семьи и приближенных (693).

И. был похоронен в базилике св. Леокадии, усыпальнице Толетских епископов.

Сочинения. Феликс Толетский привел названия 17 произведений И., однако большинство этих сочинений утрачено. Полностью сохранились 2 текста, в к-рых рассматривались проблемы эсхатологии. «Прогностикон», или «Признаки будущего века» (Prognosticon futuri saeculi) был посвящен Идалию, еп. Барциноны (ныне Барселона) (ок. 666–689). Замысел сочинения, к-рое является 1-й на Западе попыткой систематического изложения вопросов эсхатологии, загробной жизни, ада и рая, воскресения мертвых, возник у И. во время дискуссии между участниками XV Толетского Собора. Трактат открывается посланием к Идалию и молитвенным обращением к Господу (в приложении к трактату сохр. благодарственное послание Идалия к И.). 1-я книга «Прогностикона» посвящена вопросам, связанным со смертью, с ее появлением в мире и с победой над ней Христа. И. утверждает, что для христиан смерть как таковая не существует, поэтому они должны отринуть свойственный человеку страх смерти. Кроме того, в 1-й книге рассматриваются вопросы о необходимости достойного погребения умерших и заупокойных молитв. 2-я книга посвящена проблемам участи душ людей, умерших до всеобщего воскресения, соотношения преисподней и рая и выяснению вопроса о том, где находились души праотцев прежде воскресения Христа. И. упоминает представление об очистительных муках (чистилище), известное ему из «Диалогов» Римского папы свт. Григория I Великого, и признает

необходимость существования таких мук ради очищения от менее значительных прегрешений. Собственно эсхатологические вопросы (конец мира, всеобщее воскресение, воздаяние праведникам и наказание грешников) рассматриваются в 3-й книге. Основными источниками для «Прогностикона» стали труды блж. Августина и в меньшей степени др. богословов — свт. Григория I Вели-



Начало 2-й книги из рукописи
«Прогностикон». XII в.
(Valenciennes. 175. Fol. 90)

кого, Юлиана Померия, св. Киприана Карфагенского, прп. Иоанна Кассиана Римлянина, св. Исидора Севильского (Гиспальского), Оригена и блж. Иеронима Стридонского.

Соч. «Доказательство шестого века мироздания» (*De comprobatione sextae aetatis*), посвященное полемике с иудеями, было составлено в 686 г. для кор. Эрвига. До И. к полемике с иудеями в Испании обращались Исидор Севильский в соч. «О католической вере против иудеев» (*De fide catholica contra Iudaeos*) и Ильдефонс Толетский в соч. «О приснодевстве св. Марии» (*De perpetua uirginitate beatae Mariae*). Сочинение состоит из 3 книг и открывается молитвой и посвящением Эрвигу, к-рый просил И. составить полемический трактат для подкрепления принятых им законов против иудеев. В названии содержится отсылка к принятому в христ. историософии делению мировой истории на 6 веков (*aetates*), соответствующих 6 возрастам человека и 6 дням творения. И. заимствовал эту концепцию из соч. блж. Августина «О граде Божием», к-рое оказало на него сильное влияние. В области хроно-

логии И. опирался на сочинения Исидора Гиспальского — на «Хронику» и 5-ю кн. «Этимологий», где принято то же представление о христ. истории, что и в сочинении Августина. Испан. иудеи, современники И., полагали, что живут в «пятом веке», тогда как пришествие Мессии ожидалось в начале «шестого века». В 1-й кн. И. доказывает, что явление Мессии, Иисуса Христа, уже состоялось, и мн. пророчества ВЗ исполнились. В отличие от Исидора Гиспальского И. не пытался совместить эсхатологическое представление о «шестом веке» с хронологическим понятием VI тыс. от Сотворения мира. То, что с рождением Христа наступил «шестой век» и «исполнились времена», И. доказывает не хронологическими выкладками, а фактами исполнения пророчеств. В 3-й кн. автор сопоставляет «века» не с тысячелетиями, а с человеческими поколениями, пытаясь показать, что 5 «веков» прошли и что Христос родился в начале «шестого века». Не отрицая авторитет масоретского текста ВЗ, И. предпочитал использовать текст Септуагинты, объясняя это заимствованной у блж. Августина идеей о том, что 70 толковников были не столько переводчиками, сколько пророками, вдохновенными Св. Духом. Следствием использования И. хронологии Септуагинты стал вывод о том, что начало VI тыс. от Сотворения мира пришлось на эпоху Александра Македонского (по хронологии Исидора Гиспальского — на время земной жизни Христа (род. в 5325)). В «Доказательстве...» И. ссылаясь на труды тех же авторов, что и в «Прогностиконе», но в большей степени на блж. Иеронима, Тертуллиана и свт. Илария Пиктавийского.

Поскольку «Доказательство...» было полемическим сочинением, в котором автор ставил перед собой злободневные задачи, оно не получило распространения за пределами Испании. Напротив, «Прогностикон» пользовался известностью среди франк. авторов эпохи Каролингского возрождения и на протяжении раннего средневековья оставался основным систематическим трактатом по христ. эсхатологии.

Из экзегетических произведений И. известен «Антикименон» (противопоставления, противоречия), в котором автор рассматривает ок. 200 взаимно противоречивых пассажей

из Свящ. Писания. Внимательное рассмотрение проблемы привело И. к выводу об отсутствии в них смысловых противоречий. Произведение, построенное в форме вопросов и ответов, состоит из 2 книг (1-я посвящена ВЗ (136 вопросов), 2-я — НЗ (85 вопросов)). Автор применяет как буквальный, так и аллегорический метод интерпретации, не касаясь вопроса о разных смыслах Писания и их разграничении. Подобный жанр с тем же греч. названием был воспринят позже экзегетами эпохи Каролингов. Из библейских книг И. чаще всего обращается к псалмам и к Евангелию от Матфея. Помимо церковных писателей, к творениям к-рых И. обращался в др. своих сочинениях, в «Антикименоне» он цитирует экзегетические труды свт. Амвросия Медиоланского. Произведение посвящено не названному по имени правителю (принцепсу) (скорее всего это был кор. Эрвиг).

«История короля Вамбы», или «История похода Вамбы, толетского короля готов» (*Historia de Wambae regis Gothorum Toletani expeditione*) посвящена событиям 672–673 гг., когда после прихода к власти Вамбы вспыхнуло восстание в Септимании. Отправленный для подавления мятежа комит Павел вступил в сговор с восставшими и был провозглашен королем в Нарбонне. И. был не только современником, но и участником этих событий. Собственно историческое повествование И. предваряют 3 документа: послание комита Павла к Вамбе, в котором комит предлагал уладить дело миром; памфлет против Павла, озаглавленный «Обличение смиренным историком тирании в Галлии» (*Insultatio uilis storici in tyrranidem Galliae*), возможно написанный самим И. (автор обвиняет Павла в покровительстве иудеям и в предательстве, намекая на его вероятную связь с франками); и офиц. постановление Вамбы против Павла «Осуждение, обнародованное против вероломства тиранов» (*Iudicium in tyrranorum perfidia promulgatum*).

В «Истории» И. пытался подражать античным классикам, в первую очередь Саллюстия, также Титу Ливию, из христ. историков — Павлу Орозью. Кор. Вамба представлен как идеальный правитель-христианин, образец для подражания. И. осуждал мятеж Павла против законной власти не только с моральной т. зр., но и на ос-

новании церковного и светского законодательства. Павел преступил каноны IV Собора в Толете (633), налагавшие епитимию на мятежников, и нарушил законы кор. Рекесвинта.

Дата написания «Истории короля Вамбы» неизвестна. По одной версии, это раннее произведение И., составленное им в 674 или 675 г., вскоре после описанных событий, когда Вамба еще поддерживал дружественные отношения с испан. прелатами. По др. версии, сочинение было создано в начале правления Эрвига, описанное в нем поведение Вамбы должно было служить примером новому королю. В пользу этих датировок свидетельствует отсутствие упоминания о низложении (680) Вамбы. По 3-й версии, «История...» — самое позднее сочинение И., созданное в годы правления кор. Эгики, племянника Вамбы.

И. составил краткое жизнеописание св. Ильдефонса, одного из своих предшественников на Толетской кафедре, и включил его в соч. «О знаменитых мужах», написанное Ильдефонсом. Образцом для этого произведения послужила краткая биография Исидора Гиспальского, добавленная Браулионом, еп. Цезаравгусты, к одноименному сочинению Исидора. Жизнеописание Ильдефонса состоит из похвалы епископу (сообщается о его добродетелях, образованности, красноречии, а также о жизни до возведения на кафедру), описания его сочинений и краткого сообщения о его деятельности как Толетского епископа.

И. считается автором написанных ямбом и трохеем «Стихов к Модену» (*Versus ad Modonem*), поэмы в похвалу метрической поэзии в противоположность рифмованной (изобретателями метрической поэзии названы Моисей и Давид). Поэма по форме, по тематике (противопоставление стихотворных размеров и рифмы) и по способу выражения (аллюзии на Вергилия и Гомера) может считаться типичным памятником эпохи позднего Каролингского возрождения. Адресатом стихотворения скорее всего был Моден, еп. Отёнский (сер. IX в.).

Среди посланий Альвара Кордовского сохранилось письмо, датированное 860/1 г. и написанное, вероятно, Кордовским еп. Саулом (*Alvaus*. Ep. 10), в тексте к-рого приведены 2 кратких фрагмента неизвестных сочинений И.

Из перечня, составленного Феликсом Толетским, известны названия неск. несохранившихся произведений И. В «Книге ответов» (*Liber responsionum*), посвященной Барцинонскому еп. Идалию, И. отстаивал канонические постановления и королевские законы против иудеев, в т. ч. запрет иудеям владеть рабами-христианами; там же И. защищал право Церкви на предоставленные убежища. Содержание соч. «О средствах против богохульства» (*De remediis blasphemiae*), посвященного аббату Адриану, неизвестно; это произведение иногда отождествляется с известным Алкуину анонимным соч. «Отправляется ли душа сразу после кончины человеческого тела к славе или к наказанию» (*Utrum animae de hominis corporis exuentes mox deducantur ad gloriam uel ad poenam*). «Книга изречений» (*Liber sententiarum*) — сборник цитат из толкований блж. Августина на псалмы (*Aug. In Ps.*); И. также собрал извлечения из произведений блж. Августина против пелагианина Юлиана, еп. Экланского. В «Книге о божественных установлениях» (*Liber de diuinis iudiciis*), написанной в 680 г. и посвященной Эрвигу, были собраны цитаты из Свящ. Писания по вопросам, связанным с моралью и нравственностью.

В ряде рукописей VIII–X вв. авторству И. приписывается соч. «Искусство грамматики, поэтики и риторики» (*Ars grammatica, poetica et rhetorica*), его датировка основана на упоминании об Эрвиге как о здравствующем короле. Трактат служил учебным пособием по лат. словесности и предназначался для использования в соборной школе в Толете. 1-я часть трактата, посвященная частям речи, основана на соч. «Искусство грамматики» Элия Доната (IV в.). Во 2-й части повествуется о теории слогов и ударений, стихотворных размерах и риторических фигурах. Здесь приведено ок. 150 фрагментов неизвестных сочинений античных авторов, а также примеры из Свящ. Писания и из произведений испан. христ. поэтов IV–VII вв. (*Ювенка, Пруденция*, еп. Евгения II Толетского); использованы сочинения Исидора Гиспальского, посвященные вопросам грамматики, к-рая рассматривается в трактате как средство толкования (экзегезы) священных текстов. Автору соч. «Искусство грамматики» принадлежит

и трактат, в к-ром рассматривались исключительно грамматические вопросы, «О частях речи» (*Tractatus de partibus orationis*), составленный в годы правления кор. Эгики (687–702). В нем также широко используются труды Доната, цитируются испан. поэты (напр., еп. Евгений II Толетский). Предположительно соч. «О частях речи» было упрощенной версией «Искусства грамматики».

Среди др. произведений И. Феликс Толетский называет «сборник различных стихов» (*liber carminum diversorum*), составленный из гимнов, эпитафий и эпиграмм, а также сборники посланий и проповедей (не сохр.). Вероятно, нек-рые гимны И. сохранились в литургических книгах испано-мосарабского обряда (трудно определить авторство И. в отношении отдельных богослужебных текстов). По свидетельству Феликса, И. отредактировал «книгу месс всего годовичного круга» (*librum missarum de toto circulo anni*), куда вошли как написанные им тексты, так и старые молитвы, которые он исправил и дополнил. И. составил сборник молитв суточного круга для праздников, отмечавшихся в Толетском еп-стве (*librum orationum de festiuitatibus, quas Toletana ecclesia per totum circulum anni est solita celebrare... studiose correctum in unum congregavit*). Предполагается, что И. сыграл важную роль в кодификации испано-мосарабского богослужения, составленные им книги легли в основу т. н. традиции А (по Ж. Пинелю) (*Ferrer Grenesche J.-M. Curso de liturgia hispano-mozarabe. Toledo, 1995. P. 86, 103, 148–151; Pinell J. Liturgia hispánica. Barcelona, 1998. P. 33, 46, 48, 144, 284*) (см. ст. *Испано-мосарабский обряд*).

Открытым остается вопрос об участии И. в кодификации испан. канонического права. По мнению ряда исследователей, И. принадлежит т. н. Юлианова редакция «Испанского собрания» (*Collectio Hispana*), к которой добавлены акты 9 Толетских Соборов (с IV по XII) (*La colección canónica Hispana. T. 1: Martínez Díez G. Estudio. Madrid, 1966. P. 218–238*). Кроме того, по мнению некоторых исследователей, И. принял участие в составлении «Извлечений из канонов» (*Excerpta canonum*) и систематизированной версии «Испанского собрания» (*Collectio Hispana systematica*) (см.: *Kéry L. Canonical*

Collections of the Early Middle Ages (ca. 400–1140): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature. Wash., 1999. P. 60–67, 71–72).

Д. В. Зайцев

Почитание. О репутации И. среди испан. духовенства VIII–IX вв. свидетельствуют многочисленные упоминания о нем в трудах мосарабских авторов. Так, в Мосарабской хронике 754 г. И. назван «блаженнейшим» (beatissimus) и «учителем» (doctor) (Chronica Muzarabica. 31, 34, 77 // CSMA. Т. 1. P. 27–29, 53). В послании испан. епископов, написанном Толетским еп. *Элипандом* (754 – ок. 800), И. назван среди отцов Церкви, «святых достопочтенных отцов Илария, Амвросия, Августина, Иеронима, Фульгенция, Исидора, Евгения, Ильдефонса, Иулиана и других православных и католических [отцов]» (*Elipandi* Ep. episcoporum Hispaniae. 1, 4 // Ibid. P. 82, 84). В др. месте Элипанд ссылался на авторитет своих «предшественников Евгения, Ильдефонса и Иулиана», к-рых почитали как основоположников традиций Толетской Церкви (Ibid. P. 90). В послании к Алкуину Элипанд упоминал о «нашем Иулиане» (noster tamen Iulianus – *Elipandi* Ep. ad Albinum. 11 // Ibid. P. 108). Альвар Кордовский († 861/2) и аббат Самсон († 890) называли И. «блаженным» и «выдающимся учителем» (*Albari* Ep. 10. 3, 4 // Ibid. P. 216, 220), последний даже именовал И. «святым» (*Samsonis* Apologeticum. II. Praef. 10; 20. 3; 21. 6; 23. 2; 24. 4; 25. 5–6 // Ibid. T. 2. P. 555, 619, 628, 636, 639, 655–656). Элипанд приравнивал богослужебные тексты, составление которых приписывалось Толетским епископам Евгению II, Ильдефонсу и И., к вероучительным документам (in suis dogmatibus ita dixerunt in missam de cena Domini – *Elipandi* Ep. episcoporum Hispaniae. 1 // Ibid. T. 1. P. 82). Самсон ссылался на литургические молитвы, составленные И. (uenerabilis doctor Iulianus in missa cotidiana dicit (*Samsonis* Apologeticum. II 13. 2 // Ibid. T. 2. P. 591); sanctus Iulianus in missa cotidiana... dicit (Ibid. II 24. 4 // Ibid. T. 2. P. 639)). Однако участие Элипанда и др. испан. прелатов в адопцианских спорах вызвало недоверие франк. духовенства к источникам, к которым они апеллировали. Опровергая догматические утверждения, содержащиеся в испанских богослужебных текстах, участники Франкфуртского Собора

(794) противопоставили им авторитет римских литургических молитв, составление которых приписывалось папе Григорию I Великому (MGH. Conc. T. 2/1. P. 145–146).

Память И. под 6 марта указана в Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.): «В городе Толедо погребение епископа Иулиана, который широко славится среди обитателей тех мест» (PL. 123. Col. 819–820). Внесение памяти И. во франк. мартиролог связано с путешествием *Узуарда* и *Одиларда*, монахов из аббатства Сен-Жермен-де-Пре, в Испанию с целью вывезти в Париж мощи сщмч. Викентия Августопольского (Сарагосского) (858). Монахи побывали в Кордове и Толедо, где Узуард узнал о почитании И. среди мосарабов (*Gaiffier*. 1937). Память И. под 14 янв. («Кончина Иулиана, епископа Толедского») указана в неск. календарях XI в. из Сев. Испании. В календаре при мосарабском лекционарию XI в. из мон-ря Санто-Доминго-де-Силос (Paris. Nouv. acq. lat. 2171. P. 28–33) поминовение И. указано под 14 янв. и 6 марта (Liber Comicus, sive Lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos mille et ducentos utebatur / Ed. G. Morin. Maredsolis, 1893. P. 393–405).

Несмотря на то что память И. сохранилась далеко не во всех рукописях богослужебных книг испано-мосарабского обряда, а особые литургические тексты, посвященные ему, отсутствовали, поминовение И. было включено в печатные книги, изданные по указанию кард. Франсиско *Хименеса де Сиснероса*, архиеп. Толедского (1495–1517). В календарях мосарабского миссала (1500) и бревиария (1502) память И. была указана под 19 янв. и 8 марта (общая служба епископу-исповеднику – PL. 85. Col. 95, 97, 663; PL. 86. Col. 1321, 1323). В действующем календаре испано-мосарабского обряда память И. празднуется 14 янв. (*Ferrer Grenesche J.-M.* Los Santos del nuevo misal hispano-mozárabe. Toledo, 1995. P. 16, 43–44). В XVI в. память И. была внесена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог под 8 марта; в наст. время празднование памяти И. (festum) совершается в архиепископстве Толедо 29 янв.

Точных сведений о местонахождении мощей И. нет. Базилика св. Леокадии в Толедо существовала до XII в., однако к тому времени находившиеся в ней захоронения епи-

скопов были, вероятно, утрачены. Испан. эрудиты XVII–XVIII вв. полагали, что мощи И. после арабского вторжения (711) были перенесены в Овьедо (*Flórez*. 1763). Согласно акту открытия «Святого ковчега» (Arca Santa) в Овьедо в 1075 г., среди проч. реликвий были обнаружены мощи св. Иулиана, но какого именно, не указано (возможно, документ составлен в XII в.) (Colección de documentos de la Catedral de Oviedo / Ed. S. A. García Larragueta. Oviedo, 1962. P. 214–219). В др. средневек. перечнях святых, хранившихся в Овьедо, упомянуты мощи св. Юлиана Померия. Предположительно в перечнях подразумевался не галльский автор кон. V в. Юлиан Померий, а И. (*Fernández Alonso J.* Giuliano Pomerio // BiblSS. Vol. 6. Col. 1209). В описании святых, составленном в 1639 г., названы мощи И., еп. Толедского (*Ramallo Asensio G.* Reactivación del culto a las reliquias en el barroco: La catedral de Oviedo y su Cámara Santa en 1639 // Liño: Rev. Anual de Historia del Arte. Oviedo, 2005. N 11. P. 91). В 1934 г. капелла кафедрального собора, где хранились святые, была сильно повреждена взрывом, в результате чего часть реликвий была уничтожена. Соч.: CPL, N 1258–1266; PL. 96. Col. 427–818; Historia Wambae regis // MGH. Scr. Mer. T. 5. P. 486–535; *Julian of Toledo*. De vitis et figuris / Ed. W. M. Lindsay. L.; N. Y., 1922; *Ars Iuliani Toletani episcopi*, una gramática latina de la España visigoda / Ed. M. A. H. Maestre Yenes. Toledo, 1973; *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Opera* / Ed. J. N. Hillgarth et al. Turnholti. 1976. (CCSL; 115). Ист.: BHL, N 4554; ActaSS. Mart. T. 1. P. 782–787; MartRom. Comment. P. 89–90. Лит.: *Flórez H.* España Sagrada. Madrid, 1763². T. 5. P. 277–297; *Beeson C. H.* The «Ars Grammatica» of Julian of Toledo // Miscellanea Franceseo Ehrle. R., 1924. Vol. 1. P. 50–70; *García Villada Z.* Historia eclesiástica de España. Madrid, 1932. Vol. 2. Pt. 1. P. 97–105, 159–166, 333–338; *Gaiffier B., de.* Les notices hispaniques dans le Martyrologe d'Usuard // AnBoll. 1937. T. 60. P. 268–283; *Veiga Valiña A.* La doctrina escatológica de San Julián de Toledo. Lugo. 1940. *Rivera Recio J. F.* San Julián, arzobispo de Toledo (sec. VII): Época y personalidad. Barcelona. 1944; *idem.* Giuliano, arcivescovo di Toledo // BiblSS. Vol. 6. Col. 1216–1218; *idem.* Los arzobispos de Toledo desde sus orígenes hasta fines del siglo XI. Toledo, 1973. P. 87–96. *Murphy F. X.* Julian of Toledo and the Condemnation of Monothelism in Spain // Mélanges J. de Ghellinck. Gembloux, 1951. Vol. 1. P. 361–373; *idem.* Julian of Toledo and the Fall of the Visigothic Kingdom in Spain // Speculum. Camb. (Mass.), 1952. Vol. 27. P. 1–27; *Madoz J.* Fuentes teológico-literarias de San Julián de Toledo // Gregorianum. R., 1952. Vol. 33. P. 399–417; *idem.* San Julián de Toledo // Estudios Eclesiásticos. Madrid, 1952. Vol. 26. N 100. P. 39–70; *Hillgarth J. N.* Towards a Critical Edition of

the Works of St. Julian of Toledo // *St.Patr.* 1957. Vol. 1. P. 37–43; *idem.* El «Prognosticum futuri saeculi» de San Julián de Toledo // *Analecta Sacra Tarraconensia.* Barcelona, 1957. Vol. 30. P. 5–61; *idem.* St. Julian of Toledo in the Middle Ages // *J. of the Warburg and Courtauld Institutes.* L., 1958. Vol. 21. P. 7–26; *idem.* Las fuentes de San Julián de Toledo // *Anales Toledanos.* 1971. Vol. 3. P. 97–118; *Galmés L.* Tradición manuscrita y fuentes de los «Antikeimenon libri II» de San Julián de Toledo // *St.Patr.* 1961. Vol. 3. P. 47–56; *Bischoff B.* Ein Brief Julians von Toledo über Rhythmen, metrische Dichtung und Prosa // *Idem.* Mittelalterliche Studien. Stuttgart, 1966. Bd. 1. S. 288–298; *Campos J.* El «De comprobatione sextae aetatis libri tres» de San Julián de Toledo // *Helmantica.* Salamanca, 1967. Vol. 18. P. 297–340; *Robles Sierra A.* Prolegómenos a la edición crítica del «Antikeimenon» de Julián de Toledo // *Analecta Sacra Tarraconensia.* 1969. Vol. 42. P. 111–168; *idem.* Fuentes literarias del «Antikeimenon» de Julián de Toledo // *Escritos del Vedat.* Torrente, 1971. Vol. 1. P. 59–136; *Thompson E. A.* The Goths in Spain. Oxf., 1969; *Pozo C.* La doctrina escatológica del «Prognosticon futuri saeculi» de San Julián de Toledo // *Estudios eclesiásticos.* 1970. Vol. 45. N 173. P. 173–201; *García Moreno L. A.* Prosopografía del reino visigodo de Toledo. Salamanca, 1974. N 251; *Munzi L.* Il «De partibus orationis» di Giuliano di Toledo // *AION.* Sez. filologico-letteraria. 1980. Vol. 2. P. 153–228; *Teillet S.* Des Goths à la nation gothique: Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle. P., 1984. P. 585–636; *eadem.* L'«Historia Wambae» est-elle une oeuvre de circonstance? // *Los visigodos: Historia y civilización.* Murcia, 1986. P. 415–424. (Antigüedad y cristianismo; 3); *García Herrero G.* Julián de Toledo y la realeza visigoda // *Antigüedad y cristianismo.* Murcia, 1991. Vol. 8. P. 201–256; *idem.* El reino visigodo en la concepción de Julián de Toledo // *Ibid.* 1995. Vol. 12. P. 385–422; *idem.* Sobre la autoría del «Insultatio» y la fecha de composición de la «Historia Wambae» de Julián de Toledo // *Los visigodos y su mundo: Jornadas Internacionales, Ateneo de Madrid, noviembre de 1990.* Madrid, 1998. P. 185–214; *idem.* Notas sobre el papel del «Prognosticum futuri saeculi» de Julián de Toledo en la evolución de la idea medieval del purgatorio // *Antigüedad y cristianismo.* 2006. Vol. 23. P. 503–514; *Collins R.* Julian of Toledo and the Education of Kings in Late Seventh-Century Spain // *Idem.* Law, Culture and Regionalism in Early Medieval Spain. Aldershot, 1992. P. 1–22; *García López Y.* La cronología de la «Historia Wambae» // *Anuario de Estudios Medievales.* Barcelona, 1993. Vol. 23. P. 121–139; *O'Loughlin T.* Julian of Toledo's «Antikeimenon» and the Development of Latin Exegesis // *Proc. of the Irish Biblical Association.* Dublin, 1993. Vol. 16. P. 80–98; *Fontaine J.* Un chañon visigothique dans la tradition des «carmina triumphalia»? La lettre à Modouenus de Julian de Tolède // *Spania: Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al prof. P. de Palol i Salellas.* Barcelona, 1996. P. 89–94; *Stancati T.* Alle origini dell'eschatologia cristiana sistematica: Il «Prognosticon futuri saeculi» di San Giuliano di Toledo (sec. VII) // *Angelicum.* R., 1996. Vol. 73. P. 401–433; *Valle Rodríguez C., del.* San Julián de Toledo // *La Controversia judeocristiana en España: (Desde los orígenes hasta el siglo XIII): Homenaje a D. Muñoz León / Ed. C. del Valle Rodríguez.* Madrid, 1998. P. 119–130; *Domínguez del Val U.* Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Madrid, 1999. Vol. 4. P. 389–453; *Gómez Heredia A.* Julián de

Toledo, su «Ars grammatica» y su doctrina métrica de su «Conlatio de generibus metrorum» // *Florentia Iliberitana: Rev. de estudios de anti-güedad clásica.* Granada, 1999. Vol. 10. P. 147–161; *Jong M., de.* Adding Insult to Injury: Julian of Toledo and His «Historia Wambae» // *The Visigoths from the Migration Period to the 7th Cent.: An Ethnographic Perspective / Ed. P. Heather.* Woodbridge, 1999. P. 373–402; *Morero Nieto L.* Santos y beatos de Toledo. Toledo, 2003. P. 64–73; *Ferreiro A.* The Visigoths in Gaul and Iberia: A Suppl. Bibliography, 1984–2003. Leiden; Boston, 2006. N 2221–2274; *idem.* The Visigoths in Gaul and Iberia (Update): A Suppl. Bibliography, 2004–2006. Leiden; Boston, 2008. N 574–589; *La Hispania visigótica y mozárabe: Dos épocas en su literatura / Ed. C. Codoñer Merino.* Salamanca, 2010. P. 155–172.

А. А. Королёв

ИУЛИАН [франц. Julien] (I или IV в.?), свт. (пам. 13 июля; пам. зап. 27 янв.), 1-й еп. г. Ценоманы (ныне Ле-Ман, деп. Сарта, Франция). Большинство сведений, относящихся к жизни и деятельности И., носят легендарный характер. Самый ранний источник относится к сер. IX в. — это «Деяния Ценоманских епископов» (*Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium*), история Ле-Манской кафедры в 19 частях, составленные по заказу еп. Альбериха. На его сведениях основывались 2 версии 1-го Жития И. (ВНЛ, N 4545, 4546), содержащие заимствования из Мученичества сщмч. Дионисия, приписываемого Венанцию Фортунату (ВНЛ, N 2171), и Мученичества сщмч. Климента Римского (ВНЛ, N 1848). «Деяния...» и обе версии Жития, по мнению У. Гоффарта, принадлежали авторству т. н. Ле-Манского поддельщика, анонима, который с помощью агиографических источников и местных преданий пытался обосновать претензии Ле-Манского епископа на мон-рь Сен-Кале (*Goffart.* 1966. P. 55). Первое Житие И. известно в нескольких списках (кодексы из Флёри Vat. Reg. Christin. lat. 318 (кон. IX в.), Paris. lat. 12606 (нач. XIII в.) и утраченная в 1944 рукопись из Шартра), что может объясняться большей популярностью др. Жития (ВНЛ, N 4544), написанного мон. Летальдом из аббатства Сен-Меман-де-Миси для Ле-Манского еп. Авесгауда де Беллема (кон. X — нач. XI в.). Оно представляет собой переработку более ранней версии Жития, к-рую Летальд ошибочно считал древней (см.: *Head T.* *Hagiography and the Cult of Saints: The Diocese of Orleans, 800–1200.* N. Y., 1990. P. 224). Впосл. Жития И. или краткие упоминания о нем включались

в различные легендарии и агиографические сборники, в т. ч. в «Золотую легенду» *Иакова из Варацце*, «Зерцало истории» Винченция из Бове, «Каталог святых» Петра Наталиса. В XIII–XIV вв. появились варианты Жития И. на старофранц. языке (см., напр.: *Lecocq A.* *Légendaires et sermonnaires du XIV^e siècle.*



Св. Иулиан, еп. Ценоманский.
Литография. 1896 г. (ГИМ)

Chartres, 1865. P. 16–19) и 2 сборника чудес святого (ВНЛ, N 4549–4550).

Согласно «Деяниям Ценоманских епископов», И. был одним из учеников апостолов, что является анахронизмом. Происходил из знатной рим. семьи. Рукоположенный во епископа сщмч. *Климентом I*, еп. Римским, он отправился в Галлию в сопровождении пресв. Турибия и диак. Паватция (впосл. также епископы Ценоманские). Прибыв в г. Ценоманы, И. сотворил чудо: по его молитве забил источник, обеспечивший горожан водой, за к-рой они прежде ходили к далекой реке. Чудеса помогли И. обратить в христианство жителей города. В т. ч. он воскресил сына знатного и богатого язычника, по имени Анастасий, который после этого уверовал во Христа. Правитель города (*princeps civitatis*) Дефенсор также принял крещение вместе со своей семьей и впосл. делал дарения церкви. Спустя 7 лет И. совершил паломничество в Рим и привез оттуда множество реликвий, от которых также были явлены чудеса, что способствовало распространению в Галлии христ. веры. И. открыл 90 приходов, рукоположил 176 пресвитеров и 22 диакона (столько же иподиаконов), назначил 637 служек, причетников и чтецов. Он умер

28 янв., после 47 лет, 3 месяцев и 10 дней епископского служения. Его погребение сопровождалось чудом. Одна женщина, собиравшаяся мыть ребенка, поспешила на похороны святого, забыв младенца в тазу, нагревавшемся на жаровне. Возвратившись, она обнаружила сына невредимым, мирно играющим в кипящей воде.

Во всех списках Ле-Манских епископов И. упоминается как 1-й епископ, основатель этой кафедры и апостол Галлии. По свидетельству еп. Бертранда, в 616 г. в предместье Ле-Мана существовала церковь, посвященная И. Под ц. Нотр-Дам-дю-Пре были обнаружены остатки крипты, датируемой кон. IV – нач. V в., что позволяет условно отнести епископское служение И. к IV в. Тем не менее, несмотря на существование церкви, посвященной во имя святого, в VI–VIII вв. почитание И. более нигде не фиксируется, о нем не упоминают Григорий Турский и Ле-Манские епископы того времени. Почитание И. получает развитие в IX в., когда мощи святого при еп. Альдрике (832–857) из-за угрозы норманнских набегов были перенесены в кафедральный собор Ле-Мана, и распространяется в XI–XII вв. В этот период ле-манский собор, вначале посвященный Пресв. Богородице, затем – мученикам Гервадию и Протасию, был переименован в собор св. Иулиана (Сен-Жюльен-дю-Ман) (*Mussat A. La Cathédrale du Mans. P., 1981. P. 20–22*). При еп. Мейнарде (940–960) мощи И. были помещены в новый реликварий. С XI в. И. почитается как покровитель Ле-Манского странноприимного дома (госпиталя). Нормандское завоевание Англии в XI в. способствовало распространению там почитания И. В Германии почитание святого связано с переносом части его мощей в Падерборн в 1143 г. В 1201 г. мощи И. перенесли из Ле-Мана в Шартр. В XIII в. И. начинают ошибочно считать одним лицом со св. Иулианом Странноприимцем. В средневек. традиции (в частности, в «Золотой легенде» Иакова из Варацце) И. отождествлялся с Симоном Прокраженным, ислеченным Спасителем. Почитание И. могло смешиваться и с почитанием мч. *Иулиана* Бриватского (пам. зап. 28 авг.) (см., напр.: *Plongeron B. Le Diocèse de Paris. P., 1987. T. 1: Dès origines à la Révolution. P. 35*). И. почитался как по-

кровитель странноприимцев и музыкантов («жонглеров»). В 1326 г. братство парижских «жонглеров» построило часовню, освященную во имя И. В 1392 г. Людовик II, герц. Бурбонский, в знак особого почитания объявил себя вассалом И. Почитание И. также получило распространение в Оверни (Полак) и Бретани (Плюсюльен). Наиболее ранний вариант текста службы на день памяти И. сохранился на листе рукописи IX в., вставленном в Ле-Манский Сакраментарий X в.

Сказание об И. из «Acta Sanctorum» было переведено свт. Димитрием Ростовским и внесено в составленные им Минеи-Четы под 13 июля. Под этой датой память И., еп. «Кеноманийского», указана в совр. календаре РПЦ.

Ист.: BHL, N 4544–4546; *Jacobus de Voragine. Legenda aurea. Cologne, 1480; ActaSS. Ian. T. 3. P. 376–382; Catalogus codicum hagiographicorum Bibliothecae civitatis Carnotensis // AnBoll. 1889. Vol. 8. P. 92–95; Letaldus Miciacensis. Vita S. Juliani Cenomanensis // PL. 137. Col. 781–796; Catalogus codicum hagiographicorum latinorum bibliothecae publicae Cenomanensis // AnBoll. 1893. Vol. 12. P. 63–73; Actus pontificum Cenomannis in urbe degentium / Ed. G. Busson, A. Ledru. Le Mans, 1901; MartRom. Comment. P. 37; ЖСв. Июль. С. 339–349.*

Лит.: *Lepelletier de la Sarthe A. Histoire complète de la province du Maine. P., 1861. T. 1. P. 97–101; Сергий (Спасский). Месяцеслов. T. 2. С. 212; Ledru A. Les premiers temps de l'Église du Mans. Le Mans, 1913. P. 55–238; Platelle H. Giuliano, vescovo di Le Mans // BiblSS. T. 6. Col. 1199–1201; Goffart W. A. The Le Mans forgeries: A Chapter from the History of Church Property in the 9th Cent. Camb. (Mass.), 1966. P. 50–55; Aubert R. Julien (47) // DHGE. T. 28. Col. 526; Baudouin J. Grand livre de saints: Culte et iconographie en Occident. Nonette, 2006. P. 296–297.*

Ф. М. Панфилов

ИУЛИАН И КЕСАРИЙ, мученики Терракинские (Тарракинские) (пам. 7 окт.; пам. зап. 1 нояб.) — см. в ст. *Кесарий и Иулиан*, мученики Терракинские (Тарракинские) (пам. 7 окт.; пам. зап. 1 нояб.).

ИУЛИАН, КЕЛСИЙ, АНТОНИЙ, АНАСТАСИЙ, ВАСИЛИСА, МАРИОНИЛЛА и др. мученики Египетские [греч. *Ἰουλιανός, Κέλσιος, Ἀντώνιος, Ἀναστάσιος, Βασίλισσα, Μαριονίλλα καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς μάρτυρες*] († 313) (пам. 8 янв.; пам. греч. 8 янв. и 21 июня; пам. зап. 6 и 9 янв.). В греч. и рус. календарях эти святые объединены в дружинах мучеников, хотя по типу кончины В. следует отнести к лику преподобных, И. — преподобномучеников, а пресв. Анастасия — священномучеников

(*Сергий (Спасский)*). Месяцеслов. Т. 2. С. 7; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 239–256; *Νικόδημος. Συναξαριστής*, 2002⁵. Т. 3. Σ. 44; 1998⁴. Т. 5. Σ. 260; ПЦК. 2011. С. 30).

Источники. Греч. пространное Мученичество, автор к-рого называет себя очевидцем описываемых событий, сохранилось в неск. редакциях. Наиболее близкая к оригиналу версия содержится в рукописи Vat. gr. 1667 (X в.). Версия, представленная в списке Patr. Hieros. 6 (X в.), является переработкой предыдущей. Еще одна редакция встречается в рукописях Ath. Vatop. 84 (кон. IX – нач. X в.) и Ath. Dionys. 143 (1633 г.), каждая из к-рых содержит половину повествования: 1-я — Житие И. и В., 2-я — Мученичество Египетских мучеников. В списке Vat. gr. 1667 вместо Антиной местом мученичества ошибочно названа Антиохия.

Греч. Мученичество было создано ранее VI в., поскольку в это время оно уже было переведено на лат. язык (BHL, N 4529). М. Дель Коляно доказал, что с лат. версией Мученичества был знаком анонимный автор монашеского устава «Regula magistri» (Правила учителя), написанного в 1-й четв. VI в. в окрестностях Рима и ставшего одним из источников Устава прп. *Венедикта Нурсийского* († 547). Лат. перевод Мученичества пользовался большой популярностью: он был включен в Люксембургский лекционарий (ок. 700) и в посл. неоднократно перерабатывался (BHL, N 4533–4536).

Ф. Алькен считал И. и В. реально существовавшими Антинойскими мучениками, но их Мученичество называл романом, не имеющим исторической ценности (*Halkin*. 1980. P. 242). Предполагают, что одним из источников этого Мученичества послужило Житие мч. Иулиана из Аназарва в Киликии, память к-рого в визант. Синаксарях также отмечалась 21 июня (*Lackner*. 1973. P. 55). Оба святых в 18 лет начали свой христианский подвиг (первый публично исповедал Христа, второй вступил в девственный брак), и оба претерпели муки от правителя по имени Маркиан (по источникам известен Эмилий Маркиан, префект пров. Киликия в нач. IV в., тогда как сведения об одноименном наместнике пров. Фиваида отсутствуют). Б. де Геффье отметил несомненное сходство некоторых деталей в рассказе о женитьбе И. и В. с аналогичным

эпизодом греческого Жития прп. Алексия, человека Божия.

Мученичество приурочивает описанные события к гонениям рим. императоров *Диоклетиана* (284–305) и *Максимиана* (286–305, 307–308). По мнению комментатора «Житий святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского», под Максимианом следует подразумевать Гая Валерия Максимиана *Галерия* (цезарь в 293–305, август в 305–311). Однако его власть не распространялась на Египет, где проводил жестокие гонения на христиан его племянник *Максимин Дайя* (цезарь в 305–309, август в 309–313). Прп. Никодим Святогорец отнес кончину мучеников к 290 г., О. Батлер — к 313 г.

Житие. И. род. в г. Антиноя в Фиваиде (Египет) в богатой семье и не только получил хорошее светское образование, но и овладел «христианской премудростью» (*Halkin*. 1980. P. 244–245). Когда ему исполнилось 18 лет, родители стали принуждать И., желавшего вести целомудренную жизнь, к вступлению в брак. Попросив неделю на размышление, И. провел эти дни в посте, молитве и слезах. На 7-ю ночь во сне ему явился Господь, велел исполнить волю родителей, т. к. супруга «не нарушит твоего целомудрия и не отлучит тебя от Меня» (*Ibid.* P. 247), а их примеру последует множество юношей и девушек. Вскоре И. был повенчан с красивой и добродетельной В., происходившей из знатной семьи. Они дали друг другу клятву пребывать в девстве до самой кончины и скрывали свое решение даже от родных. После смерти родителей они передали свое богатство на устройство 2 мон-рей, мужского и женского, и приняли постриг. Со временем в этих обителях собралось много монашествующих, а И. и В. стали игуменами в своих мон-рях. В мон-ре И. подвизалось 10 тыс. чел., в обители В. — до тысячи чел. Когда началось гонение на христиан, В. было откровение об их скорой кончине. В течение полугода все девы, жившие в обители, безболезненно скончались, последней умерла В. После этого в Антиною прибыл правитель Маркиан и начал преследовать христиан. Узнав о знатном происхождении И., он послал к нему видных граждан, чтобы они убедили его принести жертвы идолам, как того требовал император. В обители И. собра-

лись епископы и священники из окрестных городов, готовые принять мученическую смерть. И. был приведен к Маркиану, а мон-рь вместе с находившимися там христианами сожжен. Впосл. на этом месте слышалось пение большого хора в часы, когда обычно совершались службы, и там происходило множество исцелений.

На суде правитель не смог поколебать И. ни уговорами, ни угрозами. Тогда его стали бить суковатыми палками. Одна палка переломилась, и щепка повредила глаз друга правителя, стоявшего недалеко от И. Тот предложил Маркиану призвать жрецов, и если их просьбы к языческим богам не помогут вернуть зрение пострадавшему, обещал исцелить его именем Христовым. Во время языческого жертвоприношения идолы упали и рассыпались в прах. Маркиан велел облить И. нечистотами, чтобы лишить его, как он думал, волшебной силы. Но смрад превратился в благоухание. И., сотворив крестное знамение над оком раненого, призвал имя Господне, и тот исцелился и уверовал во Христа, за что был обезглавлен по приказу Маркиана.

И. в тяжелых оковах повели по городу на всеобщее поругание. Когда его проводили мимо здания, где обучался наукам единственный сын правителя, по имени К., тот увидел святого в золотом венце, окруженного ангелами, и последовал за И. Скорь охватила Маркиана и его жену, когда они узнали, что их сын уверовал во Христа. И. и К. отвели в темницу. Когда они вошли туда, мрак превратился в свет и смрад — в благоухание. 20 воинов, бывших при этом, уверовали во Христа и пожелали принять крещение. По молитве И. Господь послал им пресв. Антония, жившего в Антиное в семье 7 братьев, родственников имп. Карина (283–285), которым в знак уважения к их знатному происхождению Диоклетиан и Максимиан позволили свободно исповедовать христ. веру. Господь явился братьям во сне и повелел идти вместе с пресвитером в темницу, где находились И. и К. Они пришли туда ночью, и ангел отворил им двери темницы. Пресвитер окрестил К. и 20 воинов, а братья решили пострадать вместе с мучениками за Христа и остались в темнице. Маркиан отправил донесение императорам и получил приказ казнить всех, кто проявит упорство в вере.

Когда Маркиан призвал святых на судилище, мимо везли покойника на кладбище. Правитель велел И. воскресить его в доказательство истинности христ. веры. По молитве святого покойник восстал из мертвых. Маркиан, опасаясь народного смутения, приказал отвести христиан в темницу. Там пресв. Антоний крестил воскресшего и дал ему имя Анастасий.

Утром Маркиан велел поместить мучеников в котлы, наполненные смолой и серой, и, не желая видеть гибель сына, удалился, оставив наместника для приведения в исполнение имп. приказа. Дрова, к-рыми были доверху обложены котлы, сгорели, но святые остались невредимыми. Народ и Маркиан, которому донесли о происшедшем, были поражены случившимся. Святых отвели в темницу, куда пришла навесить К. его мать М. (в древнейших текстах — Маркионилла: *Halkin*. 1980. P. 293; ActaSS. 1643. Ian. T. 1. P. 586). Она уверовала во Христа и была крещена пресв. Антонием. Маркиан, узнав об этом, заключил и ее в темницу. Он повелел казнить 20 воинов и 7 братьев царского рода, а И., К., пресв. Антония, Анастасия и М. решил судить позже.

В день суда святые сообщили, что готовы поклониться идолам. Когда шествие приблизилось к храму Зевса, И. обратился с молитвой к Богу, и здание рухнуло, задавив тысячу жрецов и множество язычников. Мучеников снова отвели в темницу; во время молитвы им явился в сиянии сонм святых, среди к-рых были 20 воинов, 7 братьев и В. со св. девами, возвестившая И. о предстоящем мученическом подвиге.

Перед казнью Маркиан велел пытать узников. Сначала им обернули пальцы на руках и ногах папирусом, смоченным в масле, и зажгли его. Но папирус сгорел, не причинив мученикам вреда. Затем у И. и К. содрали кожу с головы, а Антонию и Анастасию выкололи глаза. Когда палачи начали пытать М., то ослепли. После этого святых бросили на съедение зверям, но те не тронули их. Тогда Маркиан приказал усечь их мечом вместе с осужденными на смерть преступниками. Это произошло прежде 10-х календ июля, т. е. 21 июня (*Halkin*. 1980. P. 295), согласно лат. Мученичеству — в 5-е иды янв., т. е. 9 янв. (ActaSS. 1643. Ian. T. 1. P. 587). Сразу после казни

началось землетрясение, разрушившее треть городских зданий, причем не уцелело ни одно место, где стоял к.-н. идол. Землетрясение сопровождалось молниями, громом и градом, от к-рого погибло немало язычников. Вскоре Маркиан заболел и умер в муках, съедаемый червями.

Ночью на место казни пришли христиане со священниками. Они хотели похоронить мучеников, но не знали, как отличить их тела от останков преступников. После горячей молитвы они увидели души мучеников, витающие каждая над своим телом, собрали мощи и похоронили под алтарем соборной церкви. Там открылся источник св. воды, от к-рой происходили исцеления.

В Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) Житие И. помещено дважды — под 8 янв. и 21 июня, под последней датой события изложены весьма подробно, но опущено начало истории (не упом. о браке И., а имя Василисса носит мать К.). В Мифологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) Житие И. приводится только под 21 июня. В краткой редакции славяно-рус. Пролога Житие И. помещено под 21 июня, в пространной — под 22 июля, а в ВМЧ — под 21 июля (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 322 (2-я паг.)). В К-поле в честь этих святых имп. Анастасием I (491–518) был построен храм близ форума. Освящение этой церкви отмечалось визант. календарями 5 июля (SynCP. Col. 800). По сообщению Добрыни Ядрейковича (впосл. *Антоний*, архиеп. Новгородский), в 1200 г. мощи И. находились в одной из церквей «за Пятерицею», т. е. за кварталом Петрий (Книга Паломник. С. 31).

В Иеронимовом Мартирологе память И. и др. Египетских мучеников отмечена 6 янв., в мраморном Неаполитанском календаре (IX в.) — 7 янв., в Мартирологе Адона Вьеннского (IX в.) и в Римском Мартирологе (XVI в.) — 9 янв. Без указания дня памяти В. упоминается Венанцием Фортунатом (ок. 600) в гимне «О девстве» в числе св. дев и мучениц (*Venant. Fort. Carm. VIII 3. 35*) и оба супруга — англосакс. св. Альдхельмом, еп. Шерборнским († 709 или 710), в соч. «О девственности». При свт. *Григории I Великом*, папе Римском, честная глава И. была перенесена из Египта в Париж. В наст. время частицы мощей И., К., В. и М. хранятся в ц. ап. Павла на Остий-

ской дороге. Частицы мощей И. также находятся в мон-ре вмч. Пантелеимона на Афоне.

Ист.: BHG, N 970–971, 2209p; ActaSS. 1643. Ian. T. 1. P. 575–587; PG. 117. Col. 505; SynCP. Col. 375–377, 759–762; MartHieron. Comment. P. 28; MartRom. Comment. P. 13; *Segui G., Thoenes C., Mortari L.* SS. Celco e Giuliano. R., 1966; *Halkin F.* La Passion ancienne des saints Julien et Basilissa (BHG, N 970–971) // AnBoll. 1980. T. 98. P. 243–296; *Fros H.* Inédits non recensés dans la BHL // AnBoll. 1984. T. 102. P. 195–196; *Herrero Rodríguez J.* Los orígenes del culto al mártir de Antioje y su extensión por Asterias desde el siglo IX // Studium Ovetense. 1998. T. 26. P. 167–236; ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 239–256; *Νικόδημος. Συναξαριστής*, 2002⁵. T. 3. Σ. 44–46; 1998⁴. T. 5. Σ. 256–261.

Лит.: ActaSS. 1643. Ian. T. 1. P. 570–575; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. T. 2. С. 7–8, 188, 220–221; T. 3. С. 15; *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. T. 40. P. 66, 86, 118, 123; *Πλατάδοπουλος* Σ. Γ. *Ἰουλιανός* (2) // ОНЕ. 1965. T. 6. Σ. 946; *Sauget J.-M.* Giuliano, Basilissa e compagni // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 1220–1223; *Janin.* Églises et monastères. P. 260–261; *Lackner W.* Ein epigraphisches Zeugnis für den Praeses Ciliciae Marcianus in der Passion des Iulianos von Anazarbos // VChr. 1973. Vol. 27. P. 53–55; *Halkin F.* La Passion ancienne des saints Julien et Basilissa (BHG, N 970–971) // AnBoll. 1980. T. 98. P. 241–243; *Σαφρόνιος (Εὐστροφιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 219–220; *Aubert R.* Julien et Basilissa (1) // DHGE. T. 28. Col. 493–494; *DelCoghiano M.* Behind Benedict: The Passio Juliani et Basilissae // The American Benedictine Review. 2006. Vol. 57/3. P. 287–319.

Э. П. А.

ИУЛИАН, КРОНИОН, МАКАРИЙ, ЕПИМАХ, АЛЕКСАНДР

и 13 мучеников Александрийских [греч. *Ἰουλιανός, Κρονίων, Μακάριος, Ἐπίμαχος, Ἀλέξανδρος καὶ ἕτεροι δεκατρεῖς*] († 249 или 250) (пам. греч. 30 окт.; пам. зап. 27 февр.), пострадали в правление имп. *Деция* (249–251). Об этих мучениках повествуется в письме свт. *Дионисия Великого*, еп. Александрийского (247/8–264/5), *Фавию*, еп. Антиохийскому, к-рое цитируется в «Церковной истории» *Евсевия*, еп. Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. VI 41. 1–23*).

Из 3 схваченных в Александрии христиан старец И. (к-рый из-за подагры не мог ни стоять, ни ходить) и К., по прозвищу Евн, проявили стойкость, тогда как др. муж сразу же отрекся от Христа. И. и К. провозили на верблюдах по всему городу, по дороге их бичевали, а затем бросили в негашущую известь. Воин Виса, сопровождавший их по дороге, не позволял толпе язычников издеваться над мучениками. Те возмутились и предали воина суду, по решению к-рого он был обезглавлен (*Ibid. VI 41. 15*). Христианин Макарий, родом ливиец, был сожжен жи-

вым (*Ibid. VI 41. 16*). Е. и А. (см. в ст. *Епимах и Александр*) после долгого пребывания в оковах, бичевания и пыток «когтями» облили негашущей известью (*Ibid. VI 41. 17*).

Краткое Житие И., К., М., А. и 13 Александрийских мучеников помещено в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) и в некоторых др. греч. Синаксарях под 30 окт. (напр., в стихном Синаксаре ГИМ. Син. греч. № 369(353), 1-я пол. XIV в. — *Владимир (Филантропов)*). Описание С. 523). Во мн. списках пропущено имя Е. В ряде визант. Синаксарей оно встречается под 31 окт. (напр., в Петровом Синаксаре РНБ. Греч. № 240, 1249 г. (архетип XI в.)). Под той же датой память И., К., М., Е. и А. без Жития помещена в славяно-русских Прологах (напр., РНБ. Соф. № 1324. Л. 41 об., кон. XII — нач. XIII в.). В синаксарных текстах по ошибке мучения, перенесенные И., и болезнь (подагра) приписаны А., а К. назван его приближенным. Также неправильно указано, что И. и М. были обезглавлены.

Что касается др. 13 не названных по именам мучеников, то, видимо, имеются в виду казненные христиане, перечисленные в том же письме еп. Дионисия. Однако имен упомянуто больше 13. Число святых сопадает с 13, если не включать в эту группу воинов, о к-рых повествуется в заключительной части письма еп. Дионисия.

Кроме вышеупомянутых мучеников в письме еп. Дионисия рассказывается о старце Метре, которого избили палками, искололи острым тростником лицо и глаза, а затем вывели его за город и побили камнями (*Euseb. Hist. eccl. VI 41. 3*). Христианке Квинте связали ноги и протащили ее через весь город по острым камням мостовой, бичевали, толкали на мельничные жернова и убили на том же месте, что и Метру (*Ibid. VI 41. 4*). Старице *Аполлонии*, хранившей девство, язычники выбили все зубы. Они развели костер и грозили сжечь ее, если она не произнесет хвалы языческим богам. Помолившись, Аполлония с разбегу прыгнула в огонь и сгорела (*Ibid. VI 41. 7*). Серапиона подвергли жестоким пыткам, переломали ему все суставы и сбросили его головой вниз из верхней комнаты его дома (*Ibid. VI 41. 8*). Дева *Аммонария* была казнена после долгих истязаний, а старица *Меркурия* и многодетная мать

Дионисия были усечены мечом без пыток (Ibid. VI 41. 18). Египтян Ирона, Атира и Исидора, «истерзанных самым зверским образом и выдержавших эти муки», предали огню. Схваченного вместе с ними 15-летнего отрока Диоскора судья пугал пытками, рассчитывая, что он сразу же отречется от Христа, но тот не уступил, вызвав общее восхищение умными ответами, и был отпущен (Ibid. VI 41. 19–20). Египтянин *Немесий*, ложно обвиненный в сообщении с разбойниками, оправдался перед центурионом, но был уличен как христианин и в цепях приведен к правителю. После пыток и бичевания он был сожжен вместе с разбойниками (Ibid. VI 41. 21). Воины Аммон, Зионн, Птолемей, Инген и старец *Феофил* (см. в ст. *Аммон, Зионн, Птолемей и Феофил*) во время суда стали подбадривать христианина, склонявшегося к отречению, и затем сами исповедали себя христианами (Ibid. VI 41. 22–23), что испугало судей.

В Мартиролог *Флора Лионского* память И., К., М., Е. и А. внесена под 20 февр. вместе со всей группой Александрийских мучеников, упомянутых еп. Дионисием Великим. В др. Мартирологах памяти Александрийских мучеников разнесены по разным дням. В Мартирологе *Адона* Вьеннского и в Римском Мартирологе память И. и Евна (К.) указана 27 февр., память М. — под 8 дек., память Е. и А. — под 12 дек. Кроме того, память И., Евна и М. была внесена в Римский Мартиролог под 30 окт. под влиянием греч. календарей. Точно так же в Мартирологах отдельно отмечены памяти др. Александрийских мучеников: воина Метры — 27 февр. и 7 дек., старца Метры — 31 янв., Квинты — 8 февр., Аполлонии — 9 февр., Серапиона — 14 нояб., Аммонарию, Дионисии и Меркурии — 12 дек., Ирона, Атира (в Мартирологах назван Арсением), Исидора и Диоскора — 14 дек., Немесия — 19 дек., Аммона, Зиона, Птолемея, Ингена и Феофила — 9 и 20 дек.

Ист.: ActaSS. Febr. T. 3. P. 673–675; SynCP. Col. 178–180; MartRom. Comment. P. 78, 484–485, 572, 578; *Νικόδημος Συναξαριστής*. 1993³. T. 1. Σ. 451–452.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. Col. 337, 340; *Franchi de' Cavalieri* P. I martiri della Massa Candida // Nuove Note agiografiche. R. 1902. Fasc. 2. P. 43. (ST; 9); *Delehaye H.* Les martyrs d'Égypte // AnBoll. 1922. Vol. 40. P. 84; *Zuntz G.* A Textual Note on Eusebius, Hist. Eccl. VI. 41. 15 // VChr. 1951. T. 5. P. 50–54; *Cignitti B.* Besas // BiblSS. 1963. Vol. 3. Col. 140; *Sauget J.-M.* Giuliano ed Euno (Cronione) //

Ibid. 1965. Vol. 6. Col. 1224–1225; *idem*. Macario // Ibid. 1966. Vol. 8. Col. 410–412; *Aubert R.* Julien (9) // DHGE. T. 28. Col. 497–498.

Э. П. А.

ИУЛИАН, МАРКИАН, ИОАНН, ГРИГОРИЙ, ИАКОВ, АЛЕКСИЙ, ДИМИТРИЙ, ЛЕОНТИЙ, ФОТИЙ, ПЕТР И МАРИЯ [греч. Ἰουλιανός, Μαρκανός, Ἰωάννης, Γρηγόριος, Ἰάκωβος, Ἀλέξιος, Δημήτριος, Λεόντιος, Φώτιος, Πέτρος καὶ Μαρία] († 726, по др. данным, 730), мученики К-польские (пам. 9 авг.).

Источники. Основным источником сведений о подвиге этих святых является анонимное Мученичество (ВНГ, N 1195), созданное в первые годы 2-го правления свт. *Игнатия*, патриарха К-польского (867–877). Оно дошло в единственном списке XI в. (Vindob. Hist. gr. 45. Fol. 89–98; *Hunger H.* Katalog der griechischen Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek. W., 1961. Bd. 1: Codices historici, codices philosophici et philologici. S. 50–54). Поводом к составлению Мученичества послужило обретение мощей К-польских мучеников после землетрясения 9 янв. 869 г., известного и по др. источникам (*Guidoboni E.* Catalogue of Ancient Earthquakes in the Mediterranean Area up to the 10th Cent. R., 1994. P. 387–388). Мученичество было создано в окружении патриарха, оно характеризуется антифотианской направленностью (умолчание о 1-м Патриаршестве свт. *Фотия I*) и стремлением представить Игнатия преемником свт. *Германа I*, последнего неиконоборческого патриарха, к-рый в отличие от святителей *Тарасия*, *Никифора I* и *Фотия* был возведен в сан патриарха не из мирян (*Auzéry*. 1990. P. 472–473).

При составлении Мученичества автор пользовался источниками нач. IX в., в к-рых описано уничтожение визант. имп. *Львом III Исавром* иконы Христа Пантократора на воротах Халка в К-поле. При этом сюжетная схема была заимствована из Жития прмч. Стефана Нового, а исторический контекст — из «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника* (Ibid. P. 467–470; *Eadem*. 1999. P. 193–194; *Kotzabassi*. 2009. S. 3). Т. о., автору удалось избежать противоречий при компилировании источников, по-разному излагающих историю уничтожения иконы: согласно прп. *Феофану*, мученики пострадали в 726 г., согласно Житию прмч. Стефана Ново-

го — в 730 г., уже после низложения патриарха Германа. Подобные расхождения в указаниях источников IX в., а также скудость сведений об иконе до начала иконоборчества ставят под сомнение историчность рассказа об уничтожении этого образа Львом III. Согласно гипотезе М. Ф. Озепи, речь идет о легенде, сформировавшейся уже после 787 г. (*Auzéry*. 1990).

Мученичество. Из текста Мученичества известно, что между имп. Львом III и патриархом Германом состоялся спор о поклонении св. иконам. Когда патриарх понял, что император-иконоборец непреклонен в своей позиции, он обратился к пастве с проповедью, призывая к стойкости и долготерпению. Патриарху в ноги бросилась Мария, благочестивая патрикия царского рода, и попросила благословения и наставлений, как «бороться с тираном». После низложения патриарха Германа имп. Лев III распорядился снять образ Спасителя, находившийся на воротах Халка, и предать его огню. Однако Мария, протоспафарий Григорий и остальные мученики, узнав о приказе императора, устремились к воротам, разбили лестницу, которую приставил к воротам спафарий, намеревавшийся исполнить распоряжение, а самого спафария убили. У ворот собралось много благочестивых горожан, узнавших о случившемся. 19 янв. император отправил туда 500 меченосцев, к-рые убили несчетное число людей, среди к-рых были и монахи и миряне. Мария и ее спутники были приведены к императору, к-рый попытался склонить их к иконоборческой ереси. Когда ему это не удалось, он повелел отправить спутников Марии в темницу и наносить ежедневно по 500 ударов бычьими жилами. Патрикию из-за ее высокого положения он отослал домой. Восемь месяцев спустя, 9 авг. (внутренняя хронология Мученичества нарушена), имп. Лев III устроил перед воротами Халка суд: Мария и остальные мученики, к которым она добровольно присоединилась, были обезглавлены, а их тела брошены в яму в Пелагиевом квартале как останки преступников. Однако благочестивые горожане отыскали их и погребли в ц. вмч. Димитрия в мон-ре прп. чудотворца Аниана, неподалеку от ц. св. Мокия (в др. источниках этот монастырь не упом.: *Janin*. Églises et monastères. P. 34–35).

Обретение мощей произошло благодаря чудесным видениям патриарха Игнатия. Ему являлась Мария в сопровождении остальных мучеников, приказывала отыскать их тела и обещала скорое избавление от продолжавшегося в течение мн. дней землетрясения. Мон-рь прп. Анина, к-рый был неизвестен патриарху, удалось найти благодаря Иосифу, скевофилаксу Великой ц. Когда торжественная процессия с патриархом во главе вышла из храма Св. Софии, землетрясение тотчас же прекратилось. Нетленные мощи мучеников, которые источали дивный аромат, были перезахоронены 31 янв. в том же мон-ре.

В основном тексте Мученичества по имени названы только Мария и протоспафарий Григорий. Имена остальных мучеников указаны только в заглавии. Вероятно, кто-то из них имел духовный сан, поскольку один из святых, явившихся патриарху Игнатию, был «украшен священническими одеждами» (ActaSS. Aug. T. 2. P. 445). Память «святых мучеников, пострадавших за икону Господа нашего Иисуса Христа» содержится под 9 авг. в одном из ранних списков Типикона Великой ц. (Patm. 266, кон. IX — нач. X в.; *Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 102). В восходящей к Мученичеству заметке в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 9 авг. среди мучеников не упоминается протоспафарий Григорий (SynCP. Col. 878). В Римском Мартирологе (XVI в.) кард. Цезаря *Барония* по имени названы только Иулиан и Маркиан. В нек-рых визант. календарях память К-польских мучеников отмечена 8 авг.

Др. агиографическая традиция, нашедшая отражение в обширном корпусе текстов (BHG, N 1373y — 1374e), прославляет как мучеников, пострадавших за образ на воротах Халка, не И. и дружину, а инокиню прмц. *Феодосию* и иных «благочестивых жен» (пам. 29 мая). По мнению С. *Манго*, более ранней является традиция, связанная с Марией и ее дружиной (Mango. 1959. P. 116), но его т. зр. ставится под сомнение С. *Котзабаси* (Kotzabassi. 2009. S. 2–3).

Антоний Новгородец (ок. 1200) упоминает мощи 10 мучеников и «девицы царевны» в некоем жен. мон-ре поблизости от ц. св. Мокия, что согласуется с сообщением Мученичества (Книга Паломник. С. 26). Однако, согласно Антонию, они по-

страдали при имп. *Константине V* (741–775). Возможно, это свидетельствует о влиянии традиции, относящей к правлению Константина V мученичество прмц. *Феодосии* (Там же. С. XCVII; Успенский сборник XII–XIII вв. / Изд. подгот.: О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 248; *Afinogenov D.* A Mysterious Saint: St. Theodosia, the Martyr of Constantinople // XB. 2001. T. 2(8). С. 3–13).

Ист.: BHG, N 1195; ActaSS. Aug. T. 2. P. 434–447; PG. 117. Col. 580 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 877–880; *Νικαβίτιος. Συναξαριστής*. 1998⁴. Т. 6. С. 184–185.

Лит.: *Лопарев X. M.* Визант. жития святых VIII–IX вв. // BB. 1910. Т. 17. С. 1–224; *Petit*. Bibliogr. d. acolouthies grecques. P. 231–232; *Mango C.* The Brazen House: A Study of the Vestibule of the Imperial Palace of Constantinople. Copenhagen, 1959. P. 116–118; *Fusconi G. M.* Constantinopoli, martiri // BiblSS. 1964. Vol. 4. Col. 252–254; *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III: With Particular Attention to the Oriental Sources. Louvain, 1973. P. 212–217. (CSCO. 346. Subs.; 41); *Auzépy M.-F.* La destruction de l'icône du Christ de la Chaléc par Léon III: Propagande ou réalité? // Byz. 1990. Vol. 60. P. 445–492; *eadem*. L'hagiographie et l'iconoclasm byzantin: Le cas de la Vie d'Étienne le Jeune. Aldershot, 1999. (BBOM; 5); *Kazhdan A. P., Talbot A.-M.* Women and Iconoclasm // BZ. 1991/1992. Bd. 84/85. S. 391–408; *Brubaker L., Haldon J.* Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): The Sources: An Annotated Survey. Aldershot, 2001. P. 219–220, 230. (BBOM; 7); *idem*. Byzantium in the Iconoclast Era (ca. 680–850): A History. Camb., 2011. P. 128–135; *PMBZ*. N 4724; *Aubert R.* Julien (17) // DHGE. T. 28. Col. 501; *Kotzabassi S.* Das hagiographische Dossier der hl. Theodosia von Konstantinopel: Einl., Edition u. Kommentar. B.; N. Y., 2009. (Byzant. Archiv; 21).

Л. В. Луховацкий

ИУЛИАН САВА [Иулиан Сава, Савва; греч. Ἰουλιανὸς ὁ Σάβας/Σάββας; сир. ܝܘܠܝܐܢܘܨ ܘܫܒܘܥܐ] (ок. 300 — 15.02. 367 (377, 380?)), прп. (пам. 18 окт.; пам. визант. 17 янв.).

Основные сведения об этом святом содержатся в «Истории боголюбцев» блж. *Феодорита* Кирского и в 24 мадрашах (гимнах) об И. С. на сир. языке, к-рые приписываются прп. *Ефрему Сирину* (из них скорее всего только 4 первых являются аутентичными). «Похвала Иулиану отшельнику» на греч. языке, к-рую ранее также относили к сочинениям прп. Ефрема Сирина (BHG, N 968), на самом деле посвящена другому одноименному подвижнику (*Griffith*. 1994. P. 189). Кроме того, существует неизданная мемра в память И. С. на сир. языке, сохранившаяся среди произведений, атрибутируемых *Иакову Саругскому* (Ibid. P. 185–186).

И. С. также упоминается в «Толковании на Послание к Ефесеянам» свт. *Иоанна Златоуста*.

По мнению С. Гриффита, И. С. был первым известным по имени подвижником, внедрившим в сироговорящей среде такую форму монашеской жизни, как отшельничество (Ibid. P. 186, 215–216), и по этой причине заслуженно именуемым в источниках «отцом монахов» (*Nau F., ed.* Un Martyrologe et douze Menologes syriaques // PO. 1912. T. 10. Fasc. 1. P. 84).

Свт. Иоанн Златоуст называл И. С. простым поселянином, который не имел светского образования, но был «преисполнен истинного любомудрия» (*Ioan. Chrysost.* In Eph. 21 // PG. 62. Col. 153). Информация о том, что святой до монашеского пострига прослуживал в доме одного состоятельного язычника в Гелиополе, восходит к «Похвале Иулиану отшельнику» и, т. о., не относится к И. С. (*Griffith*. 1994. P. 189).

Между 317 и 325 гг. И. С. удалился в пустыню и поселился в пещере. Блж. Феодорит Кирский не уточняет ее местоположение, говоря лишь, что святой подвизался в Осроене. Визант. синаксарные Жития локализуют место подвигов И. С. у р. Евфрат (SynCP. Col. 398). Однако исследователи считают, что пещера преподобного находилась примерно в 23 км к северо-востоку от Эдессы (*Schiwietz*. 1938. S. 67). Местные жители прозвали подвижника Сава, что в переводе с сирийского означает «старец». Согласно гимнам прп. Ефрема Сирина и мемре, И. С. был иереем (*Beck*. 1972. Bd. 1. S. 74, 79; Bd. 2. S. 81; *Griffith*. 1994. P. 192).

И. С. принимал пищу (ячменным хлебом с солью) раз в неделю, и «ничего земного он не замечал, днем и ночью грезя и помышляя только об одном Возлюбленном» (*Theodoret*. Hist. rel. II 2 // PG. 82. Col. 1308 (рус. пер.: *Феодорит Кирский*. История боголюбцев, с приб. «О божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996. С. 154)). К нему стали собираться ученики, число к-рых вскоре достигло 100 чел. И. С. «научил братаю сообща восхвалять Бога в песнях, когда все пребывали в пещере, а после утренней зари по два удаляться в пустыню, и там одному, преклонив колена, приносить Владыке подобающее поклонение, а другому стоя петь в это время пятнадцать Давидовых псалмов; потом, на-

оборот, первому стоя петь, а второму, припадая к земле, молиться; и это они делали постоянно с утра до сумерек» (Ibid. II 5 // PG. 82. Col. 1309 (рус. пер.: Там же. С. 156)). Нек-рые из его учеников, напр. Иаков и Астерий, стали основателями новых монастырей, а Адельфий — одним из ересиархов *мессалиан*.

Однажды, когда И. С. уединился для молитвы в пустыне, на него напал дракон, но подвижник умертвил его крестным знаменем и призыванием имени Божия. По молитве святого, к-рый желал спасти умиравшего от жажды ученика, в безводной пустыне забил источник. И. С. отличался смиренном, уступая большинству монашеской общины (как, напр., в случае со строительством домика для припасов) или не желая огорчать кого-либо из учеников (напр., приняв подаренный Астерием мешок со смоквами).

Желая избежать почестей, И. С. вместе с неск. учениками отправился на Синай, и они «пребывали там долгое время» (Ibid. II 13 // PG. 82. Col. 1316 (рус. пер.: Там же. С. 160)). И. С. построил на вершине горы Моисея небольшой храм (360–363), а затем возвратился в свой мон-рь. Во время молитвы ему была открыта гибель имп. *Юлиана Отступника* в походе на персов (363).

Когда при имп. *Валенте* (364–378) ариане стали распространять слухи, что И. С. является их сторонником, старец пришел в Антиохию и обличил еретиков. Согласно блж. Феодориту Кирскому, это произошло вскоре после изгнания свт. *Мелетия*, еп. Антиохийского. Свт. Мелетия трижды смещали с кафедры. П. Каниве считал, что блж. Феодорит Кирский имел в виду 2-е изгнание свт. Мелетия (365) (*Canivet P. Le Monachisme syrien selon Théodore de Cyr. P. 1977. P. 108, 114, 159–160, 164*). Однако нек-рые исследователи полагают, что приход И. С. в Антиохию произошел во время его 3-го изгнания (371–378), в связи с чем пересматривают и датировку кончины подобного.

Во время этого путешествия И. С. совершил множество чудес и исцелений, в т. ч. спас упавшего в колодец отрока, сына оказавшей ему гостеприимство женщины. На обратном пути И. С. остановился в г. Кир, где епископский престол занимал арианин Астерий. Святой призвал православных молиться вместе с ним ко

Господу, «присоединив к молитве пост и подвиги» (*Theodoret. Hist. rel. II 21 // PG. 82. Col. 1324* (рус. пер.: *Феодорит Кирский. История боголюбцев. С. 164–165*)). После этого, проболев 1 день, Астерий умер.

И. С. скончался в 367 г., согласно Эдесской хронике (*Chronicon Edesenum // Chronica minora. P. 1903. Pars. 1. P. 5. (CSCO; 2. Syr. Ser. 3; 4); рус. пер.: Пигулевская Н. В. Сирийская средневековая историография: Исслед. и пер. СПб., 1998. С. 470*). Анонимная сир. хроника, доведенная до 724 г., уточняет, что это событие произошло 15 февр. (*Chronicon miscellaneum ad annum domini 724 pertinens // Chronica minora. P. 1904. Pars 2. P. 144. (CSCO; 4. Syr. Ser. 3; 4)*). Нек-рые исследователи считают, что И. С. скончался позже — в 377 или в 380 г. Из гимнов прп. Ефрема Сирина известно, что И. С. был похоронен в Эдессе в ц. Гурия, Самона и Авива (*Beck. 1972. Bd. 1. S. 46*).

Согласно *Созомену*, И. С. вел «жизнь самую строгую и как бы бестелесную, так что состоял, казалось, из одних костей и кожи, без плоти», за что Господь наделил его даром изгонять демонов и исцелять людей (*Sozom. Hist. eccl. III 14. 29*). Созомен называет составителем Жития И. С. прп. Ефрема Сирина. Первоначально ошибочно полагали, что речь идет о «Похвале Иулиану отшельнику» Псевдо-Ефрема. Гриффит считает, что Созомен имел в виду гимны прп. Ефрема Сирина (*Griffith. 1994. P. 197*).

В сир. Минологиях приводится неск. дней памяти И. С.: 4 и 8 февр., 13 и 14 июня, 17 и 26 авг., 9 и 23 сент., 5 дек. (*Nau F., ed. Un Martyrologe et douze Menologes syriaques // PO. 1912. T. 10. Fasc. 1. P. 38, 45–46, 55, 67, 79, 86, 96, 144*), но эти даты не совпадают с днем смерти святого.

В визант. нестишных Синаксарях краткое Житие И. С. содержится под 17 янв., а в стишных — под 18 окт. Под 18 окт. сведения об И. С. вошли в греч. печатную *Минею* (Венеция, 1592) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. В Римском *Мартирологе*, составленном в XVI в. кард. Цезарем *Баронием*, память И. С. указывается 14 янв., 6 февр., 9 июня, 18 окт.

Церковь Востока отмечает память И. С. 15 июня и в 5-ю пятницу по Богоявлению вместе с памятью «сирийских учителей», а западносир. (яковитская) Церковь — 5 дек.

Ист.: ВНО, N 553; ВHG, N 968–969; ActaSS. Oct. T. 8. P. 346–358; Iun. T. 2. P. 175–176; Ioan. Chrysost. In Eph. 21 // PG. 62. Col. 153 (рус. пер.: *Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Писание к ефессянам // Творения: В 12 т. Т. 11. Кн. 1. С. 188*); *Sancti Ephraem Syri Hymni et Sermones / Ed. Th. J. Lamy. Mechliniae, 1889. T. 3. P. 837–935; Theodoret. Hist. rel. II 1–22 // PG. 82. Col. 1305–1324* (рус. пер.: *Феодорит Кирский. История боголюбцев, с приб. «О божественной любви» / Пер.: А. И. Сидоров. М., 1996. С. 153–165*); *Bedjan. Acta. 1896. T. 6. P. 380–404; SynCP. Col. 149, 398–400; MartRom. Comment. P. 21, 231, 461; Beck E., Hrsq. Des heiligen Ephraem des Syrerers Hymnen auf Abraham Kidunaja und Julianos Saba. Louvain, 1972. 2 Bde. (CSCO; 322–323. Syr.; 140–141); ЖСв. Окт. С. 423–427; *Νικόδημος Συνοξοριστής. 1993³. T. 1. S. 373–377*. Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 17, 323; Т. 3. С. 430–431; Scher A. Kitāb 'ašhar šuhada' al-mašriq. Mosul, 1906. Vol. 2. P. 33–41; Schiwietz S. Das morgenländische Mönchtum. Mödling bei W., 1938. Bd. 3. S. 56–69; Festugière A. J. Antioche païenne et chrétienne. P., 1959. P. 247–252; *Vööbus A. History of Asceticism in the Syrian Orient. Louvain, 1960. T. 2. P. 42–51; Janin R. Giuliano Saba // BiblSS. 1965. Vol. 6. Col. 1226; Παλαδόπουλος Γ. Σ. Ἰουλιανός // ΟΗΕ. 1965. T. 6. S. 948–950; Griffith S. H. Julian Saba, «Father of Monks» of Syria // JECS. 1994. Vol. 2. N 2. P. 185–216; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 219; Aubert R. Julien Sabas (52) // DHGE. 2003. T. 28. Col. 529–531; Van Paassen J. Julian Sabas, St. // NCE. 2003³. T. 8. Col. 51; *Fiey J. M. Saints syriaques. Princeton (N. J.), 2004. P. 125–126*.****

Э. П. А.

ИУЛИАНИЯ, мц. (пам. 22 июня) — см. в ст. *Галактион*, мч.

ИУЛИАНИЯ [греч. Ἰουλιανή], мц. (пам. греч. 18 авг.). Время жизни и подробности мученической кончины неизвестны. В Типиконе Великой ц. (IX–XI вв.) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) память И. сопровождается указанием «близ Стровила», к-рое может означать или место мученической кончины, или место совершения торжественного богослужения в ее память. Неизвестно, какой Стровил имеется в виду: город в Карию (М. Азия) или местность в К-поле.

В Римском *Мартирологе* (XVI в.) память И. объединена с памятью мч. Льва, претерпевшего мученическую кончину в Мирах Ликийских. И. *Делез* отождествил его со Львом, пострадавшим вместе с Паригорием (пам. греч. 18 февр.) в Патарах в Ликии (*Delehaye. Origines. P. 164*). Однако ни в пространном, ни в синаксарном *Житиях* Льва и Паригория И. не упоминается (ВHG, N 983; PG. 114. Col. 1451–1462; SynCP. Col. 472–473).

Делез, Дж. Луккези и Р. Обер считали, что И. является одним лицом с Иулианией, мц. Птолемаидской,

память к-рой отмечается на следующий день — 17 авг. (см. в ст. *Иулиания и Павел*, мученики). Р. *Жанен* и *Софроний (Евстратиадис)*, митр. Пентапольский, отождествили И. с др. одноименной святой — *Иулианией*, мц. Никомидийской (пам. 21 дек.), церковь во имя которой существовала в к-польском квартале Петрий, где, по мнению Жанена, и находилась местность Стровил.

Память И. включена в греческую печатную Минею (Венеция, 1591) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*, к-рый составил в честь святой двустиише. Сведения об И. встречаются в нек-рых слав. и рус. стишных Прологах (Словенски рукописи во Македонија. Скопје, 1971. Кн. 1. С. 272; РГБ. Троиц. № 717. Л. 223, 1429 г.), но их нет в ВМЧ и в совр. календаре РПЦ.

Ист.: ActaSS. Aug. 1752. Т. 3. Р. 546; SynCP. Col. 908; MartRom. Р. 345; *Mateos*. Турисон. Т. 1. Р. 376; *Νικόδημος Συναξαριστής*. 1998⁴. Т. 6. Σ. 244.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 250; *Franchi de' Cavalieri P.* Nuove note agiografiche. R., 1928. Vol. 7. Р. 100; MartRom. Comment. Р. 346; *Παπαδοπούλου Σ.* Ιουλιανή (4) // ΟΝΕ. Т. 6. Σ. 944; *Lucchesi G.* Leone e Giuliana // BiblSS. Vol. 7. Col. 1304; *Janin.* Églises et monastères. Р. 259–260; *Σοφρόνιος (Εβστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 219; *Aubert R.* Julienne (4) // DHGE. Т. 28. Col. 542.

Э. П. А.

ИУЛИАНИЯ, мц. (пам. 1 нояб.) — см. в ст. *Кириена и Иулиания*, мученицы.

ИУЛИАНИЯ, мц. (пам. 4 дек.) — см. в ст. *Варвара*, вмц.

ИУЛИАНИЯ, мц. Амисийская (пам. 20 марта) — см. в ст. *Александра, Клавдия, Евфрасия, Матрона, Иулиания, Евфимия и Феодосия*, мученицы Амисийские.

ИУЛИАНИЯ († 1406/07, Торжок, ныне Тверской обл.), мц. (пам. 2 июня, 21 дек., в 1-е воскресенье после 29 июня — в Соборе Тверских святых, в воскресенье перед 28 июля — в Соборе Смоленских святых), Вяземская, Новоторжская, супруга вяземского кн. св. *Симеона Мстиславича*.

Источники. Рассказ об убийстве кн. Симеона и его супруги по приказу новоторжского (бывш. смоленского) кн. *Георгия (Юрия) Святославича* содержится в Софийской I летописи старшего извода (1-я четв. XV в.), в московских летописных сводах 2-й пол. XV — нач. XVI в.



Мц. Иулиания Вяземская.
Икона. 2-я пол. XIX в.
(ц. Благовещения Пресв. Богородицы
в Торжке)

О гибели вяземских князя и княгини рассказывается также в лит. повести, известной в 3 редакциях (изд.: *Скрипиль*. 1940. С. 170–175). По мнению М. О. Скрипиля, старшая редакция, читающаяся в «*Книге степенной царского родословия*», — «О великом князе Юрье Светославиче Смоленском, и о князе Симеоне Мстиславиче Вяземском, и о княгине его Ульяни, иже мученически скончашеся» (далее — «Сказание о Юрии Святославиче») — была написана между 1530 и 1533 гг. для Степенной книги. В центре повествования — судьба кн. *Георгия Святославича*. «Сказание о Юрии Святославиче» состоит из 4 частей: родословная князя и изложения обстоятельств взятия Смоленска Литовским вел. кн. *Витовтом* в 1404 г., описание гибели кн. Симеона и И. в Торжке, рассказ о последующих скитаниях кн. *Георгия*, о его раскаянии и смерти, сообщение о возвращении Смоленска в Русское гос-во в 1514 г. В основе 1–3-й частей «Сказания о Юрии Святославиче» лежат летописные статьи под 1401, 1404 и 1406 гг., 4-я ч. написана как летописная статья с элементами агиографии. «Сказание о Юрии Святославиче» известно не только в составе Сте-

пенной книги, но и в отдельных списках XVII–XVIII вв.

В «Сказании о Юрии Святославиче» образ кн. *Георгия* и связанные с ним события представлены иначе, нежели в летописях. В летописях смоленский князь осуждается за убийство кн. Симеона и его добродетельной супруги, *Георгию Святославичу* приписываются сговор с *Витовтом* и сдача Литовскому вел. князю Смоленска. В созданном для Степенной книги «Сказании о Юрии Святославиче» поступки кн. *Георгия*, близкого родственника Московских вел. князей (брат *Василия I Димитриевича* звенигородско-галицкий кн. *Георгий (Юрий)* был женат на дочери *Георгия Анастасии*), получили иную трактовку: Смоленск был взят литовцами вслед хитрости *Витовта*; бывший смоленский князь, скорбя об убийстве кн. Симеона и И., конец жизни провел в покаянии и богоугодных делах.

Не ранее кон. XVI в. были созданы 2 переработки «Сказания о Юрии Святославиче»: «Повесть о благоверной княгине Иулиании, супругнице великого князя Симеона Мстиславича Вяземского» и «Сказание о убиении святого князя Симеона Мстиславича Вяземского и целомудренных его княгини Иулиании и о князе Юрии Смоленском». В центре «Повести о благоверной княгине Иулиании...» — образ И. Автор заимствовал из «Сказания о Юрии Святославиче» только рассказ о гибели вяземских князя и княгини и дополнил его повествованием о мощах И. (обретение, погребение, чудотворения). В XVII–XIX вв. «Повесть о благоверной княгине Иулиании...» подвергалась редактированию, дополнялась сведениями о чудотворениях от мощей святой (более 50) и была переработана в Житие И. «Сказание о убиении святого князя Симеона Мстиславича...» отличается краткостью и дидактическим характером. При заимствовании были значительно сокращены 1–3-я части «Сказания о Юрии Святославиче», отброшена последняя часть.

Биография. О происхождении И. ничего не известно. В XIX в. была создана легенда о том, что И. род. в Торжке, была дочерью боярина *Максима Даниловича Гостомыслова*, убитого новоторжцами из-за его преданности вел. кн. *Василию I*. Из летописей известно о расправе жи-

телей Торжка над сторонником Московского вел. князя новоторжцем Максимом на Пасху в 1393 г.: «Убиша новоторжци доброхота великого князя новоторжца Максима на Велик день» (ПСРЛ. Т. 6. С. 123). Убитый Максим назван боярином только в поздней Никоновской летописи (ПСРЛ. Т. 11. С. 154). Фактов, подтверждающих то, что он имел отца по имени Даниил, нет, но в отцы ему могли приписать, в частности, Данилу Кузмина, упоминающегося в летописях под 6866 (1358) г. Впервые имена и фамилии вымышленных родителей И. — боярина Максима Даниловича и Марии Никитишны появились в работе прот. В. Ф. Вла-



Мц. Иулиания Вяземская.
Ростись ц. Благовещения
Пресв. Богородицы в Торжке.
60-е гг. XIX в.

диславлева, фамилия (в XV в. фамилий не было), очевидно, образована автором от имени 1-го новгородского посадника Гостомысла. «Новоторжская» биография И. закрепилась в церковных изданиях XIX — нач. XX в.

И. была женой вяземского кн. Симеона, по-видимому состоявшего на службе у смоленского кн. Георгия Святославича. В 1404 г. Литовский вел. кн. Витовт захватил Смоленск, взял в плен супругу Георгия Свято-

славича, арестовал смоленских князей, казнил или изгнал из города бояр. Кн. Георгий находился в это время в Москве, оттуда уехал в Вел. Новгород. Осенью 1406 г. или зимой



Мц. Иулиания Вяземская.
Икона. Кон. XVIII — нач. XIX в.
(ц. Благовещения Пресв. Богородицы
в Торжке)

1406/07 г. Василий I пожаловал бывш. смоленскому князю «в кормление» Торжок. По сообщению поздней Архангельской летописи, приведенному Н. М. Карамзиным, смоленский кн. Георгий владел половиной Торжка, а др. половину города вел. кн. Василий I отдал вяземскому кн. Симеону, что свидетельствовало о равном статусе князей (Карамзин. ИГР. Т. 5. С. 290. Примеч. 196).

В Торжке между князьями произошел конфликт. Георгий Святославич насильно привел к себе И., «хотя с нею жити». Сопrotивлявшаяся княгиня ударила Георгия ножом, князь остался жив. В ответ бывш. смоленский князь убил кн. Симеона, а его супруге «повеле осеци руки и ноги и в реку воврещи». Так описана гибель кн. Симеона и И. в «Сказании о Юрии Святославиче», в агиографических переработках повести и в ряде летописей. В Сокращенном летописном своде 1493 г. (ПСРЛ. Т. 27. С. 264–265), в Холмогорской (ПСРЛ. Т. 33. С. 94) и Устюжской летописях (ПСРЛ. Т. 37. С. 39 и 82) сообщается, что кн. Георгий сам убил обоих супругов; такая версия события была изложена Карамзиным. После преступления кн. Георгий, «не могии тръпети срама, и горкаго безвременья, и безчестия, и студа» (ПСРЛ. Т. 6. С. 134), бежал в Орду, надеясь на покровительство хана Шадибека. Ша-

дибек был свергнут 20 июля 1407 г., и Георгий отправился обратно на Русь. Он остановился в Веневе во имя свт. Николая Чудотворца монастыре на юж. окраине Рязанского княжества, где скончался после неск. дней болезни.

В «Повести о благоверной княгине Иулиании...» рассказывается, что весной 1407 г. некий крестьянин нашел тело И. на берегу р. Тверцы и сообщил об этом причту Спасо-Преображенского собора в Торжке, клирики похоронили останки княгини в соборе. При обретении и погребении мощей И. совершались исцеления больных. Мощи И. были открыты весной 1815 г., при разборе обветшавшего Преображенского собора, что также сопровождалось чудотворениями. В 1815–1822 гг. на прежнем месте было возведено новое здание, мощи И. были помещены в каменном гробу в склепе внутри нового собора, у его юж. стены, при гробнице построили часовню. 2 июня 1819 г. в Преображенском соборе был устроен придел во имя И., освященный в следующем году. В 1874 г., при создании новой гробницы и сени над ней, вход в пещеру к погребению И. был сделан с зап. стороны собора. В 1906 г., по случаю 500-летия смерти И., часовня над гробом И. была перестроена и освящена как церковь во имя св. княгини. После окончательного закрытия Преображенского собора в Торжке в 1930 г. местонахождение мощей И. неизвестно.

Служба И., вероятно, была составлена в Вел. Новгороде в связи с обретением мощей, тогда же совершилась местная канонизация святой, акафист был написан в 1883 г. А. Ф. Ковалевским. Как местночтимая святая И. названа в «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно», составленном архиеп. Сергием (Спасским) (М., 1903. С. 46). Имя И. включено в Соборы Тверских (празд. установлено в 1979) и Смоленских (празд. установлено в 1984) святых.

Арх.: ГАТО. Ф. 1409. Оп. 1. Д. 794. Л. 318–321 об. [Сказание о Юрии Святославиче]; Д. 489. Л. 20–27; Д. 353. Л. 1–6 [Житие И.]; Д. 772. Л. 13 об. [Списки новгородских святых]; Д. 565. Л. 51 [Иконописный подлинник, приписка к 21 дек.]; Д. 150. Л. 97 об., 138 [Иконописный подлинник, приписка к 22 дек.]; РНБ. ОЛДП. Q 508 [Житие И.]; Колоб. № 165. Л. 1–11 [Канон с тропарем И.]; ТГОМ. ТьМ. КП–10 617. Л. 11 об. [Книга, глаголемая Описание о российских святых].

Ист.: Книга Степенная царского родословия. М., 1775. Ч. 1. С. 562–565; ПСРЛ. Т. 5, 6, 8, 11, 15, 16, 18, 21. Ч. 2; Т. 23–28, 33–35, 37; [Владиславлев В. Ф., прот.] Св. блгв. кнг. Иулиания Вяземская, местно чтимая в г. Торжке // Тверские Ев. 1883. Ч. неофиц. № 23. С. 695–713; № 24. С. 737–745; Описание о российских святых. С. 183–184; Скрипиль М. О. Лит. история «Повести о Иулиании Вяземской»: [Исслед. и публ. списков] // ТОДРЛ. 1940. Т. 4. С. 159–175; Присёлков М. Д. Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 441–442; Святая мученица блг. кнг. Иульяния. М., 1895; То же, изм. загл.: Житие св. мц. Иулиании кнг. Вяземской: К 600-летию преставления св. блгв. кнг. Иулиании Вяземской. М., 2006.

Лит.: Соколов С. П. Опыт ист. словаря о всех в истинной правосл. греко-рос. вере святою непорочною жизнью прославившихся святых мужах. М., 1784. С. 123–126; Филарет (Гумилевский). РСв. 1865². Отд. 3. С. 596–599; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 281–282; Сперанский М. Н. О двух рукописях Тверского музея // Журнал 28 заседания Тверской УАК. Тверь, 1890. С. 3–4; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 126–127; Рубцов М. В. Тверская редакция «Книги, глаголемой о российских святых» // Тверские Ев. 1899. № 11. С. 305; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. Ч. 1. С. 391, 392; Храмовые празднества г. Твери. Тверь, 1904. Вып. 2. С. 27–28; Голубинский. Канонизация святых. С. 330; Димитрий (Самбикин). Тверский патерик: Кр. сведения о тверских местнотчимых святых. Каз., 1907. С. 21; он же. Месяцеслов. Вып. 4. С. 161–164; Вып. 10. С. 12; Знаменский И., свящ. Святая мц. блгв. кнг. Иулиания Новоторжская. М., 1910; Соколова Л. В. Сказание о Юрии Святославиче и Иулиании Вяземской // СККДР. 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 394–396; Духовная связь времен: Св. блгв. кнг. мц. Иулиания Вяземская, Новоторжская, смчч. Александр Вершинский / Сост.: Е. М. Белинская. М., 2002; Гадалова Г. С. Каталог агиогр., литург. и ист. памятников, посвященных тверским святым, в хранилищах Твери. Тверь, 2006. С. 24; она же. К вопросу о происхождении кнг. Иулиании Новоторжской (Вяземской) // Род и семья в контексте тверской истории: Дворянские роды Тверской губ.: Сб. науч. тр. Тверь, 2009. Вып. 3. С. 5–11.

Г. С. Гадалова

Иконография. Образ на гробнице И. в первоначальном Преображенском соборе Торжка (над предполагаемым местом погребения) существовал еще до открытия мощей святой в 1815 г. ([Владиславлев В. Ф., прот.] Св. блгв. кнг. Иулиания Вяземская, местно чтимая в г. Торжке // Тверские Ев. 1883. Ч. неофиц. № 24. С. 740). Когда при постройке нового здания собора были устроены склеп и часовня с ракой И., «возложена была во всю длину гробницы икона св. благоверной княгини Иульянии», вполс. покрытая серебряным позолоченным окладом (Там же. С. 741–743). Рака с мощами И. в склепе Преображенского собора и икона И. в интерьере одного из соборов города запечатлены на фотографиях 1901 г. (ТГОМ).

Согласно иконописным подлинникам XVIII в. под 22 дек., И. «подобием аки Пятница, на главе плат» (Филимонов.

Иконописный подлинник. С. 42; см. также: БАН. Струг. № 66. Л. 65 об.; кон. XVIII в.). Вместе с тем на мн. сохранившихся иконах святая представлена молодой княгиней в богато украшенном одеянии, с крестом в руке, на голове — венец поверх белого платя.

Единоличные изображения И. сохранились, напр., в ц. Благовещения Пресв. Богородицы (арх. Михаила) в Торжке, куда могли попасть в XX в. из других местных храмов. На иконе-пяднице кон. XVIII — нач. XIX в. (после 1815?) святая написана фронтально, в рост на архитектурном фоне, в красном одеянии и в венце, правая рука с крестом отведена в сторону, в левой — развернутый свиток. Нимб И. касается полуфигуры Иисуса Христа в облаках, благословляющего обеими руками. Образ покрыт окладом с надписью: «с благоверная княгиня альяния». Этот же извод повторяется на большой живописной иконе 2-й пол. XIX в. в отдельно стоящем киоте в сев.-зап. части четверика Благовещенской ц. У св. княгини красивое округлое лицо с правильными чертами, белый плат скреплен фибулой, закрытый венец с городчатым ободом украшен драгоценными камнями, поверх синего платья одет красный плащ с охристой каймой и жемчужной отделкой, в правой руке — большой крест, на свитке надпись: «Боже Тр[он]ца несозданнаа въ свѣствѣхъ не раздѣльнаа и азъ Іуліаніа тоакиа претерпѣ твѣхъ ради страсти и ныне уже исшедшю помани ма во царствіи тво» (подобный образ воспроизв. в кн.: Святая мученица блгв. кнг. Иульяния. М., 1895). В храме находится также непрофессиональное по исполнению повторение этого образа посл. четв. XX в.

На относительно небольших по размерам, упрощенных по живописи иконах кон. XIX — нач. XX в. (ТОКГ, тверской во имя вмц. Екатерины жен. мон-рь, частное собрание) в правой части композиции — И. в княжеской одежде, с развернутым свитком предстоит Спасителю в облаках (в левом верхнем углу), позади нее слева — Преображенский собор Торжка, по-видимому, с гробницей святой под ним. Такие иконы, вероятно, во множестве писались для паломников и гостей города, особенно к торжествам, посвященным 500-летию преставления И. в 1906 г.

Еще до открытия св. мощей изображения И. помещались на иконах местных Новоторжских чудотворцев вместе с образами преподобных Ефрема и Аркадия, блгв. кн. Георгия. Так, на аналойной иконе 1797 г. (ТОКГ) святые написаны на синем облачном фоне с видом собора. И.— крайняя справа, обращена к образу Спаса Нерукотворного (вверху в центре), венец закрытый, правая рука на груди, левая в жесте моления. На иконе 2-й трети XIX в. из Торжка (ТОКГ) в цент-



Мц. Иулиания Вяземская.
Фрагмент иконы
«Новоторжские чудотворцы».
1797 г. (ТОКГ)

ре представлен свт. Николай Чудотворец, слева — Тверские святые, справа — очевидно, небесные покровители заказчиков, вверху — Деисус со Св. Троицей Новозаветной, по углам — евангелисты. Изображение княгини в изысканно орнаментированном одеянии с крестом в правой руке (левая на груди) в центральной части слева предположительно можно идентифицировать как И. (надпись практически утрачена).

Образ И. вводился в композицию «Собор святых жен, просиявших в Русской земле», напр., на хромофотографии кон. XIX — нач. XX в. из ц. во имя ап. Иоанна Богослова подворья Леушинского мон-ря в С.-Петербурге (обретена в 2002 в дер. Дмитриево Череповецкого р-на Вологодской обл. на берегу Рыбинского водохранилища, возможно, происходит из Леушинского монастыря; см.: Русские жены-мироносицы: Обретение уникальной иконы // Леушино: Газ. 2004. № 8(85). 25 апр. С. 1–2). И. изображена в процессии св. жен во главе с равноап. кнг. Ольгой. В составе Собора русских святых И. предположительно представлена на иконе 1-й пол. XIX в. из старообрядческой молельной на Волковом кладбище в С.-Петербурге (ГМИР) — оплечно в верхнем ряду правой (княжеской) группы, в белом платя, надпись: «Іуліаніа мученица».

В монументальной живописи образ И. известен, напр., в росписи Благовещенской ц. в Торжке на юж. стене четверика (60-е гг. XIX в.) — на фоне Преображенского собора, в рост, вполборота влево, в горностаевой мантии и небольшом венце, руки протянуты вперед, внизу в картуше надпись (поновлена?): «стала благоверная княгиня іуліаніа новоторжская». Изображение И. в академической стилистике было включено в ряд образов святых кня-

зей и княгинь в росписи 70-х гг. XIX в. придела блгв. кн. Александра Невского в храме Христа Спасителя (худож. Л. П. Пигулевский, см.: *Мостовский М. С. Храмы Христа Спасителя* / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996⁶. С. 80). В группе подвижников XV в. И. (почти в профиль, в красной горностаевой мантии, руки скрещены на груди) показана в одной из настенных композиций в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре (живопись кон. 60-х – 70-х гг. XIX в. работы иеродиаконанов Паисия и Анатолия, поновлена в 70-х гг. XX в., ок. 2010). В стенописи собора Св. Троицы («Белая Троица») в Твери изображение И. находилось в главном алтаре (40-е гг. XX в., записано в кон. XX в.).

В XX в. образ И. встречается в произведениях мон. *Иулиании (Соколовой)*, в частности в группе Тверских чудотворцев (в одежде мирянки) на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (келейный образ свт. Афанасия (Сахарова), ТСЛ), нач. и кон. 50-х гг. XX в. (ТСЛ, СДМ) и на их повторениях кон. XX – нач. XXI в. (храм Христа Спасителя и ц. свт. Николая в Клённиках в Москве, ц. свт. Николая Чудотворца на Глинках в Вологде). Кроме того, И. (названа Вяземской) представлена на одном из подготовительных рисунков мон. *Иулиании* к лицевым святам рус. святых 1959–1962 гг. (частное собрание; под 21 дек. вместе с блж. Прокопием Вятским) и на рисунке 70-х гг. XX в., выполненном в качестве образца для иконописного кружка МДА (собрание иконописной школы МДАиС), – в княжеской шубе и шапке, вместе с блж. Прокопием Устюжским.

Совр. иконы И. находятся в основном в храмах Тверской и Смоленской епархий. Существуют ее единоличные поясные и ростовые образы в княжеской шапке, закрытом венце или зубчатой короне, с крестом в руке (ок. 2008, В. и Н. Колотовые, тверской во имя вмц. Екатерины женский монастырь, частные собрания; 2009, Ю. А. Черепанов). В некоторых настенных композициях и на единичных иконах святая представлена вместе с блгв. кн. мч. Симеоном (напр., в ц. Успения Пресв. Богородицы в Путинках в Москве), на иконе из Екатерининского монастыря – вместе с прп. Евпраксией (ок. 2008, Колотовые). В числе св. жен И. написана на иконе московских мастеров П. Г. Бусолаева и А. Д. Токаревой-Хруновой (2006). Образ И. включен в совр. композиции «Собор Смоленских святых» (кафедральный Успенский собор Смоленска) и «Собор Тверских святых», напр. на иконах из кафедрального Воскресенского собора (2001) и из Троицкого собора в Твери (нач. 90-х гг. XX в.; И. во 2-м ряду 2-я слева, в белом платье без венца).

Лит.: *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 139; *Juliana (Sokolova)*, *mon. Russian Saints = Святые Руси* / Ed. N. Aldošina. [Juväskylä], 2000. P. 45; она же *(Иулиания (Соколова), мон.)*. Труд иконописца / Сост.: Н. Е. Алдошина. Серг. П., 2008². Ил. 87; *Алдошина Н. Е.* Благословенный труд. М., 2001. С. 231–239.

Э. П. И., Н. А. Майорова

ИУЛИАНИЯ, мц. Ираклийская (пам. 1 сент.) – см. в ст. *Ираклийские мученицы (40) и Аммон диакон*, мч.

ИУЛИАНИЯ [греч. Ἰουλιανή] († ок. 304–305), мц. Никомидийская (пам. 21 дек.; пам. зап. 16 февр.)

Источники. Сохранились 2 про страных греч. Жития мц. Иулиании – древнее (ВНГ, N 962z) и составленное на его основе прп. *Симеоном Метафрастом* (ВНГ, N 963). Критическое издание дометафрастовского Жития осуществлено Х. Ангелиди по 9 рукописям (3 из них относятся к X в.), которые делятся на 2 семейства. К 1-му, содержащему описание пытки И. на колесе, восходит лат. перевод Жития, ко 2-му, где этот эпизод пропущен, – обработка Метафраста. Метафрастовская вер-



Мц. Иулиания Никомидийская. Миниатюра из Миналогия Василия II. 1-я четв. XI в. (Vat. gr. 1613. P. 261)

сия опубликована в серии *Patrologia Graeca*. По мнению *болландистов*, дометафрастовское Житие было написано до нашествия лангобардов в Италию (568). П. Бульоль датирует его приблизительно VI в., Ангелиди не исключала, что оно могло быть написано и в V в. Исследовательница отнесла это Житие к разряду эпических Мученичеств (по классификации И. Делеэ). Лат. перевод данного Жития (ВНЛ, N 4522–4523) уже был известен *Беде Достопочтенному* († 735), составившему на его основе заметку для своего *Мартиролога*. Более подробный пересказ включен в *Мартиролог Адона Вьеннского* († 874/5). В X в. Флодоард Реймский сделал стихотворную переработку Жития. Др. лат. агиографиче-

ские тексты, посвященные И. и перенесению ее мощей (напр., сочинения Петра, субдиакона Партенопейского (Неаполитанского) (2-я пол. X в. или кон. XI – нач. XII в.), и Иоанна Гильманса (1427–1487)), – более позднего происхождения. Житие мц. Иулиании включалось в различные агиографические сборники, в т. ч. в «Краткий рассказ о деяниях и чудесах святых» (*Abbreviatio in gestis et miraculis sanctorum*, 1-я редакция 1225–1230 гг., 2-я редакция 1243 г.) хрониста-доминиканца Жана де Майи (ок. 1190 – ок. 1260), в «Золотую легенду» (1267) *Иакова из Варацце*, в «Историческое зеркало» Винцентия из Бове и «Каталог святых» Петра Наталиса.

Впосл. Житие мц. Иулиании неоднократно перелажалось на европейские языки. Древнейшим поэтическим памятником житийной литературы англосакс. периода на народном языке считается поэма «Иулиания» Кюневульфа (2-я пол. VIII в. или нач. IX в.). Ок. 1140 г. была написана старофранц. поэтическая версия Жития мц. Иулиании, известны также другое старофранц. стихотворное Житие этой святой и прозаический старофранц. перевод лат.

Жития. В сер. XII в. пресв. Арнольдом из Шефтларна близ Мюнхена было составлено Житие мц.

Иулиании на средневек. верхненем. языке. В нач. XIII в. были написаны 3 Жития на среднеангл. языке, из них 2 в стихах и одно ритмизованной прозой (*Seyn Julian*). Кроме того, существуют итал. версия (XIV в.) и древнешведская.

Согласно обоим греч. Житиям, И. пострадала в правление *Максимиана* (286–305), поэтому болландисты датируют ее кончину временем ок. 290 г., прп. Никодим Святогорец – 299 г., И. Штадлер и архиеп. Сергей (Спасский) – ок. 304 г., совр. календарь РПЦ – 304 г., Ж. М. Соже – ок. 305 г., Ангелиди – 304–305 гг. Однако Р. Обер считает, что И. была казнена ок. 305 г. при *Максимине Дайе* (цезарь 305–309, император 309–313).

По мнению Ангелиди, к-рое разделяет и Обер, И. претерпела мученическую кончину не в Никомидии, а в Кампании.

Житие. И. была дочерью знатного язычника Африкана. Т. к. отроковица была красива и богата, один из царских сановников по имени Елевсий (или Евилатий, Евиласий) обручился с ней, отложив брак до ее совершеннолетия. И. уверовала во Христа и стала тайной христианкой. Не желая брака, И. объявила, что станет женой Елевсия, если он займет должность епарха, считая, что он не сможет достичь столь высокого поста. Однако тот, потратив множество денег на взятки имп. чиновникам, добился назначения епархом. Тогда И. поставила условием их брака принятие женихом св. крещения. Африкан, узнав, что его дочь христианка, подверг ее жестоким побоям и отослал к Елевсию, сказав, что он волен делать с ней, что хочет. Пленный красотой И., епарх обещал, что не заставит ее приносить жертвы, если она станет его женой. Когда И. потребовала, чтобы Елевсий стал христианином, тот ответил, что крестился бы ради нее, если бы не боялся царского гнева. Обличая язычество и называя брак с Елевсием смердящим гробом, И. привела епарха в ярость. Он приказал обнажить И. и бить ее сухими жилами и прутьями. Затем она в течение многих часов была подвешена за волосы, так что кожа оттянулась от черепа. Однако И. не поддавалась уговорам Елевсия, и епарх велел прижигать раскаленным железом ее тело, а затем закованную в цепи И. бросили в темницу. К ней в образе светлого ангела явился искустель и под предлогом, что она не выдержит завтрашних мучений, велел принести жертвы, обещая, что милосердный Господь простит ее «ради немощи измученной плоти». Смущенная И. стала молиться и услышала с небес божественный голос. Господь велел святой мужаться, готовясь к мученичеству, и дал ей полную власть над пришедшим. Тотчас же с И. упали оковы, у нее затянулись раны, а диавол по воле Божией не мог убежать и испытывал физическую боль от ударов И., к-рые она наносила своими цепями.

Утром, когда И. повели на суд в преторий, она тащила за собой диавола и затем бросила его на навозную яму. Этот эпизод восходит к Житию



Сщмч. Игнатий Богоносец
и мц. Иулиания Никомидийская.
Фрагмент иконы
«Минья годовая».
1-я пол. XVI в.
(Музей икон, Реклингхаузен)

прп. Антония Великого и к греч. апокрифу «Вопросы Варфоломея» (кон. III–IV в.). Потом И. представила перед Елевсием без следов пыток, сияя необыкновенной красотой. Когда Елевсий спросил, каким волшебством она исцелилась от ран, И. ответила, что ее «исцелила неизреченная и всемогущая сила Божия». Тогда было приготовлено раскаленное колесо, но ангел Господень остудил его, а разведенный под ним огонь погас от внезапно хлынувшего дождя. Костер, в который затем бросили И., потух по молитве святой (у Мефафраста потоки слез И. погасили пламя). Видя это чудо, во Христа уверовало ок. 500 мужчин и 130 женщин, которые были обезглавлены по приказу епарха. После этого И. поместили в кипящий котел, но он лопнул, и святая вышла из него невредимой. Тогда епарх осудил святую на усекновение мечом. Спустя некоторое время Елевсия постигло Божие наказание: его корабль попал в бурю и разбился, епарх был выброшен на остров, где его растерзали псы.

Почитание. Римлянка по имени София (в лат. Житиях Софония или Сефония), бывшая в то время по какому-то делу в Никомидии, увезла с собой нетленное тело святой. Она поместила мощи в специально построенной церкви во имя мц. Иулиании. В лат. Житии уточняется, что церковь находилась в Путолах. В 568 г. мощи были перенесены из Путол в Кумы (Кампания) в связи с нашествием лангобардов и помещены в базилике, посвященной И. и св. Максиму.

С этими сведениями трудно согласовать представления византийцев о местонахождении мощей И. в К-поле. Из канона, составленного в честь этой святой прп. Иосифом Песнописцем, следует, что рака с ее мощами находилась в столице визант. империи. В 1200 г. рус. паломник Добрыня Ядрейкович (впосл. Антоний, архиеп. Новгородский) видел нетленное тело И. («в теле лежит») в одном из храмов близ ц. вмц. Евфимии в квартале Петрий (видимо, имеется в виду ц. во имя мц. Иулиании в Петрии, известная из Типикона Великой ц. и Синаксаря К-польской ц.) (Книга Паломник. С. 32).

В 1207 г. мощи И. были перенесены из Кум в мон-рь Пресв. Богородицы (ныне ц. Санта-Мария-Донна-ромита) в Неаполе. Частицы мощей И. находятся в различных европ. странах, наиболее известны реликвии, хранящиеся в ц. Нотр-Дам-дю-Саблон в Брюсселе (Бельгия) и в ц. Санта-Хульяна (Колегиата) в Сантильяна-дель-Мар (Кантабрия, Испания), куда ее мощи были привезены в IX в. (в 870 здесь уже существовала церковь, посвященная мц. Иулиании). На Кипре частица мощей И. хранится в резиденции архиепископа, в Греции — в мон-ре прор. Илии на о-ве Самос (*Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 204–205*). В кон. XIX в. часть мощей И. находилась в Благовещенском скиту монастыря Ксенофонт на Афоне (Книга Паломник. С. CIV).

Кроме того, болландисты собрали сведения о местонахождении честной главы И. в Португалии (мон-рь Носа-Сеньора-душ-Мартиреш-э-Консейсан-душ-Милагреш в Сакавене близ Лиссабона), в Австрии (Халль-ин-Тироль) и о других частях ее мощей в Италии (Беневенто,

Верона, Равенна), Германии (Кёльн и Мюнхен) и Франции (Дуэ).

И. очень широко почиталась на Западе, где ее память праздновалась 16 февр. (в день перенесения мощей из Путеол в Кумы). Эта память впервые встречается в *Геласия Сакраментарии* (VII в.) и в *Мартилоге* блж. *Иеронима Стридонского* (Эхтернахский список VIII в.). Кроме того, 25 февр. был установлен праздник в честь перенесения мощей И. в Неаполь.

Ист.: BHG, N 962z, 963; BHL, N 4522–4527; ActaSS. 1658. Fevr. T. 2. P. 873–885; Li ver del juise en fornfransk predikan / Ed. H. von Feilitzen. Upsala, 1883. P. 3–24; SynCP. Col. 333–334, 975; Sanctae Julianae martyris // PG. 114. Col. 1437–1452; *Cynewulf. Juliana* / Ed. W. Strunk. Boston; L., 1904; *Brunöhler E. Über einige Lateinische, Englische, Französische und Deutsche Fassungen der Julianenlegende*. Bonn, 1912. S. 11–35; MartHieron. Comment. P. 99–100; Liflade ant te passiuu de Seinte Iulienne / Ed. S. T. R. O. d' Ardenne. Liege, 1936. L., 1961; MartRom. Comment. P. 61, 66; *Chavasse A. La Sacramentaire Gélasien*. Tournai, 1958. P. 274, 283 et passim; *Geith K. E. Priester Arnolts Legende von der heiligen Juliana*: Untersuch. zur lateinischen Juliana-Legende und zum Text der deutschen Gedichten. Freiburg i Br., 1965; *Ἀγγελίδη Χ. Τὸ μάρτυριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς τῆς ἐκ Νικομηδείας* // Βυζαντινά. 1977. Т. 9. S. 150–166; *Ranikka E. Li ver del Juise: Sermon en vers au XII^e siècle*. Uppsala; Stockholm, 1982; ЖСв. Дек. С. 575–585; *Νικόδημος. Συναξαριστής*. 2003². Т. 2. S. 381–382.

Лит.: ActaSS. 1658. Fevr. T. 2. P. 868–873; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. 1997². Т. 2. С. 390; Т. 3. С. 513; *Delehaye. Origines*. P. 344; *Παπαδοπούλου Σ. Ἰουλιανή (1)* // ΟΗΕ. 1965. Т. 6. S. 943–944; *Sauget J.-M. Giuliana* // BiblSS. 1965. Т. 6. Col. 1176–1177; *Ἀγγελίδη Χ. Τὸ μάρτυριο τῆς ἁγίας Ἰουλιανῆς τῆς ἐκ Νικομηδείας* // Βυζαντινά. 1977. Т. 9. S. 142–149; *Cazelles B. The Lady as Saint: A Coll. of French Hagiogr. Romances of the 13th Cent.* Phil., 1991; *Boulhol P. Hagiographie antique et démonologie: Notes sur quelques Passions grecques* (BHG, 962z, 964 et 1165–66) // AnBoll. 1994. Vol. 112. N 3/4. P. 255–302; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 219; *Aubert R. Julianne (1)* // DHGE. 2003. Т. 28. Col. 539–540.

Э. П. А.

Гимнография. Память И. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. (*Mateos*. Turisop. Т. 1. P. 142) 21 дек. без богослужебного последования.

В *Студийско-Алексиевском Типиконе* 1034 г. И. не упоминается, однако в рукописных слав. Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 162, XII в.; см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 39) 21 дек. последование И. соединяется со службой предпразднства Рождества Христова и включает: канон, цикл стихир-подобнов, седален. Аналогичное по составу последование И. зафиксировано в *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 347–348) и *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz*. Turisop. P. 75–76). В богослужебных книгах *Иерусалимского ус-*

тава к последованию И., известному по студийским источникам, добавляется общий отпустительный тропарь мученице 4-го гласа Ἦ ἀμνάς σου Ἰησοῦ (Ἄгница твоа́ ꙗ́исе:). Согласно дониконовским печатным Типиконам, служба И. переносится на повечерие в связи с совершением 21 дек. всенощного бдения в честь свт. Петра, митр. Московского; указывается кондак И. 3-го гласа *Дѣвства добротами*. Начиная с исправленного Типикона 1682 г., ориентированного на греческие богослужебные книги, по наст. время служба И. помещается 21 дек. «под числом».

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ἦ ἀμνάς σου Ἰησοῦ (Ἄгница твоа́ ꙗ́исе:); кондак И. 3-го гласа *Дѣвства добротами*: (только в славянских); канон, составленный гимнографом Иосифом, с акростихом Μέλπειν σε Μάρτυς προσθέτω Θεοῦ χάριν. Ἰωσήφ (Пети ты, мученице, да приложит Бог благодать. Иосифов) 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος; (Мора чермнѣя пѣчинѣ:), нач.: Μαρτύρων περὶφανῶς λαμπρότησι περιεστράπτουσα (Мученическою яве светлостию облистаяюши); цикл стихир-подобнов; седален (разные в греч. и слав. Минее); светилен (только в греческой).

По рукописям известны песнопения И., не вошедшие в совр. богослужебные книги: канон, составленный Георгием Никомидийским, с алфавитным акростихом плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви:), нач.: Ἄγγελοι οὐρανοῦθεν (Ангелы с неба) (АНГ. Т. 4. P. 520–529); анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ἄισωμεν τῷ Κυρίῳ (Поимъ гдѣви:), нач.: Δεῦτε, πιστοί (Придите, верные) со 2-й песнью (Ibid. P. 530–536); кондак с икосом (Ibid. P. 525–526); седален (Ibid. P. 522).

Иконография. На одном из древних образов И., к-рый сохранился в катанкомбх св. Ианнуария в Неаполе (VII–IX вв.?) святая представлена с мученическим венцом на голове. В визант. период И. изображали в мафории, покрывающем голову, в правой руке у нее, как правило, был крест. Одно из самых ранних изображений святой сохранилось фрагментарно на фресках каппадокийской ц. Эль-Назар в Гёреме (X в.). Образ И. входил в иконографические программы мн. визант. храмов (напр., погрудно — на мозаичном медальоне в нартексе греч. мон-ря Осиев Лукас (30–40-е гг. XI в.); в рост — на сев. стене нартекса в ц. св. Николая Каснидиса в Кастории, посл. треть XII в.; в ц. свт. Иоанна Златоуста в Гераки (Ераки) (кон. XIII — нач. XIV в.); в церкви близ сел. Цопакас на п-ове Мани).

В рукописных минологиях, как правило, изображалось усечение головы И.: в Минологии Василия II (Vat. gr. 1613.

P. 261, 1-я четв. XI в.); в Минологии кон. XI в. (Vat. gr. 1156, Fol. 272); в Минологии 1327–1340 гг. (Bodl. F. 1. Fol. 22).

Сцены мучения святой представлены в ряде настенных фресковых минологиев палеологовского времени: в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино (1317–1318); в нартексе собора Вознесения в Дечанах (1350); в ц. Св. Троицы мон-ря Козия (ок. 1386).

И. в зеленом мафории оплечно изображена в греко-грузинской рукописи (т. н. Афонской книге образцов; РНБ. О. I. 58, кон. XV в.) среди наиболее почитаемых св. жен (Л. 63) и еще раз 21 дек., в день памяти, в рост, в красном мафории и голубом платье (Л. 91).

В румынском монастыре Хумор (1535) И. изображена как патрицианка в лоратной далматике с широкими рукавами, с венцом на голове, надетом поверх белого плата, и с крестом в руке. В искусстве поствизант. времени мучение И. представлено в настенных минологиях собора Преображения Господня Большого Метеорского мон-ря, собора мон-ря Дионисиат; в экзонартексе мон-ря Филантропинон на острове оз. Памвотида (Янина) (1560).

И. была особенно почитаема на Руси. Ее имя встречается в древнейших месяцесловах. В Великие Минее-Четыи Макария, митр. Московского, было включено пространное Житие И., в котором подробно изложена история ее борьбы в темнице с дьяволом. Предание о победе над злыми силами, возможно, оказало значительное влияние на широкое распространение ее почитания. В рус. традиции она заняла то место, к-рое в греч. культуре отводилось св. Марине. Однако в иконографии этот факт ее Жития не отразился. Изображения И. (Ульяны) широко представлены в искусстве Вел. Новгорода и Пскова. Одно из наиболее ранних иконописных изображений помещено на оборотной стороне 2-сторонней иконы «Богоматерь Знамение» (нач. XIII в.) из новгородского Зверина мон-ря (собрание П. Д. Корина, ГТГ). Надпись с именем святой поздняя, сделанная при реставрации, и поэтому нет уверенности в правильности именования святой. Фигура мученицы изображена на алом фоне в темно-красном мафории, поверх к-рого надет коричневый плат, украшенный на челе и плечах дробницами в жемчужном обрамлении. На плечах — золотые нашивки — знак аристократического происхождения; в правой руке крест. Полуфигура И. в красном мафории изображена на фоне иконы «Свт. Николай Чудотворец» (1-я треть XV в., НГОМЗ) из с. Курицкого. Образ И. сохранился во фресковом минологии ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверине монастыре в Вел. Новгороде (кон. 60-х — нач. 70-х гг. XV в.).

Особое место образ И. (Ульяны) занимает в искусстве Пскова. В иконописи известны ее одиночные изображения и в составе избранных святых. На иконе кон. XIV — нач. XV в. (ПИАМ) мученица показана в светло-зеленом мафории. Нередко она изображалась вместе с вмц. Варварой. Так, на иконе «Сошествие во ад, с избранными святыми» (кон. XV в., ПИАМ) она представлена вместе с вмц. Варварой и вмц. Параскевой.

Среди наиболее чтимых святых жен И. изображалась на полях икон «Воскресение — Сошествие во ад». На псковской иконе «Воскресение — Сошествие во ад, с избранными святыми» И. изображена в паре с вмц. Варварой (2-я пол. XV в., ПИАМ), на ней красный мафорий, в руке крест.

Образ И. не всегда удается отличить от образа мц. Иулиании Илиопольской, пострадавшей вместе с вмц. Варварой. В искусстве не сложилось характерных иконографических особенностей, различающих этих святых. О сходстве их облика и о возможном соединении в восприятии рус. людей 2 св. жен в собирательный образ И. свидетельствует псковская икона «Великомученицы Параскева, Варвара и мученица Ульяна, с житием Варвары, Ульяны Илиопольской и Ульяны Никомидийской» (кон. XV в., НГОМЗ), происходящая из ц. вмц. Варвары во Пскове. В составе клейм перемежаются сюжеты Житий обеих мучениц (св. Ульяна хулит языческих богов; св. Ульяну спрашивают о вере, после исповедования Христа ее предают пыткам; истязание святых дев Варвары и Ульяны; приведение св. Ульяны к епарху перед народом; св. Ульяну бьют плетью, епарх повелевает пытать ее огнем; св. Варвару и св. Ульяну посекают мечами; св. Ульяну вешают за волосы; св. Ульяну ведут в темницу; св. Ульяна побивает беса в темнице; суд над св. Ульяной; мучение св. Ульяны на колесе; епарх повелевает посечь жен мечами; св. Ульяну мучают на костре и в котле; усечение главы св. Ульяны). Поскольку изображения обеих И. схожи, то неизвестно, была ли эта разница очевидна для составителей программы иконы, или они стремились дать наиболее полную информацию об И.

И. изображена в составе святых на псковской иконе «Церковь походная» (3-я четв. XVI в., ТКГ). В рост, в темно-розовом хитоне и оливковом гиматии с крестом в руке среди святых жен И. представлена на иконе-двухряднице «Избранные святые» (кон. XVI в.) из Входа-Иерусалимской ц. в Каргополе (ВГИАХМЗ). Как юная дева в венце, без мафория, в платье с роскошной отделкой и с серьгами в ушах изображена И. в медальоне на склоне арки в росписи Дионисия в Рождественском соборе Ферапонтова мон-ря (1502).

В прикладном искусстве изображения И. известны с раннего времени, как, напр., на каменной иконе «Спас на престоле со святыми Симеоном и Иулианией» (XIV в., ГММК). Образ И. украшал подвесную пелену к престолу (2-я пол. XVI в., ГММК), дробницу подвесной пелены к иконе «Свт. Николай Чудотворец» (80–90-е гг. XVIII в., ГММК) и др.

В искусстве Нового времени количество изображений И. уменьшается. Тем не менее известны приделы, освященные во имя мученицы, где находились иконы святой, напр. в ц. Сошествия Св. Духа (XVI в., перестроена в 1710) в с. Строникольском (ныне пос. Первомайское Наро-Фоминского р-на Московской обл.). Частица мощей И. и иконы (см. ст. *Иулиания, прав. Сольвычегодская*) хранились в Троице-Стефано-Ульяновском мон-ре (ныне в Усть-Куломском р-не Республики Коми).

Образ святой, как правило, включали в состав святых на рус. минейных иконах, как, напр., на Минее нач. XVII в. (ЦАК МДА) или «Минее на декабрь» из собрания М. Е. Де Буара (Елизаветина) и мн. др.

Лит.: *Restle M. Byzantine Wall Painting in Asia Minor. Recklinghausen, 1967. Bd. 2. Pl. 13. N 209; Драндактис В. Византия и тождество της Μεσα Μάνης. Αθήνα, 1964. Σ. 74; Иконы Бел. Новгорода XI — нач. XVI в. М., 2008. С. 246–253, 479–487; ГТГ. Кат. собр. 1995. Т. 1. Кат. № 11. С. 60–63; Лифшиц Л. И. Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв. М., 1987. С. 518; Родникова И. С. Псковская икона XIII–XVI вв.: Альбом. Л., 1990. № 13. С. 294; № 17. С. 295; № 71. С. 305–306.*

Н. В. Герасименко

ИУЛИАНИЯ (между 1500 и 1540?), прав. (пам. 6 июля, в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Белорусских святых, 10 окт. — в Соборе Волынских святых, во 2-ю Неделю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов, 28 сент. — в Соборе Киево-Печерских преподобных отцов, в Ближних пещерах почивающих), Киево-Печерская, кнж. Гольшанская (Ольшанская). Об И. ничего не было известно до обретения гробницы с ее нетленными мощами возле придела ап. Иоанна Богослова Успенского собора в *Киево-Печерском* мон-ре, что, согласно «Тератургиме» иером. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), произошло между 1599 и 1617 гг., при печерском архим. *Елисея (Плетенецком)*. Тело И. было в богатых одеждах, с украшениями и с венцом на голове. На гробе лежал камень с гербом князей Гольшанских (на гербе изображен китоврас (кентавр)), на серебряной пластине на камне име-



Прав. Иулиания, кнж. Ольшанская. Икона. Нач. XXI в. (мон-рь во имя прп. Елисея Лавришевского, Белоруссия)

лась надпись: «Иулиания, княжна Ольшанская, дочь князя Георгия Дубровицкого-Ольшанского, преставлявшаяся девою в лето от рождения своего шестнадцатое».

И. принадлежала к одному из самых знатных родов *Литовского великого княжества* — князьям Гольшанским, родственникам Гедиминовичей (род прекратился после 1556). Семья именовалась по вотчине в Гольшанах (ныне в Гродненской обл. Белоруссии). С нач. XV в. волынская ветвь Гольшанских называлась Дубровицкими (Домбровскими) от г. Дубровица (ныне в Ровненской обл. Украины). Придел во имя св. Иоанна Богослова, близ к-рого была погребена И., был построен ок. 1470 г., т. е. святая не могла скончаться ранее этого времени. По всей видимости, И. жила между 1500 и 1540 гг., ее отцом был кн. Юрий (Георгий) Иванович Гольшанский-Дубровицкий, известный в 1-й пол. XVI в. благотворитель Киево-Печерского мон-ря, чье имя было вписано в древний Печерский помянник. У кн. Юрия Ивановича было 2 жены — Иулиания, дочь Ивана Ярославича, и Мария, дочь Андрея Сангушко. Очевидно, одна из них была

матерью И. О благочестии семьи, в которой выросла И., свидетельствует завещание кн. Юрия Ивановича, по которому 6 монастырей и 16 соборных храмов Киева, Вильно, Луцка, Владимира получали вклады, в завещании также содержалось предписание сыновьям построить церковь (РГАДА. Ф. 389. Оп. 1. Кн. 21. Л. 170 об. — 176 об.; см. также: *Яковенко Н. М.* Украинська шляхта з кін. XIV до сер. XVII ст.: Волинь і Центр. Україна. К., 1993. С. 106). По заказу представителями рода Гольшанских, возможно родной сестры И., — кнг. Анастасии Юрьевны в замужестве Заславской, было создано *Переспонницьке Євангеліє* (1561).

Вскоре после обретения св. мощи И. были открыто поставлены в юго-западном приделе Успенского собора (к этому событию отнесен день памяти святой — 6 июля). Среди паломников в Киево-Печерском мон-ре распространялась стихотворная эпитафия И., написанная, по всей видимости, Афанасием (Кальнофойским). Святая в эпитафии названа «сильной на небе заступницей», ее мощи врачуют «от мятежных болезней». Автор рассказывает о 2 чудесах, происшедших после обретения мощей И.: выходя из собора, внезапно умер еретик-социнианин (см. ст. *Социниане*), украшавший перстень с руки святой; И. явилась в видении Киевскому митр. св. *Петру (Могилю)*, после чего митрополит повелел устроить для мощей святой новую раку с пространной надписью и лучшее одеяние. И. была канонизирована к местному почитанию при митр. Петре, о чем свидетельствует ее упоминание в «Каноне преподобным отцем Печерским» (песнь 9) *Мелетия Сирига* (ок. 1643): «Привожду Ти, о Всещедре, Иулиану, присносветящую свещу, елеем благодати обдержимую, еяже молитвами от всякаго зла соблюди мя» (Канон преподобным отцем Печерским // Акафисты всеседмичные. Киев, 1677. С. 251). По сообщению франц. инженера и картографа на польск. службе Г. Левассёра де Боплана (1-е изд. его книги об Украине вышло в 1651), в Киево-Печерском мон-ре среди др. святых можно «увидеть некую Елену, которую они очень почитают» (*Левассёр де Боплан Г.* Описание Украины. М., 2004. С. 167; ср.: С. 402). Поскольку о почитании к.-л. Елены в Печерской обители неизвестно, следует полагать, что автор имел

в виду И., хотя локализация им мощей святой в пещерах вызывает сомнение.

Рака с мощами И. в Успенском соборе Киево-Печерского мон-ря сильно пострадала во время пожара в 1718 г. Обнаруженные после пожара останки мощей были сложены в гроб и перенесены в Ближние (Антониевы) пещеры. На место, где ранее стояла рака И. в Успенском соборе, по указу имп. *Анны Иоанновны* от 27 июля 1730 г. были поставлены мощи 1-го Киевского митр. св. *Михаила*. 8 окт. 1889 г. по просьбе Волинского архиеп. *Модеста*



Икона над ракой прав. Иулиании, кнг. Ольшанской. 40-е гг. XIX в. Мастерская Киево-Печерской лавры (Ближние пещеры Киево-Печерской лавры)

(*Стрельбицкого*) частица мощей И. и частица мощей прп. *Феодора* (кн. Острожского), в Дальних пещерах почитающего, были перенесены в кафедральный собор в Житомире.

В кон. XVII в. была издана Повесть об обретении мощей И. с тропарем и кондаком святой (Сказание о обретении честных мощей сея святых богоугодных княжны Юлианы. К., [1698]; см. также: ГИМ. Син. № 684. Л. 35–38), особая редакция Повести была помещена под 6 июля в Четьи-Минеи митр. св. *Димитрия (Савича (Туптало))* (*Димитрий Ростовский, свт.* Жития святых. М., 1762. Кн. 4. С. 244–245). Согласно Повести об обретении мощей И., по молитвам верующих у гроба святой совершались чудеса и исцеления. 23 июля 1823 г. указом Сино-

да было позволено печатать Повесть об обретении мощей И. при издании *Киево-Печерского патерика*. В «Книге, глаголемой Описание о российских святых», известной в списках XVIII–XIX вв., И. ошибочно именуется как «святая великая княгиня Иулиана Оболенская» (среди «святых града Киева»), ее погребение в Киево-Печерском мон-ре отнесено ко времени до 1492 г. («в лето 6000» — дата недописана в части сотен, десятков и единиц) и датировано 26 июля (Описание о российских святых. С. 9).

Общецерковное почитание И. установлено указами Святейшего Синода 1762, 1775 и 1784 гг., согласно которым было разрешено печатать службы Киево-Печерским преподобным и вносить их имена в общецерковные московские месяцесловы. С 1843 г. совершается празднование Собору всех Киево-Печерских святых и святых, в Малой России просиявших. В 1908 г. Волинский еп. *Антоний (Храповицкий)* составил службу И.

В 2001 г. в Дубровице по благословению Сарненского и Полесского архиеп. *Анатолія (Гладкого)* создан приход во имя И., в храме имеется икона святой с частицей мощей. 18–19 июля 2005 г. в Дубровице праздновалось 500-летие св. княжны. С 1999 г. частица мощей И. хранится в храме во имя вмч. Георгия Победоносца в дер. Гольшаны.

Лит.: Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847. С. 109–110; СИСПРЦ. С. 143–144; Сб. мат-лов для ист. топографии Киева и его окрестностей. К., 1874. С. 34–35; *Максимович М. А.* Собр. соч. К., 1877. Т. 2. С. 228–229; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 283–284; *Теодорович Н. И.* Ист.-статистич. описание церквей и приходов Волинской епархии. Почаев, 1899. Т. 2. С. 611–612; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 14–15; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 214–215; *Мельников А. А.* Путь непечален. Минск, 1992. С. 175–178; *Дива печер лаврських.* К., 1997. С. 43, 48, 57, 90, 128; *Хойнацкий А. Ф., прот.* Православие на западе России в своих ближайших представителях, или Патерик волино-почаевский. Житомир, 1997². С. 135–142; *Филарет (Гумилевский).* РСв. 2008. С. 379–380.

Л. Е. Кулаженко

Иконография. На иконографию И. повлияла Повесть об обретении мощей святой (Сказание о обретении честных мощей сея святых богоугодных княжны Юлианы. К., [1698]), в к-рой сообщается, что обнаруженные нетленные мощи юной княжны были облачены в богатые одежды и украшены драгоценностями. Сведения об облике И. приводятся в иконописных подлинниках с повторением описания ее облачения: «Аки Варвара,

приволека лазорева, порфира камка бакан, власы по плечам, на главе венец царский» (БАН. Струг. № 66. Л. 316 — «левые страны» 16-я; кон. XVIII в.); «На главе венец, в ожерелье, в сергах и в зарукавье, шуба бакан, испод голубцовой и камка» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 179 об., под 6 июля; 20-е гг. XIX в.); «Аки Ольга» (ИРЛИ. (ПД). Перетц. № 524. Л. 58 об., под 14 сент.; 30-е гг. XIX в.; см. также: *Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 33). Подробное описание облика И. составлено В. Д. Фартусовым в пособии для иконописцев, изданном в 1910 г.: «Типа русского, молода, 15 лет, лицом бела и очень миловидна; одежды шелковые: сарафан с вышитыми серебром и золотом узорами и каймами, на шее богатое ожерелье, золотые гривны с разнообразными украшениями бисером, на руках золотые зарукавья (браслеты), на пальцах драгоценные с камнями перстни, на голове венец девический, вроде узкого кокошника, золотой с разноцветными камнями и бисером, в ушах серьги золотые, украшенные драгоценными камнями и жемчугом» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 337).

В сер.— 2-й пол. XIX в. на раке святой в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры было помещено ее изображение, воспроизводящее вид мошей: И. представлена с закрытыми глазами, облачена в светлое одеяние, на голове венец, густые волнистые русые волосы лежат на плечах, в сложенных на груди руках крест. Над ракой находится поясная икона 40-х гг. XIX в. работы иером. *Иринарха* с учениками из мастерской Киево-Печерской лавры. Святая облачена в княжеские, украшенные камнями одежды голубого и красного цветов, на голове венец, пряди волос ниспадают на плечи, в правой руке длинный крест с Распятием, левая прижата к груди. Подчеркнуты юность и красота княжны; у нее большие голубые глаза, полные губы, длинный правильной формы нос, на щеках румянец. Нимб очерчен тонкой линией, вверху надпись: «св. дѣва іуліанія княжна Ольш.».

Поздние единоличные иконы И. и ее изображения среди Волынских и избранных святых встречаются в храмах Украины (особенно на Волини). Так, ее ростовой образ 2-й трети XIX в. на холсте (Свято-Успенская Почаевская лавра: Взгляд через века: Ист. повествование в словах и образах. Почаев, 2007. С. 78) имеется в Успенском соборе Почаевской лавры в одном из пристенных иконных комплексов, слева от центрального образа прп. Иова Почаевского (справа — блгв. кн. Ярополк Владимиро-Волинский). И. написана в рост, вполборота вправо, в княжеском одеянии с горностаевой мантией, в правой руке крест. Погрудный прямоличный образ И. в круге (на голове плат и диадема, руки на



Прав. Иулиания, княж. Ольшанская. Роспись галереи рус. святых ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре. Кон. 60-х — 70-е гг. XIX в. Мастера иеродиаконны Паисий и Анатолий

груди), выполненный в академической манере в кон. XIX — нач. XX в., воспроизведен в приложении к «Почаевскому листку»: Святая дева Иулиания, княжна Ольшанская, на Домбровице. Почаев, 1913. С. 3.

В академической монументальной живописи изображение И., исполненное акад. М. Н. Васильевым, имелось среди образов рус. святых в росписи 70-х гг. XIX в. придела блгв. кн. Александра Невского в храме Христа Спасителя (*Московский М. С. Храм Христа Спасителя / [Сост. заклоч. ч.: Б. Споров]. М., 1996. С. 78*). В 1999 г. оно было воссоздано В. Э. Бойцовым и до деталей соответствует описанию Фартусова. В стенописи галереи, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре, представлено шествие рус. святых (кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., иеродиаконны Паисий и Анатолий; поновление в 70-х гг. XX в., ок. 2010). В композиции с фигурами подвижников XVII в. И. изображена рядом с прп. Вассианом Тиксенским и блж. Прокопием Вятским; на ней княжеская одежда, на голове венец, правой рукой она придерживает край горностаевой мантии, левую положила на грудь. Очевидно, И. представлена также в монументальной композиции Собора чудотворцев Ближних пещер у св. ворот Киево-Печерской лавры (1900–1902, худож. В. Сонин).

В композиции «Собор Киево-Печерских святых» И. обычно писали в центральной (княжеской) группе справа, возле чудотворцев Дальних пещер, как правило, 1-й в 3-м ряду напротив вмц. Варвары, с десницей на груди. Изображение ее одежд и головного убора на иконах и эстампах варьируется. Иногда И. показана с непокрытой головой, как на ико-

не 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ); чаще ее голова покрыта платом и увенчана короной; на гравюре В. Белецкого (1751, РГБ), на иконе посл. трети XVIII в. (1771?, ИркОХМ), на палехской иконе 1-й пол. XIX в. из частного собрания (Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. статей: И. Л. Бусева-Давыдова М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87). Обычно св. княжна изображена просто в княжеском венце или в небольшой короне; на иконе 1-й пол. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (ЦМиАР), на раскрашенных гравюрах 1-й четв. и 1-й трети XIX в. (РГБ, ГЛМ), на эмалевом образе 3-й четв. XIX в. из Нововалаамского мон-ря (Финляндия), в иконописном среднике 2-й пол. XIX в. на 3-створчатом складне с резными праздниками на створках (ЦМиАР), на иконах посл. четв. XIX в. из ризницы СДМ и из ц. Воздвижения Креста в Женеве (Швейцария), на хромолитографии 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина (ц. вмц. Варвары в Казани). На иконе 2-й пол. XIX в. из частного собрания И. находится справа в самом дальнем (последнем) ряду вместе с др. св. женами («И по плодам узнается древо...»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]); на овальном эмалевом образе 2-й пол. XIX в. (ЦМиАР) — бли-



Прав. Иулиания, княж. Ольшанская. Литография. 1886 г.

же к центру; на раскрашенной литографии мастерской А. Абрамова 1883 г. (ГРМ) И. — первая в 5-м ряду правой группы. В поздней тиражной графике, особенно в произведении мастерской Киево-Печерской лавры, образ И. помещен в левой части композиции среди чудотворцев Ближних пещер (в 3-м ряду),

напр. на тонолитографии 1893 г. и хромо-
литографии 1894 г. (ГЛМ, РГБ), а так-
же на хромолитографии кон. XIX — нач.
XX в. (Почаевская Успенская лавра).

Образ И. включался в иконографию
«Собор святых жен, просиявших в Рус-
ской земле», получившую распространение
во 2-й пол. XIX в. На хромолитографи-
и кон. XIX — нач. XX в. из ц. во имя
ап. Иоанна Богослова подворья Леушин-
ского мон-ря в С.-Петербурге И. изобра-
жена участвующей в шествии св. жен во
главе с равноап. кнг. Ольгой. Икона была
обретена в 2002 г. в дер. Дмитриево Че-
реповецкого р-на Вологодской обл., на



Прав. Иулиания, кнж. Ольшанская.
Фрагмент иконы
«Собор Волынских святых».
После 2006 г.
(ц. преподобных Иова и Амфилохия
Почаевских в Почаевской ДС)

берегу Рыбинского водохранилища, воз-
можно, происходит из Леушинского мо-
настыря (Рус. жены-мироносицы: Об-
ретение уникальной иконы // Леушино:
Газ. 2004. № 8(85). 25 апр. С. 1–2).

В составе Соборов русских святых И.
представлена (в группе Волынских чу-
дотворцев) на созданных мон. *Иулианией*
(*Соколовой*) иконах «Все святые, в зем-
ле Русской просиявшие» 1934 г. и нач.
50-х гг. (обе в ТСЛ), кон. 50-х гг. XX в.
(СДМ) и на списках этой композиции
кон. XX — нач. XXI в. Образ И. вводит-
ся также в совр. извод «Собор Волын-
ских святых», как, напр., на иконе из
иконостаса ц. во имя преподобных Иова
и Амфилохия Почаевских в Почаевской
ДС (после 2006, И. в верхнем ряду край-
няя слева, в молении).

После установления в 1984 г. праздни-
ков Собору Белорусских святых изоб-
ражение И. включалось в соответствующий
иконографический извод. На одной

из икон кон. XX в. из минского кафе-
дрального собора в честь Сошествия Св.
Духа полуфигура И. с крестом в руке,
в красном облачении и княжеской шап-
ке поверх белого плаги помещена в верх-
нем ряду 2-й справа (*Ярашэвіч А. А.*
*Мінскі Свята-Духаў кафедральны са-
бор. Мінск, 2006. Ил. 43; см. также: ПЭ.*
Т.: РПЦ. С. 359). На иконе нач. XXI в. из
кафедрального собора Покрова Пресв.
Богородицы в Гродно И. — крайняя спра-
ва в 3-м ряду. Существуют совр. иконы
И. в разных техниках исполнения (в т. ч.
единоличные ростовые изображения ра-
боты А. В. Мельникова, Ф. Стрельцова
(2010), вышитый бисером поясной образ
работы А. А. Петровой (2011)). Образ И.
в древнерус. стилистике (голубой плащ
скреплен фибулой, на голове диадема)
помещен в росписи семинарской церкви
в Почаеве (ок. 2006).

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. 140; *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, 48, 53, 63–64; Правосл. икона
России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М.,
2008. С. 116–117.

Э. П. И., И. Б. Вологодская

ИУЛИАНИЯ († кон. XIV–XV в.,
Новгород), прав. (пам. в 3-ю Неде-
лю по Пятидесятнице — в Соборе
Новгородских святых), Новгород-
ская, мать блж. *Николая* Кочанова.
Об И. известно из Похвального сло-
ва блж. Николаю («Слово похвальное
Николы Саллосу, сиречь уроду Хри-
ста ради, нарицаемому Кочанову»;
старший список: ГИМ. Увар. № 1799
(523), XVI в.), в одной из частей ко-
торого рассказывается о происхожде-
нии святого («Поведание о сем бла-
женном Николе, како и откуда бе»).
По предположению В. О. *Ключевско-
го*, Похвальное слово блж. Николаю
было составлено ок. сер. XVI в. в свя-
зи с возобновлением в Новгороде
почитания блаженного. И. упомяну-
та в краткой ст. «О святем Николае
Кочанове» с описанием 2 чудес бла-
женного (статья ошибочно называ-
ется в лит-ре Житием), написанной,
по всей видимости, в XVI в.

Блж. Николай был сыном благо-
родных и богатых родителей — Мак-
сима и И. Поскольку И. и блж. Ни-
колай были погребены на кладбище
в Неревском конце Новгорода, мож-
но предположить, что святые при-
надлежали к боярству Неревского
конца. Во 2-й пол. XIV в. в Новго-

роде известны бояре Максим Он-
цифорович и Максим Ананьинич
(НПЛ. С. 373, 374). Если о роде по-
следнего ничего не известно, то от-
цом Максима Онцифоровича, как
показал В. Л. *Янин*, был посадник
Онцифор Лукич, а братом — др. из-
вестный посадник — Юрий Онци-
форович, принадлежавшие к влия-
тельному боярскому клану Нерев-
ского конца, из к-рого в кон. XIII —
нач. XV в. вышли мн. новгородские
посадники.

В указанных выше агиографиче-
ских сочинениях сообщается, что
блж. Николай скончался 27 июля
1392 (6900) г., а его мать престави-
лась на 8 лет раньше, т. е. в 1384 г. Да-
ты эти приняты в церковной и науч-
ной лит-ре, однако велика вероят-
ность того, что в годе кончины св. Ни-
колая — 6900 — недописаны десятки
и единицы (такого рода хронологи-
ческая неточность характерна для
поздних агиографических текстов).
Отсюда следует, что 1384 г. нельзя
считать точной датой преставления
И.: блж. Николай скончался не ранее
1392 г., а его мать — не ранее 1384 г.

И. была погребена при соборе св.
Иакова (XII в.) в Неревском конце
Софийской стороны, блж. Николая
позднее похоронили на том же клад-
бище. В 1554 г. над гробом блж. Ни-
колая была воздвигнута каменная
ц. вмч. Пантелеимона (Николо-Ко-
чановская), над могилой И. рядом
с храмом устроили деревянную ча-
совню. В 1846 г. часовня была уни-
чтожена при обрушении Иаковлев-
ского собора, в следующем году на
средства вел. кн. Николая Нико-
лаевича, чьим небесным покрови-
телем являлся блж. Николай Ко-
чанов, возвели каменную часовню
с каменной оградой (пожертвова-
ния храму и часовне делали вел. кн.
Михаил Николаевич, вел. кнг. Оль-
га Николаевна и ее супруг принц
Карл Фридрих Александр Вюртем-
бергский при посещении Новгорода
в 1849 и 1850). На раке И. имелась
надпись: «Преставилась прав. Иули-
ания в лето 6892 (1384), при вели-
ком князи Московском Димитрии
Иоанновиче Донском, при митро-
полите Московском Киприане, при
архиепископе Новгородском Алек-
сии, погребена на сем месте, где и
ныне почивает под спудом. За лю-
бовь Господню преподобная покоя
желание возненавидела еси, но мо-
литвами своими сопротивных жела-
ние разори» (*Макарий (Миролюбов)*,

архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 207. Примеч. 159). В 1853 г. над местом погребения И. установили новую раку, в часовне был устроен иконостас.

И. упоминается в «Описании о российских святых» (соч. известно в списках XVIII–XIX вв.). К нач. XX в. святая не была канонизирована, 21 дек. в часовне при Пантелеимоновском храме по И. совершалась панихида (в агрографических справочниках XIX — нач. XX в. в качестве дня кончины святой неверно приводится 21 дек. — день памяти мц. *Иулиании* († 304)). Имя И. отсутствует в «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями общецерковно и местно», составленном архиеп. *Сергием (Спасским)* (М., 1903). Канонизацией святой следует считать включение ее имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен при подготовке к изданию богослужебных Миней в сер. 70-х гг. XX в. (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 379). Имя И. вошло в Собор Новгородских святых, празднование к-рому было возобновлено в 1981 г. (Собор учрежден ок. 1831).

И. изображена на 2 иконах «Собор Новгородских святых» из ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде: кон. XIX — нач. XX в. (в правой части вверху, в мирской одежде, на голове белый плат, надпись: «св. прав. *Иуліаніа*»); повторение композиции — на хромо-литографии Е. И. Фесенко в Одессе, 1902) и 60-х гг. XX в. из местного ряда нижнего иконостаса (в охристом одеянии, крайняя справа в предпоследнем ряду).

Ист.: Служба Николаю юродивому, Новгородскому, с Житием. СПб., 1831; Описание о российских святых. С. 263.

Лит.: Барсуков. Источники агрографии. Стб. 398–400; Леонид (Кавелин). Св. Русь. С. 52–53; Димитрий (Самбукин). Месяцеслов. Дек. С. 165; Янин В. Л. Новгородская феод. вотчина: (Ист.-генеалогическое исслед.). М., 1981. С. 10, 14, 16, 17, 21–26, 28, 38, 46, 48, 54; он же. Новгородские посадники. М., 2003²; Соколова Л. В. Чудеса Николая Кочанова // СККДР. Вып. 2. Ч. 2. С. 511–512; Ключевский. Древнерусские жития. С. 268–269; Святые Новгородской земли, X–XVIII вв. / Сост.: В. Н. Несмеянова, Г. С. Соболева. Вел. Новгород, 2006. Т. 1: X–XV вв. С. 399.

М. В. Печников

ИУЛИАНИЯ (XVII в.?), прав. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Вологодских святых), Сольвычегодская, Ульяновская. Об-

И. сведений почти не сохранилось. Согласно преданию, записанному этнографом Ф. А. Арсеньевым во 2-й пол. XIX в., святая была дочерью священника. Захваченная в плен разбойниками, к-рые грабили селения по берегам р. Вычегды, она выбросилась из лодки в реку напротив места, где позднее была основана Спасская пуст. (в совр. пос. Ульяново Усть-Куломского р-на Республики Коми; см. в ст. *Стефанов во имя Св. Троицы муж. мон-рь*). После гибели И. место стало называться Ульяново плёсо.

Топоним Ульяновский плёс впервые встречается в грамоте 1671 г. царя Алексея Михайловича яренгскому воеводе М. Мусорскому об отводе земли Спасской пуст., созданной в 1667 г. по благословию патриарха *Иоасафа II* иером. Филаретом (Тюрниним). (По монастырскому преданию, ранее на месте пустыни находился Троицкий мон-рь, основанный не позднее 1396 свт. *Стефаном Пермским*; мон-рь пришел в запустение в 1-й пол. XV в.) В 1667 г. иером. Филарет прибыл в эту местность из Москвы с сыновьями Гурием, Стефаном, Никоном и Иваном и вскоре построил храм в честь Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня (Всемилоостивого Спаса). Иером. Филарет привез из Москвы благословенную грамоту патриарха *Иоасафа II* на строительство мон-ря, мощи (вероятно, частицы мошей мц. *Иулиании* Никомидийской, в XIX в. хранившиеся в Спасском мон-ре) и антиминс для церкви. Земли вокруг новосозданной обители стали объектом тяжбы между иером. Филаретом и крестьянином дер. Деревянный Кряж Вишерского у. А. Деметьевым, к-рый «с товарищи» незадолго до прибытия монаха «на пустых местех из черного лесу розчистили в пашни и в сенные покосы, и дворы поставили, и дани дают». 4 июня 1671 г. Спасской пуст. было отведено 15 четей (815 дес. 1116 кв. саж.) земли. В грамоте 1671 г. сообщается, что в 1628–1629 гг. земли в верховьях Вычегды были безлюдны. Согласно переписным книгам 1678 г., Спасская пуст., в к-рой не было ни братьи, ни «церковных причетников», являлась приписной к погосту Усть-Кулом (находился в 20 верстах от пустыни) (*Мельников*. 1861. Стб. 145). К сер. XIX в. ульяновская Спасская ц. была бесприходной. В 1860 г. оби-

тель была возобновлена по распоряжению Святейшего Синода иноками упраздненного Лальского Михаило-Архангельского мон-ря (находился в Великоустюжском у. Вологодской губ.) как Троицко-Стефано-Ульяновский заштатный мон-рь. 1 авг. 1866 г. сюда для введения общежительного устава прибыли монахи *Соловецкого в честь Преображения Господня мон-ря*.

Первое косвенное свидетельство существования памяти об И. в Ульяновском мон-ре относится к 1871 г. В этом году обитель посетил Вологодский и Устюжский еп. *Палладий (Раев)*, следивший за начатым в 1869 г. строительством каменной 2-этажной церкви. В храме предполагалось освятить 6 престолов: во имя Св. Троицы, во имя Всемилоостивого Спаса, в честь Похвалы Пресв. Богородицы, во имя свт. Стефана Пермского, во имя преподобных Зосимы и Савватия Соловецких, во имя мц. *Иулиании* Никомидийской — святой, тезоименитой И. Еп. Палладий благословил оставить в верхнем храме 1 престол — во имя Св. Троицы, главный престол нижнего храма освятить во имя Всемилоостивого Спаса, правый — в честь Похвалы Пресв. Богородицы, левый — во имя свт. Стефана Пермского. В 1874 г. по благословию Вологодского еп. Феодосия во имя мц. *Иулиании* освятили придел в монастырской Спасской ц., построенной в 1858 г. В Троицком соборе находилась рака с частицей мошей мц. *Иулиании* Никомидийской. Ульяновский мон-рь был закрыт в 1923 г., позднее разрушили Троицкий храм. Обитель была восстановлена в 1994 г. Ныне в монастыре хранится рака мц. *Иулиании* Никомидийской, однако без мощей. Почитание И. в Ульяновской обители утрачено.

Канонизацией И. следует считать включение ее имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен в ходе подготовки к изданию богослужебных Миней в 70-х гг. XX в. Тогда же имя И. вошло в Собор Вологодских святых (празд. Собору установлено в 1841) (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 380, 468).

Изображения И. в наст. время неизвестны. О почитании И. в Троицко-Стефано-Ульяновском монастыре может косвенно свидетельствовать большое число образов ее тезоименитой святой мц. *Иулиании*



Мц. Иулиания Никомидийская
на фоне Спасского Ульяновского мон-ря.
Хромофотография. 1895 г. (ГИМ)

Никомидийской. Вероятно, наиболее распространенным было изображение в составе композиции «Избранные святые, покровители Троицкого Стефано-Ульяновского монастыря, в молении Св. Троице» (очевидно, разработана в обители). В 70-х гг. XIX в. по монастырским образцам в литографии А. В. Морозова в Москве были заказаны печатные иконы (НА Респ. Коми. Ф. 232. Оп. 1. Д. 75. Л. 114), а иконописцу и «держателю иконной торговли» Ф. С. Таланову из дер. Ковшов Палехской вол. Шуйского у. Владимирской губ. — живописные иконы той же композиции разного формата.

На иконе «Преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, свт. Стефан Пермский, мц. Иулиания» (до 1882; Нац. музей Респ. Коми) святая изображена 2-й слева, в рост, голоборота направо, с непокрытой головой, в зеленой тунике, короткой синей узорной stole и розовой мантии, перекинутой через левую руку, в поднятой правой руке — пальмовая ветвь (или рогоз?). Надпись: «Копія съ чудотворн. обра(за) находящаяся въ Троицком-Стефано-Ульянове м[о]н[ас]т[р]ѣ Волог. губ. Оустьсысол. оуѣзда оу зырянъ». Можно предположить, что в обители хранилась икона, послужившая образцом для данной иконографии (в описях церковного имущества мон-ря иконы подобного извода не упом.). Аналогичная композиция воспроизводилась на 4–5-вершковых паломнических «раздаточных» образах, которые заказывались у Таланова (70-е гг. XIX в., Нац. музей Респ. Коми). На

ее основе был создан расширенный вариант с 5 святыми (в центре — свт. Николай Чудотворец), известный по хромофотографии 1890 г., отпечатанной в мастерской В. Тилиа в Одессе (РГБ, Нац. музей Респ. Коми), с подписью: «Благословение Троицко-Стефано-Ульяновского Монастыря».

В местном ряду иконостаса (написан в 1872–1874 в мастерской поставщика имп. двора В. М. Пешехонова в С.-Петербурге; см. ст. *Пешехоновы*) верхнего храма Троицкого собора Ульяновского мон-ря, слева от царских врат, находилась икона «Свт. Николай Чудотворец, свт. Стефан Пермский и мц. Иулиания» (НА Респ. Коми. Ф. 232. Оп. 1. Д. 297. Л. 3). В местном ряду иконостаса нижнего теплого храма, справа от царских врат, был помещен «образ св. Павла, патриарха Царя-града, преподобно-го Максима Исповедника и мученицы Иулиании» (Там же. Л. 19; автор и время создания неизв.). Иконостас был написан в 1870–1871 гг. в мастерской В. В. Шокорева в Москве, однако местный ряд состоял из разновременных икон. В описи имущества монастырской ц. преподобных Зосимы и Савватия Соловецких в местном ряду назван образ «Блгв. кн. Александр Невский и мц. Иулиания» (Там же. Л. 35). Иконы для этого иконостаса были заказаны в мастерской П. А. Зыкова в С.-Петербурге. В подгорной 2-престольной деревянной церкви (бывш. Спасской) в приделе мц. Иулиании в местном ряду, справа от царских врат, находился «образ Похвалы Пресвятой Богородицы и святой мученицы Иулиании на одной доске» (Там же. Л. 44; автор и время создания неизв.). В описи имущества церкви подворья Ульяновского мон-ря в Усть-Сысольске 1878 г. в местном ряду слева указана икона «Мученицы Иулиания, Варвара и Екатерина» (Там же. Д. 107. Л. 2). Иконостас был написан в мастерской Воскресенского Новодевичьего жен. мон-ря в С.-Петербурге.

Коленопреклоненная мц. Иулиания изображена в составе избранных святых (преподобные Зосима и Савватий Соловецкие, свт. Стефан Пермский), молящихся Спасу Нерукотворному, на литографии «Вид Троицкого Стефано-Ульяновского монастыря у зырян Вологодской губернии» (1883, мастерская В. А. Черепанова в Архангельске; см.: *Тютюнник М. А.* Печатные иконы сер. XIX — нач. XX в.

в собр. Нац. музея Респ. Коми // Музеи и краеведение: Тр. Нац. музея Респ. Коми. Сыктывкар, 2011. Вып. 8. С. 197–198). Известны также персональные изображения святой на хромофотографиях, выпускавшихся по заказу мон-ря в 70–90-х гг. XIX в. в мастерской Тилиа в Одессе (РГБ, ГИМ, подворье Кытловского Крестовоздвиженского мон-ря в Сыктывкаре). На них мученица представлена в рост, со скрещенными на груди руками (в правой — Распятие), на фоне пейзажа с 2-главым храмом (подгорная ц. во имя блгв. кн. Александра Невского и мц. Иулиании?); на нек-рых эстампах внизу текст: «Благословение Троицко-Стефано-Ульяновского Монастыря».

Ист.: Грамота царя Алексея Михайловича яренгскому воеводе Михаилу Мурсорскому об отводе земли Спасской Ульяновской пуст. и отводная память на означенную землю // ДАИ. Т. 6. С. 171–173, № 29; Поездка преосв. Палладия [Раева], еп. Вологодского и Устюжского, для обозрения церквей и духовенства Вологодской епархии с 17 июня по 29 июля сего 1871 г. // Вологодские Ев. 1871. № 20. Приб. С. 695–707; *Арсеньев Ф. А.* Ульяновский мон-рь у зырян: Троицко-Стефановская новообщежительная обитель. М., 1889. Лит.: *Мельников С. Е.* Описание Спасской Ульяновской пуст. на р. Выгегде, Вологодской губ., Усть-Сысольского у. // ИИАО. СПб., 1861. Т. 3. Стб. 144–161; *Евгений [Болховитинов], митр.* Список мон-рей, прежде бывших и ныне существующих в Вологодской епархии / Примеч., послесл.: Н. И. Суворов // Вологодские Ев. 1864. № 6. Приб. С. 164, 166; *Зверинский. Т. 1.* С. 270–271; *Димитрий (Самбикин).* Месяцеслов. Дек. С. 47; *Голубинский.* Канонизация святых. С. 330, 575.

Е. В. Романенко, Н. Е. Плаксина

ИУЛИАНИЯ Иустиновна Осорьина (нач. 40-х гг. XVI в., Москва — 2.01.1604, с. Вочнево (Бочнево) Березопольского стана Нижегородского у.), прав. (пам. 2 янв., 10 июня — в Соборе Рязанских святых, 23 июня — в Соборе Владимирских святых), Лазаревская, Муромская, супруга прав. *Георгия* Васильевича Осорьина.

Источники. Основным источником сведений об И. являются Житие святой, сохранившееся в единственном списке сообщение об обретении ее мощей, а также акты материалы, связанные с дворянским родом Осорьинных.

Житие И. («Месяца генваря в 2 день успение святыя праведныя Улиянеи, Муромския чудотворицы», или «Житие и преставление святыя, и преподобныя, и праведныя матере нашея Иулиании Лазаревския», или «Месяца генуаря в 2 день житие, и пощение, и еже от зде преставление

святыя праведныя матере нашея Иулиании, еже от Божия благодати новыя мироточницы, от града Муром, яко звезду пресветло чудесми и добльствием детелным восиявшую») написал в 20–30-х гг. XVII в. сын святой — выборный дворовый сын боярский и муромский губной староста Каллистрат (Дружина) Георгиевич Осорьин.

Известны ок. 60 списков Жития И., относящихся к 3 редакциям (классификация М. О. Скрытля, Т. Р. Руди): краткой (первоначальной), пространной и сводной. Краткая редакция представляет собой достаточно бесхитrostное повествование Дружины Осорьина, написанное после обретения мощей И. в 1614 (или 1615) г. Данная редакция не получила широкого распространения, она известна в 6 списках XVII — нач. XVIII в. Жизнеописание И. дополнено рассказами о чудотворениях. Число чудес варьируется: 6, 8 и 21. Описание 21 чуда приведено в единственной рукописи — РНБ. Q.1.355, 50-е гг. XVII в., 3 последних чуда датированы 1649 г.

Большая часть сохранившихся списков Жития И., преимущественно XVIII–XIX вв., относится к пространной редакции, созданной, по-видимому, в сер. XVII в. Списки данной редакции делятся на неск. групп и подгрупп. В пространной редакции содержится риторическое вступление или послесловие; повествование дополнено ссылками на Свящ. Писание и сочинения отцов Церкви и церковных писателей о том, что и в миру человек может достичь спасения. Наличие в тексте ряда дополнительных деталей, касающихся родственных отношений И., говорит о том, что и эта редакция была создана при участии Осорьиных.

По наблюдениям Руди, к краткой редакции Жития И. восходит текст из сборника кон. XVII в. ТФГАТО. Собр. ркп. № 262. Л. 467–489, включающий описание 6 чудес. Данный текст, по мнению исследовательницы, представляет собой сводную редакцию Жития И., в основе к-рой лежит краткая редакция, расширенная и переработанная с использованием пространной редакции.

Биография. И. происходила из старинного рода владимирских детей боярских Недюревых, известных на службе в Москве с кон. XV в. (АСЭИ. Т. 3. С. 141–142. № 104, 105), была до-



Прав. Иулиания Лазаревская.
Икона. Ок. 2004 г.

Иконописец И. Дронов
(Спасо-Преображенский мон-рь, Муром)

черью владимирского ключника дворового сына боярского Иустина Васильевича Недюрева († между 1542 и 1551/52) и Стефаниды Григорьевны († после 1547?), в девичестве Лукиной, родом «от града Муром». Дядя И.— Иван Васильевич Недюрев († после 1556) был влиятельным



Прав. Иулиания Лазаревская.
Икона. 1998 г.

Иконописец И. В. Сухов
(собор Благовещенского мон-ря,
Муром)

приказным деятелем в начале правления царя и вел. кн. Иоанна IV Васильевича Грозного. В 1547 г. Иван Недюрев был царским приставом в Саввином Сторожевском в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ре; с этой обителью его род под-

держивал тесные отношения (Саввин Сторожевский мон-рь в документах XVI в.: Из собраний ЦГАДА. М., 1992. № 14. С. 22). Очевидно, до 1550 г. И. В. Недюрев вышел в отставку, его имя и имя отца И. не встречается в Тысячной книге 1550 г. и в Дворовой тетради нач. 50-х гг. XVI в.

Родители И., люди зажиточные («имяста... много богатства и раб множество»), жили преимущественно в Москве «во всяком благоверии и чистоте». Они имели неск. сыновей и дочерей, И. была младшей. Девочка «от младых ногтей Бога возлюби и Пречистую Его Матерь» (Житие Юлиании Лазаревской. 1996. С. 103–104). В 6 лет, после смерти матери, святая осталась сиротой (отец умер раньше). И. забрала к себе «в пределы муромские» ее бабушка Анастасия Никифорова Дубенская, которая к тому времени была вдовой. А. Н. Дубенская воспитывала внука в продолжение 6 лет. После смерти бабушки в нач. 50-х гг. XVI в. И. взяла на воспитание в свое муромское поместье ее тетя Наталья «Путилова жена Арапова». Девушка «многу чтяше тетку свою и дщери ея, и имея во всем послушание и смирение, и молитве и посту прилежаше». Из-за своей аскетичности И. «от тетки много сварима бе, а от дщерей ея посмехаема». Несмотря на это, праведница продолжала строго соблюдать посты. Будучи кроткой и молчаливой, И. не участвовала в играх сверстников, она посвящала свободное время рукоделию, чтобы «обшивать вдов и сирот». В муромской деревне, где жила святая, не было церкви. Агиограф пишет о том, что И. вела праведную жизнь, хотя не ходила в храм, не слушала «словес Божиих», не имела духовного наставника.

Во 2-й пол. 50-х гг. XVI в., когда И. исполнилось 16 лет, она была выдана замуж за зажиточного муромского вотчинника Георгия Осорьина. Венчание совершил свящ. Потапий (в монашестве Пимен, в посл. архимандрит муромского в честь Преображения Господня мужского монастыря) в ц. во имя прав. Лазаря в с. Лазарево (совр. Муромский р-н Владимирской обл.), принадлежавшем Осорьину. По свидетельству Жития И., супруги жили «во мнозе добродетели и чистоте по закону Божию». Утром и вечером они молились, совершая по 100 и более

поклонов. Особенно горячо праведница почитала Богородицу и свт. Николая Чудотворца, их образа стояли в ц. во имя св. Лазаря. Прав. Георгий дома читал вслух Свящ. Писание, сочинения *Козьмы Пресвитера*, жития святых, которые с вниманием слушала его супруга, не знавшая грамоты (отец И. был грамотным (см.: Саввин Сторожевский монастырь в документах XVI в. М., 1992. № 8. С. 14); в роду Недюревых собирали рукописные книги (см.: Каталог славяно-русских рукописных книг XVI в., хранящихся в РГАДА / Сост.: О. В. Беляков и др.; ред.: Л. В. Мошкова. М., 2005. Вып. 1. № 69. С. 209–211)). В отсутствие мужа, находившегося на царской службе, И. занималась рукоделием, а заработанные деньги отдавала нищим и на «церковное строение». Праведница была милостива по отношению к «рабам» (холопам): она «дело по силе налагаше и николи простым именем не зваше», брала на себя вину за проступки холопов. В Житии И. дважды говорится о нападениях бесов, возмущенных действиями праведницы, от которых ее спасло чудесное вмешательство св. Николая Чудотворца.

Св. супруги, в первую очередь И., много помогали нуждающимся. Во время голода в 1570–1572 гг. И. раздавала нищим хлеб, полученный на пропитание от свекрови. Святая втайне от близких во время «мора» занималась врачеванием, не боясь заразиться. Благотворительность Осорьиных распространялась не только на муромскую вотчину: в 1588 г. в березопольском поместье Осорьиных в Нижегородском у. упоминается ц. во имя вмч. Георгия Победоносца, при к-рой существовали «две кельи нищии, питаются от церкви Божии» (Выпись из нижегородских дозорных книг 1588 г. // *Антилогов Г. Н.* Нижегородские документы XVI в. (1588–1600 гг.). М., 1977. С. 174). Вместе со св. супругами жили родители прав. Георгия. В кон. 50-х — 60-х гг. XVI в., когда Осорьин находился на службе в Астрахани, его родители скончались, приняв перед смертью иноческий постриг. И. похоронила их «честно... многу милостыню и сорокоусты по них разда, и повеле служити по них литоргию, и в дому своем покой мнихом и нищим поставляше во всю 40-цу по вся дни». Праведница «и в темницы милос-

тыни посылаше» (Житие Юлиании Лазаревской. 1996. С. 107–108).

У прав. супругов было 13 детей (10 сыновей и 3 дочери), из к-рых 6 умерли в младенчестве. Известны имена 5 сыновей, доживших до совершеннолетия: Григорий (род. ранее 1574), Каллистрат (Дружина; род. в 1578), Иван (род. в 1580), Георгий



Прав. Иулиания Лазаревская раздаёт милостыню нищим. Роспись придела во имя прав. жен Анны, Тавифы и Иулиании в Троицком мон-ре Муроме. 2008 г. Мастер А. Топорищев

(род. в 1587) и Дмитрий (род. в 1588). Последним ребенком была дочь, родившаяся в 1590 г. (см. *Феодосия (Осорьина)*, прп.). В 1588 г. погиб старший сын Осорьиных (имя неизв.), в 1589/90 г. в бою с крымскими татарами был убит Григорий. После смерти сыновей И. попросила у мужа разрешения принять монашеский постриг. Прав. Георгий не согласился, но святые дали обет воздерживаться от супружеской жизни. И. продолжала строго соблюдать посты, проводила ночи в молитве. Утром она шла в церковь «к заутрени и к литоргии», затем «ручному делу прилежаше и дом свой богоугодно строяше». Святая «рабы своя довольно пищею и одеянием удовлетворяше и дело комуждо по силе задаваше, вдовами и сироты печашеся и бедным во всем помагаше».

После кончины прав. Георгия (ок. 1592/93), похороненного в Лазаревской ц. «честно», И. почтила его память «пением, и молитвами, и сорокоусты, и милостынею». Согласно Житию И., святая жила вдовой 9 лет, до эпидемии, случившейся в царствование *Бориса Феодоровича* Годунова, очевидно в 1601–1603 гг. Правда, в Житии говорится о том, что супруги «по разлучении плотне» жили 10 лет (Там же. С. 108–109, 111), но это известие представляется хронологически неправдоподобным.

После смерти супруга И. посвятила жизнь служению Богу и ближним. Святая ежедневно бывала на богослужении. И. «милостыню безмерну творя, яко многажды не оста-

ти у нея ни единой сребреницы», и тогда она «займая, даяше нищим милостыню». Во время мора, голода и сильных морозов, случившихся между 1593 и 1598 гг., И. не посещала Лазаревскую ц., потому что раздавала нищим деньги, к-рые ей дали сыновья для приобретения теплой одежды. Однажды священник на службе в храме услышал голос от иконы Пресв.

Богородицы: «Шед, рцы милостивою Ульяне: что в церковь не ходит, на молитву? И домовная ея молитва благоприятна, но не яко церковная. Вы же почитайте ю, уже бо она не меньше 60 лет, и Дух Святый на ней почитет». Священник пришел к Осорьиным, «пад при ногу» И., «прося прощения, и сказа ей видение». Праведница была недовольна тем, что по пути к ней священник говорил о чуде мн. людям, и запретила ему рассказывать об этом. И. поспешила в храм и «с теплыми слезами молебная совершив, целова икону Богородицыну. И оттоле боле подвизася к Богу, ходя к церкви». Продолжая творить милостыню, святая «точию нужные потребы домовные оставляше, и пищу точию год от года розчиташе, а избыток вся требующим растакаше». В 1601 г., во время всеобщего голода, «в дому... ея велика скудость пищи бысть и всех потребных, яко отнюд не прорасте из земли всееное жита ея... кони же и скоты изомроша». Праведница просила домочадцев и слуг «еже отнюд ничему и татьбе не коснутися». И. обменяла на хлеб все, что имела («скоты, и ризы, и сосуды»), и «челядь корьяше, и милостыню довольну даяше, и в нищете обычная милостыни не розстася, и ни единого от просящих не отпусти тща». В итоге святая «дойде же в последнюю нищету, яко ни единому зерну остатися в дому ея», но «о том не смятася, но все упование на Бога возложи» (Там же. С. 110–111).

В 1601/02 г. из-за мора И. переселилась из с. Лазарева в с. Вочнево — поместье ее покойного мужа под

Муромом. Праведница была огорчена тем обстоятельством, что ближайшая церковь находилась за «два поприща» от ее жилища. Будучи «старостию и нищетою одержима», И. не могла ходить в храм, но молилась дома, имея из-за этого «немалу печаль». Святая освободила своих холопов, «да не изнурятся голодом»; наиболее преданные «обещахуся с нею терпети, а инии отъидоша». И. приказала своим детям и слугам вместе с ней собирать лебеду и кору деревьев, делать из них муку и печь хлеб. Этого хлеба хватало не только для домохозяев, но и для бедных. Нуждающиеся в хлебе говорили другим благотворителям, что они не ходят к ним, т. к. у И. «вельми хлеб... сладок». Соседи И., «изобильны хлебом», посылали на ее двор «просити хлеба, искушающа». Попробовав его, они удивлялись и признавали, что «горазди рабы ея печь хлебов», но не понимали, что «молитвою ея хлеб сладок» (Там же. С. 111–112).

Следует сказать о том историческом фоне, на котором поступки И. приобретали особое значение. По свидетельству *Авраамия (Палицына)*, в трудные годы, на рубеже XVI и XVII вв., состоятельные люди в России не хотели делиться с голодающими хлебными запасами, выгоняли своих холопов без отпускных свидетельств, не желая кормить их. Авраамий (Палицын) видел главный «грех всей России» в том, что «не пощадиша братия свои и жита и благая своя заключиша себе». За это Бог наказал страну бедствиями *Смутного времени*.

26 дек. 1603 г. И. заболела. Несмотря на недуг, она продолжала молиться по ночам, говоря родным: «И у больного Бог истязует молитвы духовныя». 2 янв. 1604 г. святая причастилась Тела и Крови Христовых у своего духовного отца свящ. Афанасия, простилась с детьми и слугами, «поучая о любви, и о молитве, и о милостыни, и о прочих добродетелех», и скончалась. Смерть И. сопровождалась чудесными знаменьями: «вси видела около главы ея круг злат»; в «клетки», где находился гроб, «видела свет и свеща горяща и благоухания велие повеваше». Тело И., согласно ее воле, было перевезено из Вочнева в Лазарево и погребено рядом с могилой мужа, на сев. стороне у храма св. Лазаря, 10 янв. 1604 г.

А. В. Кузьмин

Почитание. После окончания *Смутного времени*, по-видимому между 1613 и 1615 гг., над могилами св. супругов была возведена теплая деревянная ц. во имя арх. Михаила. Рядом с родителями позднее похоронили схим. Феodosию (Осорьину). Уже в 1-й четв. XVII в. началось местное почитание И. 8 авг. 1614 (или, что менее вероятно, 1615) г. в связи с похоронами Георгия Осорьина (сына И.) был обретен гроб с нетленными мощами И., полный «мира благовонна». После помазания миром исцелились мн. больные. Впосл. сын И. Каллистрат (Дружина) написал Житие святой, он же, вероятно, составил службу И. Каллистрат Осорьин способствовал распространению памяти о своих родителях в муромских землях. Центром почитания И. и ее родственников стал муромский Преображенский мон-рь. К 1649 г. было письменно зафиксировано 21 чудо у гроба святой.

По-видимому, в 1-й пол. XVII в. почитание И. было местным — в Муромском, отчасти Нижегородском и соседних уездах. На это косвенно

юются в «Алфавите русских святых» старообрядческого мон. *Ионы Керженского*: «Преподобная Иулияния Георгии, Димитрии, Феодосия Муромския в селе Лазаревском. И Авраамий Стародубский, внук Иулиянии» (ЯМЗ. № 15544. Л. 7, 1813–1819 гг. (?)).

В 1801 г. Владимирский и Суздальский еп. *Ксенофонт (Тропольский)* запретил служение молебнов И. и ее супругу, иконы святых были изъяты из Лазаревского храма. В 1811 г. мощи святой пострадали при пожаре в Лазаревской ц. В том же году вместо сгоревшего храма был выстроен каменный с главным престолом во имя арх. Михаила, в котором поместили мощи И. В 1867–1868 гг. служение молебнов И. и прав. Георгию возобновилось. В 1888 г. в церкви была устроена рака из кипариса, обложенная позолоченной и посеребренной медью, внутри которой стоял дубовый гроб с мощами И. В 1861 и 1865 гг. Черниговский архиеп. *Филарет (Гумилевский)* включил жизнеописание И. в свой труд «Русские святые, чтимые общецерковно и местно». В 1893 г. при церкви с. Сергиевского Калужского у. по инициативе потомков святой было основано братство



Рака с мощами прав. Иулиании Лазаревской в ц. арх. Михаила в с. Лазареве. Фотография. Кон. XIX в.

во имя И. Позже в Томской губ. было организовано такое же братство в память подвижницы. Среди учредителей обоих

братств был св. *Иоанн Кронштадтский*. 24 февр. 1924 г. мощи И. были впервые вскрыты (см. *Вскрытие мощей*). По рассказам прихожан Михаило-Архангельской ц. в с. Лазареве, свящ. Михаил Георгиевский тяжело переживал свое участие в этом событии. По преданию, ему неск. раз являлась И., плачущая и проносящая: «Господи, что сделали!» Священник уехал из села и 4 года не мог служить (*Епанчин*. 2002. С. 40). После 2-го обследования мощей, состоявшегося 14 дек. 1930 г., гробница И. была передана в атеистический отдел Муромского краеведческого музея, где уже были выставлены раки с мощами святых Константина, Михаила и Феодора (см. *Феодор Ростин-*

указывает отсутствие имени подвижницы в «Каноне всем святым, иже в Велицей России» (кон. 40-х гг. XVII в.) соловецкого писателя *Сергия (Шелонина)*. Ситуация изменилась к нач. XVIII в. Семен Денисов (см. в ст. *Денисовы*), посетивший в 1705–1712 гг. с целью составления «Слова воспоминательного о святых чудотворцах, в России воссиявших» Москву, Нижегородский у. и множество столичных и провинциальных мон-рей, включил в свое сочинение имя И. Почитание И. сохранялось среди старообрядцев (см. ст. *Старообрядчество*) (в частности, в *поморском согласии*) (см.: ГИМ. Муз. № 1510, 30-е гг. XVIII в.). Под 2 янв. члены семьи Осорьиных упомина-

славич, Давид и Константин), Петра (Давида) Георгиевича и Февронии (Евфросинии) Муромских. Верующие шли в музей на поклонение святыням, поэтому мощи через некоторое время были скрыты в запасниках музея. 20 янв. 1989 г. рака с мощами И. была передана в муромский Благовещенский собор (см.



Рака с мощами прав. Иулиании Лазаревской в ц. свт. Николая Чудотворца в Муроме. Фотография. 2010 г.

в ст. Муромский в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-рь), 9 июля 1993 г. перенесена в Николае-Набережную ц. в Муроме, где ведется запись чудес, совершающихся по молитвам к И.

В XIX — нач. XX в. почитались связанные с родом Осорьиных св. источники в Лазареве и около с. Дуброва (совр. Селивановский р-н Владимирской обл.). Над св. колодезем в Лазареве стояла надкладная часовня, разрушенная в 1933 г. В наст. время молебны у источника совершаются в праздник Происхождения честных древ Животворящего Креста Господня. Св. колодезь около Дуброва образовался на месте, где крестьянка обрела чудотворную икону И. с житием. Икону перенесли в храм в Дуброво, но она вновь вернулась на прежнее место. Тогда образ переместили в храм на погосте Муська (Муськово, ныне пос. Новлянка). Храм был закрыт в 1933 г., вскоре разрушен, чудотворная икона И. утрачена. Позднее над источником около Дуброва была построена из кирпича часовня, разрушенная в 1941–1945 гг. По местному преданию, И. неск. раз являлась здесь молящимся. Св. колодезь был восстановлен братией муромского Благовещенского мон-ря. В день Св. Духа совершается крестный ход к источнику от храма Св. Троицы в Дуброво (Пасхальный огонь. 2004. № 4/5).

В нач. XX в. почитание И. было местным, святая названа местночтимой в составленном архиеп. *Сергием*

(Спасским) «Верном месяцеслове всех русских святых, чтимых молебнами и торжественными литургиями» (М., 1903. С. 5). Общецерковное почитание И. установлено включением ее имени в Собор всех святых, в земле Российской просиявших, состав к-рого был определен при подготовке к изданию богослужебных Миней в 70-х гг. XX в. (Миней (МП). Май. Ч. 3. С. 380). Имя И. входит в Соборы Владимирских

святых (празднование установлено в 1982), Рязанских святых (празднование установлено в 1987).

В 1995 г. при Свято-Троицком храме в г. Осинники (Кемеровская обл.) было создано сестричество во имя И. В 2006 г. учреждено сестричество милосердия во имя И. при храме в честь Успения Божией Матери в Муроме, муромское сестричество входит в состав Георгиевского сестричества милосердия, основанного во Владимире в 1998 г. Подвижнице посвящены еще 3 сестричества Владимирской епархии — в Вязниках, Коврове и Александрове. В год празднования 400-летия преставления святой в ее честь была освящена часовня в с. Лазареве. Неподалеку в лесу находится источник И., освященный 12 дек. 1997 г. Действуют домовые храмы во имя И.: при Муромском ин-те (филиале) Владимирского гос. ун-та им. А. Г. и Н. Г. Столетовых (2004), при Ковровской гос. технологической академии им. В. А. Дегтярева (2005).

Род Осорьиных (с сер. XVII в. Осорьины) не угас. В роду хранится память о св. предках: к нач. XX в. одного из сыновей (обычно старшего) в семье Осорьиных называли Георгием в память прав. Георгия, девочки часто носили имя Ульяна. По свидетельству нач. XX в., «все Осорьины были не просто религиозны, а глубочайше, непоколебимо верующие» (Голицын С. М. Записки уцелевшего // Наше наследие. 2000. № 57. С. 115). В XX в. мн. представители рода оставили след в истории Православия как в России, так и в эмиграции. 29 окт. 1929 г. в Соловецком

лагере был расстрелян Георгий Михайлович Осоргин. О нем сохранились воспоминания: «Осоргин вел свою генеалогию от св. Иулиании. Приверженный семейным традициям, Георгий наследственно был глубоко верующим. Да еще на московский лад! То есть знал и соблюдал православные обряды во всей их вековой нерушимости — пел на клиросах и не упускал случая облачаться в стихарь для участия в архиерейском служении... Осоргин с превеликой твердостью заявлял на допросах: «монархист и верующий»... Георгий был делопроизводителем лазарета... Работал он с редким в лагере рвением: служба давала возможность делать ему массу добра. Не перечать, сколько выудил он из тринадцатой — карантинной — роты священников, беспомощных интеллигентов! Укладывал их в больницу... Георгий спасал... весь день сновал между лазаретом, ротами, управлением, добываясь облегчения, переводов, пропусков, льгот» (Волков О. В. Погружение во тьму. М., 1992. С. 171–175). Г. М. Осоргин был расстрелян вслед доноса, после того как он молился в лагере на пасхальной службе в 1928 г. (в церкви было разрешено присутствовать только духовенству) и затем передал на Анзер для сщмч. архиеп. *Петра (Зверева)* мантию и Св. Дары (*Солженицын А. И.* Архипелаг ГУЛАГ, 1918–1956. М., 1989. Т. 2. С. 45; ср.: *Лихачёв Д. С.* Воспоминания. СПб., 1997. С. 364–366). Брат Г. М. Осоргина Михаил был одним из главных организаторов открывшегося в Париже в 1925 г. *Православного богословского ин-та прп. Сергия Радонежского* (в наст. время в ин-те преподает сын Михаила Михайловича Николай). На Свято-Сергиевском подворье имеется чтимая икона И. (Свято-Сергиевское подворье в Париже: К 75-летию со дня основания. П.; СПб., 1999). Сын Г. М. Осоргина прот. Михаил в 1987–2004 гг. возглавлял православный приход во имя свт. Николая в Риме, под его руководством приход, состоявший в ведении Западноевропейского экзархата рус. приходов К-польского Патриархата, вернулся в Русскую Церковь.

А. В. Кузьмин, мон. Мелетия (Панкова), игум. Серафим (Питерский)

Арх.: РГАДА. Ф. 1209. Поместный приказ. Столбцы по Н. Новгороду. № 629/20978. Л. 36–38; Оп. 1. Кн. 293. Ч. 2. Л. 846 об.; РГБ ОР. Ф. 215. Арх. М. М. Осоргина. Картон 3. № 7, 14–17, 19.

Ист.: *Кушелев-Безбородко*. Памятники. Вып. 1. С. 63–67; Описание о российских святых. С. 245–247; *Евгений (Мерцалов)*, еп. Житие св. прав. Иулиании Лазаревской (в 2 ред.) и служба ей. СПб., 1910; Открытие мощей Улиании праведной // *Луч:* (Газ.). 1924. 2 марта; *Скрипиль М. О.* Повесть об Улянии Осорьинной: Ист. коммент. и тексты // *ТОДРЛ*. 1948. Т. 6. С. 256–323; Русская повесть XVII в. / Сост.: М. О. Скрипиль. М., 1954. С. 39–47, 200–208, 350–358; «Изборник»: Сб. произведений лит-ры Др. Руси. М., 1969. С. 542–550, 771–772; Повесть об Улянии Осорьинной / Подгот. текста, коммент.: Т. Р. Руди // *ПЛДР*: XVII в. М., 1988. Кн. 1. С. 98–104, 612–615; Акафист св. прав. Иулиании милостивей, иже в селе Лазареве, близ града Муром (1604 г.): Машинопись из алтаря Благовещенского собора муромского Благовещенского муж. монастыря. Житие св. Улиании Лазаревской, Муромской чудотворицы // *Жизнеописание достопамятных людей земли Русской*, Х–XX вв. М., 1992. С. 205–211; Житие Юлиании Лазаревской: Повесть об Улянии Осорьинной / Исслед. и подгот. текста: Т. Р. Руди. СПб., 1996. С. 102–225; АСЗ. Т. 2. № 337–338. С. 297–298; Сказания о прав. Иулиании, Муромской (Лазаревской) чудотворицы: Житие с акафистом. Муром, 2004.

Лит.: *Буслаев Ф. И.* Ист. очерки рус. народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 238–268; *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 1865. Отд. 1. С. 5–12; *Толстой М. В.* Юлиания Иустиивна Осоргина, благочестивая и прав. помещица XVI в. // *Он же*. Рус. подвижники. М., 1868. С. 67–78; *Ключевский*. Древнерусские жития. С. 322–323; *он же*. Добрые люди Др. Руси. М., 1896². С. 9–16; *Барсуков*. Источники агнографии. Стб. 282–283; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 180–181; *Димитрий (Самбикин)*. Месяцеслов. Вып. 5. С. 22–23; *Лихачев Н. П.* Грамоты рода Осоргиных. СПб., 1900. С. 1–9; *Алферов А. Д., Грузинский А. Е.* Допетровская лит-ра и народная поэзия. М., 1907². С. 141–150; *Евгений (Мерцалов)*, еп. О церк. прославлении и почитании св. прав. Иулиании Лазаревской: Ист. очерк. Муром, 1910; *Толстая А. В.* Прав. Иулиания Лазаревская. П., [1927]; *Тагунова В. И.* Муромские списки «Повести об Иулиании Лазаревской» // *ТОДРЛ*. 1961. Т. 17. С. 414–418; *Greenan T. A.* Julianiya Lazarevskaya // *OSP*. N. S. 1982. Vol. 15. P. 28–45; *Allisandratos J.* New Approaches to the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1983. Vol. 7. P. 235–244; *eadem*. A Reassessment of the Problem of Identifying the Genre of the Life of Julijana Lazarevskaja in the History of Russian Literature // *Studia Slavica Mediaevalia et Humanistica: Riccardo Picchio dicata*. R., 1986. Vol. 1. P. 1–17; *Дёмин А. С.* Писатель и общество в России XVI–XVII вв. М., 1985. С. 54–60; *Руди Т. Р.* Об одной реалии в «Повести об Улянии Осорьинной» // *Лит-ра Др. Руси: Источниковедение*. Л., 1988. С. 177–179; *она же*. Повесть об Улянии Осорьинной: Лит. история произведения: АКД. Л., 1989; *она же*. «Повесть об Улянии Осорьинной» и нижегородские земли // *В памяти Отечества: Мат-лы науч. чтений*. Горький, 1989. С. 81–87; *она же*. Краткая редакция «Повести об Улянии Осорьинной» и «Обретение мощей при Улянии»: Текстол. анализ // *ТОДРЛ*. 1992. Т. 45. С. 286–304; *она же*. О тобольском списке «Повести об Улянии Осорьинной» // *Там же*. 1993. Т. 48. С. 335–338; *она же*. О композиции и топике «Жития Юлиании Лазаревской» // *Там*

же. 1996. Т. 50. С. 133–143; *Руди Т. Р., Соколова Л. В.* Осорьин Каллистрат (Дружина) Георгиевич // *СККДР*. Вып. 3. Ч. 2. С. 429–433 [Библиогр.]; *Сухова О. А.* Града Муром святые // *Муромский сб.* Муром, 1993. Вып. 1. С. 34–68; *Антонов А. В.* Частные архивы рус. феодалов XV – нач. XVII в. М., 2002. № 2360–2368. С. 297–298 [Библиогр.]; (РД; 8); *Епанчин А. А.* «Господь поставил меня собирателем»: Из краевед. архива А. А. Епанчина. Муром, 2002; Милостивая прав. Иулиания Муромская (Лазаревская): К 400-летию со дня преставления. Муром, 2004; *Хабарова О. Б.* Образ святой мирянки Юлиании Лазаревской в литературе 2-й пол. XIX в. // *ДРВМ*. 2006. № 4(26). С. 116–122; *Сосновцева Е. Г.* Методы редактирования житийного текста XVII в.: На мат-ле житий Юлиании Лазаревской и Паисия Углицкого // *Там же*. 2011. № 2. С. 69–76.

А. В. Кузьмин

Иконография. Образ И., по-видимому, был написан еще при жизни Каллистрата (Дружины) Осорьина, когда в Муроме началось почитание его праведной матери. Икона упоминается в Житии И. в связи с одним из исцелений у ее гроба: «Села Лазарева... жене (клирика) Агафии десная рука отъяся... и явися ей во сне блаженная Улянея, глаголя: «Иди в церковь... и приложися ко иконе праведныя Улянеи... ко образу ея»; она же сотвори тако...» (*Евгений (Мерцалов)*. 1910. С. 7–9). Образ, очевидно, находился в ц. Собора арх. Михаила, возведенной в сер. 10-х гг. XVII в. над местом упокоения И., рядом с ц. прав. Лазаря в с. Лазареве под Муромом.

В первоначальный текст Жития, вероятно, самим Каллистратом Осорьинным были внесены нек-рые дополнения и изменения, делающие «самый образ прав. Иулиании более иконописным или аскетичным» (Там же. С. 10–11). При описании успения И. автор нарочито создает зримую словесную «икону»: «...и всем мир и прощение даст, возлеже, и прекрестися трижды, обвив чотки около руки своя последнее слово рече: «Слава Богу, всех ради! В руце Твои, Господи, предаю дух мой, аминь!» И предает душу свою в руце Божий, Егоже возлюби, и вси видевши около главы ея круг злат, якоже на иконах около глав святых пишется» (Повесть об Улянии Муромской. 1860. С. 67).

В сводном иконописном подлиннике XVIII в., принадлежавшем Г. Д. Филимонову, описана икона, своего рода портрет св. семейства Осорьинных, которая могла быть создана во 2-й пол. XVII в. (судя по замечанию о «старой иконе» и приписке о здравствующем внуке праведницы): «Святые праведныя Иулинии Муромския на реке Илевне; подобием аки Елисавет, на главе плат зеленой, верхняя риза баканная, исподняя голубая, десница прижата, в шуйце лестовка. А муж ея Георгий надсед, брада аки Григория Богослова, шуба княжеска, киноварная, исподняя зеленая, в шапке;

а дочь ея, инока-схимница Феодосия, на иконе на старой писаны. А сын ея Димитрий, у него ныне сын Авраамий в Стародубском уезде» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 43; см. также:



Прав. Иулиания Лазаревская.
Фрагмент иконы
«Муромские чудотворицы,
с житием святых благоверных
кн. Петра и кнг. Февронии».
1699 г. (МИХМ)

ПЭ. Т. 11. С. 21–22). Подобные описания с некоторыми вариантами встречаются под 2 янв. в подлинниках кон. XVIII в. (БАН. Строг. № 66. Л. 69 об.), 30-х гг. XIX в. (ИРЛИ (ПД). Перетц. № 524. Л. 107). В рукописи XVIII в. из собрания С. Т. Большакова И. тоже сравнивается с прав. Елисаветой (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 62); в подлиннике 20-х гг. XIX в. сказано: «Подобна аки Елисавет, риза киноварь, испод зелен, в правой руке крест, левая молебна» (РНБ. Погод. № 1931. Л. 86 об.). Важной деталью иконографии И. является изображение лестовки в руке, подчеркивающей благочестие и непрестанный молитвенный подвиг праведницы, как описано в Житии: «Она бо безпрестани, в руках имея четки, глаголя Иисусову молитву...» (Повесть об Улянии Муромской. 1860. С. 65).

Сохранились сведения об иконах И., к-рые могли быть достаточно ранними и свидетельствовали о почитании праведницы во 2-й пол. XVII в. К ним относят «бывшую в иконостасе Лазаревского храма (ц. Собора арх. Михаила — О. С.) у северных врат икону правед. Иулиании с молитвою ей» (*Евгений (Мерцалов)*. 1910. С. 15–16). Упоминается также икона И., писанная «на дереве вместе со святыми Петром и Февронией, Муромскими чудотворцами» (Там же. С. 19). В наст. время иконы И. только с благоверными кн. Петром и кнг. Февронией неизвестны, однако на иконах Собора Муромских святых ее образ традиционно помещался рядом с ними.

На иконе «древней, греческой живописи» из ц. Собора арх. Михаила И. была изображена вместе с 5 Муромскими чудотворцами. Подобная «древняя» икона находилась некогда в Казанском (Николо-Можайском) храме Муром (Там же. С. 20, 33. Примеч. 2). Еще один образ (25×28,5 см), происходящий из ц. Успенския Богородицы в Муроме, был зафиксирован (без датировки) в учетных документах Муромского музея 30–40-х гг. XX в. (не сохр.?). На нем И. вместе с Муромскими чудотворцами предстояла в молении Спасу Нерукотворному по сторонам «небольшого белого храма» на золотом (вверху) и голубом (внизу) фоне.

Икона с клеймами жития И. находилась в храме погоста Муська до нач. 30-х гг. XX в. и почиталась как чудотворная (не сохр., подробно описана в 1909). Служение молебнов И. не прекращалось здесь даже в период запрета на молебны И. и прав. Георгию с 1801 по 1867–1868 гг. Память святой в храме на погосте отмечалась не 2 янв., а в 10-е воскресенья после Пасхи: «До совершения крестного хода в этот же день перед литургией ходят на озеро Святе — место явления чудотворной иконы, где умываются водою сами и умывают детей своих... особенно богомольцы предпочитают молеbstвовать пред иконой св. Иулиании с грудными своими младенцами» (Там же. С. 25–26, 34). По местному народному преданию, «икона эта в глубокой давности явилась на озере Святе, отстоящем от погоста на 4–5 верст, откуда и принесена была в храм». Она была помещена в особом киоте за правым клиросом, имела «в высоту до 20 вершков, а в ширину до 12 вершков» (88×52,8 см). В 1932–1933 гг., перед закрытием храма в погосте, икона чудесным образом «ушла» в Лазарево (Епанчин. 2002. С. 40–41).

В среднике иконы И. была изображена в рост, в молении («двуверстно») Спасителю. В 6 клеймах («по правую сторону лика» по 2 в ряд) было представлено: «... в 1-м ее бракосочетание: на главах брачующихся возложены венцы и посреди их совершающий таинство священник, во 2-м — домашняя молитва праведной Иулиании пред образом Спасителя, в 3-м — благопочтительное служение ее своему мужу; изображен сидящим в кресле вельможа, пред ним стоит жена, и посреди их стол, на котором стоит суд в виде потира; в 4-м — праведная Иулиания подает милостыню 2–3 нищим; в 5-м погребение ее: видны священнослужители, обстоящие гроб, а в 6-м — обретение св. мощей ее с предстоящим духовенством и несколькими лицами. Стиль письма не итальянский и не фряжский, а скорее древнегреческий» (Евгений (Мерцалов). 1910. С. 25–26. Примеч. 1).

Иконографическая схема образа во многом связана с памятниками муромского круга XVII в. Первая композиция,

представляющая венчание И. и прав. Георгия в храме прав. Лазаря в с. Лазарево, могла восходить к клейму с изображением этого таинства на муромской иконе 1618 г. «Благодарные кн. Петр и кнг. Феврония в житии» (МИХМ, опубл.: Иконы Муром. 2004. С. 150–167. Кат. 19). Сюжет венчания является редким в рус. иконах. Мотив «спасения в миру», в семье звучит в Житии благоверных кн. Петра и кнг. Февронии, в Житии И. он становится основной темой. Принято считать, что в сцене венчания прав. Георгия и И. был изображен свящ. Потапий (Пимен), после пострига поставленный архимандритом Спасо-Преображенского мон-ря Муром.

Четвертое клеймо, где И. подает милостыню, тоже близко к аналогичной композиции на иконе благоверных кн. Петра и кнг. Февронии. Их объединяет мо-



Прав. Иулиания Лазаревская.
Икона. 1925 г.

Худож. Д. С. Стеллецкий
(ц. прп. Сергия Радонежского,
Париж)

тив личного участия в судьбе «сирых и убогих» и раздача милостыни собственными руками, а не через слуг. В 3-м клейме И. была показана как жена в «благопочтительном служении своему мужу». Данная сцена, совсем «мирская», напоминала, вероятно, сюжеты на лубках и предметах декоративно-прикладного искусства XVII–XVIII вв., где было показано правильное поведение жены в семейном кругу, соответствующее предписаниям «Домостроя» — лит. памятника, повлиявшего на произведение Каллистрата Осорьина (Бусева-Давыдова И. Л. Житие Юлиании Лазаревской: Опыт интерпретации // Уваровские чт.—5: Мат-лы науч. конф., посвящ. 1140-летию г. Муром, 14–16 мая 2002 г. Муром, 2003. С. 106–110).

О почитании в нач. XVIII в. в с. Лазарево И. как святой свидетельствуют рака, устроенная в 1710 г., и сень над ней (1713), а также серебряный крест-мощевик (МИХМ), вложенный в 1704 г.

в ц. в честь Собора арх. Михаила в с. Лазарево к мощам праведницы (см.: Сухова О. А. Кресты-мощевики в собр. Муромского музея // Ставрографический сб. М., 2005. Кн. 3. С. 534–536. Кат. 3).

Во 2-й пол. XVIII в. церковные власти начали препятствовать почитанию праведницы. В 1801 г. было составлено секретное следственное дело о гробе И. Из материалов дела известно, что в храме с. Лазарева сложился своеобразный надгробный комплекс: «...рака помещалась на левом клиросе храма, и у «подножия гробного» «стояла» икона праведной Иулиании с житием ее, написанная красками, а на самом гробе лежали две пелены с ее изображением» (Евгений (Мерцалов). 1910. С. 19). Вероятно, житийный образ у гробницы по составу клейм был близок к явленной иконе из погоста Муська. Лежащие на гробнице 2 пелены с изображениями святой могли выполнять функцию шитого покрова. По описанию неясно, когда они могли быть созданы, но скорее всего ок. 1710 г. Кроме этих произведений в церкви были еще иконы с образом И., 3 из к-рых упомянуты выше в числе считавшихся «древними», а одна «писана на полотне», по-видимому, во 2-й пол. XVIII в. По окончании следствия из храма изыали все иконы И. и поместили их в ризницу архиерейского дома (Там же. С. 18–19, II). Епархиальные власти предприняли попытку разрушить надгробный комплекс, а гроб зарыть в землю, но по решению Синода гробницу оставили, однако без икон, «писанных во имя тоя Ульянии» (Там же. С. 19, 24).

Описания утраченных икон И. (вероятно, XVII–XVIII вв.) свидетельствуют, что ее иконография развивалась по неск. направлениям и была столь же разнообразной, как и у др. рус. святых, в т. ч. Муромских. Первой (до 40-х гг. XVII в.), очевидно, была ее надгробная единоличная икона, затем написаны аналогичные произведения в качестве модельных образов. Вскоре создали образ, где И. была представлена вместе с мужем и дочерью. Предположительно в это же время появились иконы праведницы в житии. Вероятно, во 2-й пол. XVII в. святая стала изображаться на иконах вместе с др. Муромскими чудотворцами. Ранние произведения «персонального» и житийного типов не сохранились, т. к. были изъаты из церковного обихода в 1801 г., нек-рые пропали после 1917 г.

Иконы, на к-рых И. была представлена в Соборе Муромских чудотворцев, по-видимому, меньше других подвергались запретам. Сохранилось неск. памятников XVII — нач. XIX в. (МИХМ), где в числе др. Муромских святых изображена И. На них запечатлен образ праведницы, каким представляли его люди, знавшие о ней от своих родителей, но в то же время вписанный в рамки канона.

Наиболее ранней в иконографии И. является икона «Муромские чудотворцы, с житием благоверных кн. Петра и кнг. Февронии» 1669 г. (МИХМ, см.: Иконы Муром. 2004. С. 218–227. Кат. 39) — яркий и своеобразный памятник иконописи 2-й пол. XVII в., свидетельствующий об оригинальной местной традиции, сложившейся к этому времени. Образ был заказан и исполнен в Муроме для посадского храма вмч. Георгия в Кожевниках («1718 г[ода] октябр[я] в... ден[ь] написаны иконы Воскресение Х[ри]стово и муромских чудотворц[ев] и мучеников Х[ри]стовых Георгия и Никиты и Бориса и Глеба въ стр[ас]тяхъ по обещанию Сидора Матвеева с[ын]а Лопатина»). В дореволюционных источниках И. обозначена как «неизвестное лицо» (Опись древних церквей г. Муром и древних предметов, в них находящихся, кон. XIX — нач. XX в.: Ркп // Науч. архив МИХМ. № 29. Л. 50).

В среднике иконы написаны наиболее известные местные чудотворцы: блгв. князя Константин, Михаил, Феодор, Петр, кнг. Феврония и И. (в наст. время это древнейшее из сохранившихся изображений Собора Муромских святых). Чудотворцы предстоят в молении образу Божией Матери «Знамение» в сегменте киноварного «неба», внизу — темно-зеленый позем с травами и цветами. И. показана крайней справа, в рост, вполоборота к центру, рядом с благоверными кн. Петром и кнг. Февронией, к-рой она уподобляется ростом и отчасти одеждой. Мирское одеяние И. почти не отличается от монашеских риз св. княгини, только более ярких тонов: на голове плат зеленоватого оттенка, верхняя одежда красно-оранжевого цвета с пунцовой подкладкой, нижнее одеяние светло-зеленое; правая рука поднята в молитвенном жесте (кисть сложена «горсточкой», как и у блгв. кнг. Февронии), в левой — четки из белых бусин, названа Ульянией. Время написания образа совпадает с формированием и распространением «Муромских сборников», куда уже было включено Житие И.

Следующее по времени создания произведение с образом И. — икона Божией Матери «Звезда Пресветлая», с припадающими Муромскими чудотворцами (1690?, МИХМ, см.: Иконы Муром. 2004. С. 284–287. Кат. 53). Редкий по иконографии образ (см. статьи «Звезда Пресветлая» икона Божией Матери, «Звезда Пресветлая») происходит из собора Рождества Пресв. Богородицы в Муроме и приписывается авторству местного изографа А. И. Казанцева. К ногам Богородицы припадают в молении: слева — блгв. князя Константин, Михаил, Феодор, справа — благоверные кн. Петр и кнг. Феврония, И. (крайняя справа). Последняя изображена иконописцем вполоборота к центру, с чуть прекло-

ненными коленями, у нее красивое лицо с большими глазами, тонким носом и маленьким ртом. Она тоже имеет сходство с блгв. кнг. Февронией — цвет одежд праведницы подобен монашеской мантии, красноватой рясе и темному куколю св. княгини, у обеих одинаковое движение рук. Вместе с тем цвета облачений, жес-



Святые кн. Петр и кнг. Феврония, прав. Иулиания Лазаревская. Фрагмент иконы Божией Матери «Звезда Пресветлая». 1690? г. Иконописец А. Казанцев (?) (МИХМ)

ты и детали иконографии И. в основном соответствуют указанию иконописного подлинника: на ней плат и нижнее одеяние зеленовато-коричневатого тона, верхняя «риза» красноватого («баканного») цвета, правая рука прижата к груди, в левой — четки, по типу близкие к лестовке с нашитыми кожаными или ткаными ступеньками.

На муромских иконах И., как правило, изображается возле благоверных кн. Петра и кнг. Февронии напротив группы блгв. князей Константина, Михаила и Феодора. Один из образцов — небольшая икона-пядница «Собор Муромских святых» кон. XVII в. из собрания И. С. Куликова (МИХМ, см.: Иконы Муром. 2004. С. 278–279. Кат. 51), созданная в то время, когда окончательно сформировалась в церковной традиции, лит-ре и иконографии композиция «Собор Муромских святых». В центре средника — муромский кремль с собором Рождества Пресв. Богородицы, ставший символом «богоспасаемого града Муром» (по мнению исследователей, с некоторой долей достоверности запечатлен деревянный кремль), слева и справа — по 3 фигуры Муромских святых, молящихся Спасителю за город. И. занимает обычное, крайнее справа место подле блгв. кнг. Февронии (одежда почти тех же тонов, что и у блгв. княгини), в левой руке — белые четки.

Судя по размеру, икона могла принадлежать к числу паломнических и «раздаточных» образов одного извода. Это подтверждается др. близкой по иконогра-



Собор Муромских святых. Икона. Кон. XVII в. (МИХМ)

фии, стилю и времени создания иконой «Собор Муромских святых» (ЦМИАР, привезена из Хвалынска, куда поступила из Черемшан; см.: Иконы Муром. 2004. С. 29. Ил. 19). Ее особенностью является изображение фигуры И. в коллонопреклоненном молении на переднем плане, отделенной от др. Муромских святых кремлевской стеной. Это соответствует сакральной топографии Муром и его окрестностей, поскольку мощи св. муромских князей находились в городских храмах, а И. была погребена за пределами города, в церкви с. Лазарева.

Предположительно И. — одна из фигур на раме с Муромской иконой Божией Матери и с предстоящими святыми (XVIII в., ГИМ). Сюжет и иконография



Блгв. князя Константин, Михаил и Феодор, с Муромской иконой Божией Матери и избранными святыми. 1-я четв., 2-я пол. XVIII в. (ГИМ)

указывают на муромское происхождение иконы: в среднике 1-й четв. XVIII в. представлены блгв. князя Константин, Михаил, Феодор, справа от них на раме — благоверные кн. Петр и кнг. Феврония, слева — свт. Петр, митр. Московский (?).

и жен. фигура в мирском одеянии, вероятно, И. В верхнем регистре — Муромская икона Божией Матери с предстоящими св. князьями-страстотерпцами Борисом и Глебом, внизу — «Чудесное плавание свт. Василия, еп. Рязанского».

Прекращение служения молебнов И., изъятие икон и запрет на ее новые изображения повлияли на содержание и композицию «Собора Муромских святых». На иконе такого извода, с избранными святыми, кон. XVIII — нач. XIX в. из собрания М. К. Левина (МИХМ; см.: Иконы Муром. 2004. С. 350–351. Кат. 73) вместо И. рядом с благоверными кн. Петром и кнг. Февронией изображена мц. Параскева Пятница. В среднике маленького 3-створчатого складня с Боголюбской и Муромской иконами Божией Матери и Успением Богородицы, нач. XIX в. (МИХМ; см.: Сухова О. А. Шитый покров Муромских князей // ПКНО, 1990. М., 1992. С. 400. Ил.), среди Муромских чудотворцев на традиц. месте помещена фигура И., но надпись изменена («С Ульяния мчница»). На некоторых иконах XIX в. представлено не 6, а 5 Муромских святых (без образа И.).

После возобновления почитания И. еп. Муромский Иаков (Кротков) в 1875 г., «обозревая церковь села Лазарева, открывал гробницу и поручил осмотреть содержимое в гробе, а сам прочитал вслух рукописное житие, плакал и рекомендовал причту села Лазарева совершать молебствие праведн. Иулиании каждый воскресный день». В 1888 г. на средства купца А. М. Никитина была устроена новая рака, и «в 1889 году 15 октября в церкви села Лазарева при великом стечении народа... торжественно совершенно было переложение гроба праведн. Иулиании из прежней древней раки в новоустроенную богато украшенную» (Евгений (Мерцалов). 1910. С. 27. Примеч. 3).

В наст. время в ц. свт. Николая Чудотворца (Набережного) в Муроме находится рака И. с житийными сценами, к-рая была изготовлена в 1888 г. из кипарисового дерева и украшена медными позолоченными чеканными пластинами (изображение Господа Саваофа на крышке не сохр.; см.: Сухова. 2004. С. 118–120. Ил. на вкл.). Непосредственно на гробнице помещалась икона (не сохр., заменена новой) с прямоличным ростовым изображением святой (Добронравов В. Г. Историко-статист. описание церквей и приходов Владимирской епархии. Владимир, 1897. Вып. 4. С. 216–217). Сюжеты из Жития И. отображены в 4 клеймах по сторонам раки в овалах с растительным обрамлением: глас от иконы Божией Матери, услышанный иереем об И.; И. раздает милостыню; явление свт. Николая Чудотворца И. (изображен с книгой в руках, как в рассказе о 1-м явлении); преставление И. Если главная тема житийной иконы из погос-

та Муська — «спасение в миру», то здесь сделан акцент на «спасении в Церкви». Такую интерпретацию Жития связывают с возобновлением почитания И. (Сазонов, Сазонова. 1995. С. 52). Раку И. можно рассматривать как своеобразную житийную икону, где роль средника исполнил образ святой, лежащий на гробнице.

В церкви с. Лазарева в почитании и иконографии И. сложились определен-

ребряный крест с эмалевыми украшениями (МИХМ; см.: Сухова О. А. Серебряные напрестольные кресты в собр. Муромского музея (XVII — нач. XX в.) // Худож. металл России: Мат-лы конф. памяти Г. Н. Бочарова, 22–24 апр. 1998 г. М., 2001. С. 90. Кат. 16; Она же. 2004. Прил. С. 135. Кат. 2. Ил. на вкл.).

Поясной образ И. (со сложенными на груди руками) посл. трети XIX в., принадлежавший свящ. Лазаревской ц. Михаилу Ивановичу Георгиевскому, до кон. 80-х гг. XX в. хранился у жительницы с. Лазарева Е. Н. Калининой, затем был



Прав. Иулиания Лазаревская раздает милостыню нищим. Чеканная пластина. 1888 г. (ц. свт. Николая Чудотворца, Муром)

ные традиции. На фотографии интерьера церкви перед ее закрытием в 1931 г. (МИХМ; см.: Сухова. 2004. С. 120–121. Ил. на вкл.) видно, что около раки находится большая икона И. в рост, со сложенными на груди руками — очевидно, это образ (предположительно

подарен священнику муромского храма Благовещения Богородицы, который увез икону на Зап. Украину. В Благовещенском соборе в иконостасе теплового храма до нач. 90-х гг. XX в.

(в наст. время в алтаре) находился небольшой молельный образ И. посл. трети XIX в. такого же извода: на ее голове синеватый плат, верхняя одежда серого оттенка, нижняя — зеленого, обе руки прижаты к груди (Чернышев В. Я. Муромский Спасский мон-рь: Страницы истории. М., 2006. Ил. на вкл.). На иконе (вероятно, XIX в.) из Троицкой ц. в с. Дуброво (Селивановский р-н Владимирской обл., ранее — Муромский у, рядом оз. Свято) И. написана в рост. В кон. XIX — нач. XX в. в домах жителей Муромы и округи были иконы Муромских святых с образом И. (во 2-й пол. XX в. в собрании краеведа А. А. Епанчина было 2 подобные иконы).

Один из потомков И., гродненский губернатор М. М. Осоргин, писал: «В семье всегда чтилась память праведн. Иулиании, как родоначальницы, хотя почитание ее (до 1893 года) и ограничивалось семейным кругом... и даже не было иконы ее у нас... Родившаяся в 1892 году дочь названа мною в честь праведной Иулиании... За неимением в семье иконы правед. Иулиании я обратился в Троицкую Сергиеву лавру с просьбой приобрести икону, и таковых выслали две: одну для братства, другую нам — в семью. Праведная изображена на золотом фоне во весь рост с молитвенным взором, обращенным к небу» (Евгений (Мерцалов). 1910. С. III, 20, 30–31). Об иконах, написанных в ТСЛ в 1893 г., можно судить по совр. списку (в 1999 привезен в Муром из Парижа потомками И., находится в ц. свт. Николая Чудотворца (Набережного), см.: Сухова. 2004. С. 124. Ил.



Прав. Иулиания Лазаревская. Икона. Посл. треть XIX в. (собор Благовещенского мон-ря, Муром)

посл. трети XIX в.), снятый непосредственно с гробницы. И. изображена в очень скромной крестьянской одежде, что соответствовало представлениям сельского населения о ней. В последние годы жизни И. почти не отличалась обликом от «рабов своих». В 1914 г. в память 300-летия прославления И. причт и прихожане Лазаревского храма заказали к ее мощам се-

на вкл.). Иконография отличается от местных икон И. кон. XIX в.: праведница представлена в древнерус. богатом одеянии красного цвета (подчеркнута ее сословная принадлежность) на золотом фоне.

В рус. эмигрантских кругах известна икона И. с житийными клеймами, написанная худож. Д. С. Стеллецким в 1925 г. (ц. прп. Сергия Радонежского в Париже, см.: *Толстая*. 1927; *Иоанн (Кологривов), иером.* Очерки по истории рус. святости. Брюссель, 1961; *Житие Юлиании Лазаревской*. 1996. Ил. на обл.; *Сухова*. 2004. Ил. на вкл.). По предположению Т. Р. Руди, этот художник «был знаком с описанием «древней» иконы св. прав. Иулиании, некогда находившейся в погосте Муськове» (Письмо Т. Р. Руди от 18.07.1988 // Личн. арх. О. А. Суховой). По иконографической схеме произведения Стеллецкого действительно соответствует древнему явленному образу, а репрезентативный облик И. в богатых узорных одеждах следует традиции икон из ТСЛ. Др. образ И. небольшого размера был написан в 1930 г. кнж. Еленой Львовой для дочери М. М. Осоргина в Париже (в наст. время в Санта-Фе, США); по традиции поясное изображение И. в белом платье и красноватых одеждах на золотом фоне исполнено в древнерус. стиле.

В композиции «Собор русских святых» И. представлена на иконах, выполненных мастерами *Выголексинского общезнательства* (оплеченный образ в верхних рядах, крайняя справа, в мирском или монашеском одеянии). Так она изображена на образе кон. XVIII — нач. XIX в. (МИИРК), на иконе 1814 г. письма П. Тимофеева из собрания ЦАМ СПбДА и на северодвинской иконе сер. — 2-й пол. XIX в. из дер. М. Горка Виноградовского р-на Архангельской обл. (ГРМ; см.: *Образы и символы старой веры: Памятники старообр. культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 72–73, 82–85. Кат. 62, 70; прорись — Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463*), на образе 1-й пол. XIX в. из дер. Чаженьга Каргопольского р-на Архангельской обл. (ГТГ, см.: *Icones russes: Les saints: [Exposition] fondation P. Giannada. Martigny (Suisse); Lausanne, 2000. P. 142–143. Cat. 52*). Святая написана со свитком в руке (крайняя слева в нижнем ряду, в зеленом платье и белом платье) на одной из минейных икон рус. святых кон. XIX в. из старообрядческой Даниловской молельной в Казани (ГМИИРТ). В профиль, с посохом и свечой в руках И. предстает в одной из групп подвижников XVII в. в академической по стилю стенописи работы иеродиаконов Паисия и Анатолия (кон. 60-х — 70-е гг. XIX в.; поновления в 70-х гг. XX в., ок. 2010) в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прп. Иова Почаевского в Почаевской Успенской лавре.

Мон. Иулиания (Соколова) написала И. в группе Муромских чудотворцев на иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» 1934 г. (ТСЛ; келейный образ свт. *Афанасия (Сахарова)*), 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; этот извод воспроизводили иконописцы в кон. XX — нач. XXI в.). На подготовительных рисунках мон. Иулиании к лицевым святым рус. святых 1959–1962 гг. (частное собрание, см.: *Juliana (Sokolova), nun. Russian Saints = Святые Руси / Ed. N. Aldošina. [Juväskylä], 2000. P. 46*) И. представлена под 2 янв. прямолично в рост, в боярской одежде (на голове плат), со скрещенными на груди руками, вместе с прп. Серафимом Саровским. Для издания богослужебных Миней прот. Вячеслав Савиных и Н. Д. Шелягина предложили вариант ростового изображения И. вполоборота влево, в молении пред небесным сегментом с благословляющей десницей Бога (Изображения Божией Матери и святых правосл. Церкви. М., 2001. С. 117).

В 90-х гг. XX в. иконография Муромских святых, в т. ч. И., пополнилась новыми изображениями. Свящ. Н. Н. Абрамов в 1990 г. написал большой ростовой образ И. в местной традиции кон. XIX в., который был положен на раку в качестве надгробного (первоначальный вариант исполнен в древнерус. стиле). Для мон-рей и храмов Муромы худож. И. В. Сухов создал ряд икон местных чудотворцев (см., напр.: ПЭ. Т. 11. С. 22), в частности, неск. вариантов композиции «Собор Муромских святых» с образом И. Так, на иконе 1996 г. (Троицкий жен. мон-рь в Муроме) местные святые предостоят Муромской иконе Божией Матери на фоне 2 соборов, И. — в мирской одежде, близкой по типу к монашеской, крайняя слева во 2-м ряду, над блгв. кнг. Февронией. Образ выполнен по канону и в традициях древнерус. живописи, но не копирует конкретный образец, а является оригинальным произведением. Единоличный образ И. написан Суховым по заказу прихожан муромского Благовещенского собора. В 1997 г., ко дню освящения св. источника во имя И. в с. Дуброве, худож. В. В. Самарова (послушница в муромском Троицком мон-ре) написала копию на картоне с иконы Стеллецкого (хранится в собрании О. Д. Маловой в Муроме, см.: *Малова О. Д.* Образ милостивой Иулиании в моей судьбе // *Милостивая: Прав. Иулиания Муромская (Лазаревская)*. 2004. С. 228. Ил. на обл.).

В 2000–2001 гг. в приделе во имя ап. Иоанна Богослова Благовещенского собора Благовещенского муж. мон-ря владимирским худож. А. Г. Филипповым в стиле академической живописи кон. XIX — нач. XX в. была расписана ал-

тарная преграда. На ней представлены Муромские чудотворцы, И., похожая на крестьянку с лестовкой в руках, помещена особняком, вне алтарной стены, на простенке справа. Облик праведницы в белом платье и темном «кубовом» сарафане, идущей с букетиком полевых цветов по лугу на фоне реки и башен Муромского кремля, восходит к образам на полотнах М. В. Нестерова (*Сухова*. 2004. С. 128–130. Ил. на вкл.). Пояс-



Прав. Иулиания Лазаревская.
Роспись собора Благовещенского мон-ря
в Муроме. 2000–2001 гг.
Мастер А. Г. Филиппов

ное изображение И. в медальоне включено в роспись собора в честь Казанской иконы Божией Матери в Оптиной пуст. (ок. 2002, худож. С. В. Васютина).

К 400-летию преставления И., в 2004 г., возрожден храм в честь Собора арх. Михаила в с. Лазареве. Зап. фасад церкви украсил барельеф работы скульптора И. А. Черноглазова из Владимира: И. вместе с прав. Георгием и прп. Феодосией (отроковица). Тогда же были написаны 2 иконы И. с супругом и дочерью (худож. Сухов, ц. Собора арх. Михаила в с. Лазареве): небольшой образ с ростовыми прямоличными фигурами и икона на гробницу, устроенную над местом, где под спудом почивают мощи прав. Георгия. Там же находится работа владимирского иконописца И. Дронова: И. в молитвенном предостоянии перед образами Спасителя, свт. Николая Чудотворца и перед Муромской иконой Божией Матери на фоне Муромы (стен и башен кремля). Др. образ того же извода письма Дронова находится в Сретенском мон-ре Гороховца. Владимирский иконописец И. Скурихин — автор хра-

мового образа И. (в мирских одеждах, с четками в руке) для домового ц. Муромского ин-та (филиала Владимирского гос. ун-та), освященной во имя И. в 2004 г.

В том же году был освящен придел во имя прав. жен Анны, Тавифы и И. в муромском Троицком мон-ре, в иконостасе находятся шитые иконы работы сестер обители. Храмовый образ прав. жен в 2006 г. исполнили монахини Давида (Овчинникова) и Августа (Островная): И. изображена прямолично в рост крайней справа, правая рука прижата к груди, в левой четки. Богатое одеяние И. искусно вышито пряденым золотом различных оттенков (от белого до ярко-желтого), лик святой исполнен шелком телесного цвета традиц. атласным швом. В 2008 г. стены придела были расписаны сюжетами из житий св. жен (худож. А. Топорищев из г. Красноармейска Московской обл.). На сев. стене помещена композиция «Прав. Иулиания раздаёт милостыню» (хлеб), на юж. стене написаны праведные Анна, Тавифа и И.

Совр. иконы И. создаются и за рубежом, напр. в США, где по инициативе потомков подвижницы открыта ц. во имя И. в Санта-Фе (Там же. С. 130. Ил. на вкл.). Иконы из этого храма — поясные изображения И. в богатом древнерус. наряде (платье синих тонов и узорная шуба красного цвета, на голове — белый плат или поверх него шапочка с меховой опушкой).

Лит.: Повесть об Ульянии Муромской // Памятники старинной рус. лит-ры, изд. гр. Г. Кушелевым-Безбородко / Ред.: Н. Костомаров. СПб., 1860. Вып. 1. С. 63–67; *Евгений (Мерцалов), еп.* О церк. прославлении и почитании св. прав. Иулиании Лазаревской. Муром, 1910; *Толстая А. В.* Прав. Иулиания Лазаревская. П., 1927; *Сазонов С. В., Сазонова Е. И.* Иконография Ульянии Лазаревской // Рус. ист. деятели в иконе: Тез. докл. науч. конф., дек. 1989 г. / ЦМиАР. М., 1995. С. 51–53; *Житие Юлиании Лазаревской: Повесть об Ульянии Осорьбиной / Исслед. и подгот. текста: Т. Р. Руди.* СПб., 1996; *Маркелов.* Святые Др. Руси. Т. 1. С. 462–463; Т. 2. С. 139–140; *Епанчин А. А.* «Господь поставил меня собирателем»: Из краевед. архива А. А. Епанчина. Муром, 2002; Иконы Мурома. М., 2004; *Сухова О. А.* Образ Юлиании Лазаревской в искусстве Древней Руси и церк. произведениях XIX — нач. XXI вв. // Милостивая: Прав. Иулиания Муромская (Лазаревская): К 400-летию со дня преставления. Муром, 2004. С. 92–135.

О. А. Сухова

ИУЛИАНИЯ (Соколова Мария Николаевна) (8(21).11.1899, Москва — 16.02.1981, г. Загорск, ныне Сергиев Посад), мон., выдающийся иконописец, педагог, художник-реставратор. На протяжении 60 лет подвижнически занималась иконописанием, сохраняя и возрождая традиции древнерус. иконы в советские



*Прп. Иоанн Лествичник.
Икона. Нач. 20-х гг. XX в.
(ц. свт. Николая Чудотворца
в Клённиках, Москва)*

годы. И. род. в семье свящ. Николая Соколова, выпускника МДА, настоятеля ц. Успения Пресв. Богородицы в Гончарах, художественно одаренного человека, который постарался привить любовь к искусству своим детям. Его брат Александр Александрович окончил АХ, др. брат Владимир был священником московского в честь Рождества Пресв. Богородицы жен. мон-ря. Мать И. Лидия Петровна, дочь свящ. Петра Некрасова, получила образование в московском Филаретовском епархиальном жен. уч-ще. И. и ее 2 сестры были воспитаны в глубокой вере и любви к Церкви.

И. с ранних лет любила читать Свящ. Писание, жития святых, посещать богослужения, с большим желанием много рисовала. В 9 лет поступила в 5-ю московскую женскую гимназию, относившуюся к ведомству имп. Марии Феодоровны. В 12-летнем возрасте И. осталась без отца, который во многом был для нее учителем. Вскоре она почувствовала необходимость духовного руководства. Ее наставником стал московский старец прот. прав. *Алексий Мечёв*, служивший в ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках (ул. Маросейка). О кормление прав. Алексия определило дальнейший духовный, творческий и жизненный путь И. С 1-й исповеди она начала заносить в дневник его слова и вела записи почти 10 лет, до смерти старца. Впоследствии она составила наиболее полное его жизнеописание (Жизнеописание московского старца о. Алексия Мечева. М., 1992).

В 1917 г. И. успешно закончила гимназию, в 1917–1920 гг. занималась в студиях художников Ф. И. Рерберга и А. П. Хотулёва. С 1920 по 1929 г. преподавала рисование в школе 1-й ступени Рогожско-Симонского р-на Москвы. В 1929 г. поступила в Объединение научно-тех-



*Свт. Николай Чудотворец (Можайский),
с моделью храма свт. Николая
в Клённиках. Икона. 20-е гг. XX в.
(ц. свт. Николая Чудотворца
в Клённиках, Москва)*

нических издательств и работала в Горном, Геологическом и Энергетическом издательствах художником-графиком до 1954 г.

И. почти ежедневно посещала ц. свт. Николая, где под рук. прав. Алексия увеличивалась община верующих, искавших духовного утешения и совета. В 1919 г. Патриарх Тихон благословил создание маросейского братства (общины), между духовными детьми старца были распределены послушания. И. была поручена ризница, в ее обязанности входило следить за порядком во время исповеди. Прав. Алексей благословил И. писать иконы. В это время ею были созданы: «Св. Троица» (1921, ц. свт. Николая в Клённиках), «Мц. Павла» (1920) и «Прп. Досифей» (1923) из частного собрания, Феодоровская икона Божией Матери, с избранными святыми, чтимыми в ц. свт. Николая в Клённиках (1922, известна по фотографии из частного собрания), и др.

После смерти прав. Алексия в 1923 г. попечение о пастве и храме перешло к его сыну сщмч. иерею *Сергию Мечёву*, богословски образованному человеку, знатоку иконы. В сер. 20-х гг. он познакомил И. с реставратором и копиистом

В. О. Кириковым, который консультировал ее по технике иконописи. В это время И. выполнила, напр., копию древней Владимирской иконы Божией Матери (местонахождение неизв.). В 1928 и 1929 г. она сделала многочисленные зарисовки, изучая древние иконы и фрески уже закрытых храмов и мон-рей: в Новгороде — в ц. Спаса Преображения на Нередице, ц. вмч. Феодора Стратилата на Ручью, ц. Спаса Преображения на Ильине ул., ц. Успения Богородицы на Волотовом поле, ц. Рождества Христова на кладбище, ц. прав. Симеона Богоприимца в Зверинном мон-ре; в Пскове — в Спасо-Преображенском соборе Мирожского мон-ря. И. делала копии росписей Дионисия (1502) в Ферапонтовом мон-ре (с 2010 хранятся в ЦМиАР; одна в частном собрании).

И. понимала, что необходимо сохранять и развивать древние иконописные традиции. В письме «Об иконописи» 1930 г., адресованном художником и иконописцем гр. В. А. Комаровским сщмч. Сергию Мечёву, упоминается И., к-рая «прекрасно усвоила технические приемы иконописания... стремится не только копировать, но и войти в сферу свободной композиции» (Алдошина. 2001. С. 9). Эти годы были для И. периодом творческого становления как иконописца. Возрастая духовно, она обратилась к сщмч. Сергию за благословением на монашеский постриг. Он ответил, что сейчас время особого служения ближним: «Заживите по-настоящему для Господа и Его жизнью и почувствуете, что идете тем же путем, что и иноки...» (Булгакова Е. А. Воспоминания о М. Н. Соколовой. 1994. Ркп. Частное собр.).

В 1930 г., незадолго до закрытия ц. свт. Николая в Клённиках, И. выполнила 13 акварелей интерьера храма (архив ц. свт. Николая в Клённиках) и копию с храмовой Казанской иконы Божией Матери (ц. Новомучеников и исповедников Российских в Бутове). 28 сент. 1933 г. И. вместе с С. А. Никитиным (впосл. епископ Стефан) участвовала в перенесении св. мощей прав. Алексия Мечёва с ликвидированного Лазаревского на Введенское (Немецкое) кладбище и была свидетельницей того, что мощи пребывали нетленными.

В кон. 20-х — 30-х гг., когда начались преследования духовенства и прихожан храма, жизнь И. находилась в постоянной опасности, т. к.



«Все святые, в земле Русской просиявшие». Икона. 1934 г. (Троицкий собор Троице-Сергиевой лавры)

сосланный сщмч. Сергей благословил нуждающимся в духовной поддержке обращаться к ней. В это время она написала много миниатюрных (10×7 см) икон праздников и избранных святых для тайных богослужений на квартирах. В 30–40-х гг. И. продолжала накапливать знания и материалы в области иконописания, выполняя многочисленные копии с древних икон из частных собраний и создавая на их основе новые образы. Копирование стало для нее и ступенью познания иконописного дела, и вдохновенным творче-



Первое явление Богоматери прп. Серафиму Саровскому (отроку Прохору) и чудесное спасение его после падения с колокольни. Нач. 50-х гг. XX в. (частное собрание)

ством. В 1928–1939 гг. И. преподавала в организованном ею иконописном кружке при маросейской общине. Особое место в творчестве И. занимала тема рус. святых. В кон. 20-х —

нач. 30-х гг. по благословию священика Афанасия (Сахарова), еп. Ковровского, она работала над иконой «Все святые, в земле Русской просиявшие». И. создавала новую иконографию, разыскивая в источниках «подобия» лика каждого святого, подробно изучая житийный материал. В 1934 г. 1-я икона нового извода была освящена свт. Афанасием после малой вечерни в канун Недели Всех святых, в земле Российской просиявших; служба проходила с участием хора ц. свт. Николая в Клённиках в домовом храме иером. Троице-Сергиевой лавры Иеракса (Бочарова) в г. Лосиноостровском Московской обл. Этот образ стал келейной иконой свт. Афанасия, которую он завещал передать в ТСЛ (в наст. время в Троицком соборе лавры). В 1954 г. икона участвовала в первом престольном празднике (по составленной свт. Афанасием Службе русским святым) в храме Всех святых, в земле Российской просиявших, устроенном в крипте под Успенским собором ТСЛ (ок. 1955 для этого придела И. написала творческую копию первообраза; хранится в ризнице ТСЛ).

В кон. 30-х гг. И. выполнила еще один список Собора русских святых для архим. Гурия (Егорова) (до 80-х гг. образ находился у митр. Иоанна (Вендланда)), а в сер. 50-х гг. по ходатайству свт. Афанасия и по просьбе старосты исп. Георгия Седова — для Воскресенского собора в Тутаеве (в наст. время образ хранится в соборе). В нач. 60-х гг. подобная икона написана для митр. Нестора (Анисимова) (ц. Всех святых, в земле Российской просиявших, в Патриаршей резиденции на территории Данилова мон-ря в Москве). Впосл. И. создала иконы «Святые перво-святители всея Руси» и «Собор святителей, в земле Российской просиявших» (митрополичьи палаты ТСЛ), «Ярославские чудотворцы», «Радонежские чудотворцы», «Собор святых града Владимира и области его» с подписью: «В Успенский собор града Владимира в память юбилейного торжества по случаю 800-летия со времени его основания — смиренное приношение епископа Афанасия». В 1959–1962 гг. И. разрабатывала лицевые святцы рус. святых (частное собрание; см.: Russian Saints (2000).

Перед началом Великой Отечественной войны И. вместе с семьей



му». Для придела во имя прп. Никона Радонежского Троицкого собора со-

«Всея России чудотворицы».
Икона. 1952–1953 гг.
(ц. прор. Илии
в Обыденском пер., Москва)

зданы иконы «Прп. Сергей Радонежский» и «Свт. Алексий, митр. Московский», небольшие обра-

сестры переселилась в пос. Семхоз (ныне в черте Сергиева Посада) недалеко от Троице-Сергиевой лавры. Она писала иконы на бумажных, картонных и грунтованных с обеих сторон холстиках-таблетках (досок для икон достать было невозможно).

В 1946 г., когда была вновь открыта Троице-Сергиева лавра, И. как опытный иконописец получила

зды для сени над ракой со св. мощами прп. Никона (в т. ч. 18 изображений учеников прп. Сергия), икона нового извода «Явление Божией Матери прп. Никону Радонежскому, с 20 клеймами его жития» (215×200 см). Тогда же И. написала житийную икону прп. Сергия с 19 клеймами (список иконы кон. XV в. письма Дионисия из местного ряда Троицкого собора), которая находится у раки преподобного.

В 1949–1954 гг., во время реставрации стенописи Троицкого собора, И. сделала списки с икон (ок. 1425) праздничного ряда иконостаса. Входившие в группу реставраторов молодые художники Е. С. Чуракова и И. В. Ватагина стали учиться у нее иконописи. В 1952–1953 гг. вместе с ними И. выполнила 17 икон для иконостасов 2 приделов и 12 икон для царских врат в московскую ц. прор. Илии в Обыденском пер. Наиболее интересны в иконографическом отношении 4 работы И.: «Московские чудотворицы», «Вселенские святители» и 2 образа «Всея России чудотворицы».

В 1951–1952 гг. по просьбе еп. Ташкентского Гурия (Егорова) и настоятеля храма свящ. Бориса (Холчева) И. создала иконостас для ц. прп. Сергия Радонежского в Фергане (Узбекистан). По желанию заказчиков он напоминал иконостас Троицкого собора ТСЛ. Иконы писались в лавре на холстах для удобства доставки их в Фергану.

В 1955 г. по эскизам и под рук. И. группа молодых художников расписала праздничную братскую трапезную лавру, затем ц. Покрова Богородицы МДА (роспись утрачена во время пожара 27 сент. 1986). В храме сохранилась выполненная И. стенопись оборотной стороны иконостаса; за престольный образ Воскресения Христова и икона Покрова Пресв. Богородицы (на стекле) находятся в МДА. Для иконостаса 60-х гг. XVII в. она

написала 11 недостающих икон, а также иконы для царских врат. В 70-х гг. для храма были созданы иконы прп. Серафима Саровского и равноап. Марии Магдалины. В 1955–1957 гг. И. выполнила проект иконостасов и иконы для устроенных наместником архим. Пименом (Извековым) боковых приделов прп. Серафима Саровского и свт. Иоасафа Белгородского в трапезном храме прп. Сергия Радонежского ТСЛ.

С 1957 г. в течение 23 лет И. руководила в МДА иконописным кружком. Для И. было важно раскрыть будущему духовенству красоту образов и языка древней иконописи и ее отличие от распространенных тогда изображений в академическом стиле. Поскольку студенты в основном не имели художественной подготовки, И. постепенно составила программу занятий и применяла свой метод обучения иконописанию. Она написала работу по технике иконописи, в к-рой последовательно изложила этапы создания иконы, сделала много учебных образцов — отдельных изображений горок, палат, деревьев, одежд святых с детальной проработкой пробелов и ассиста. Образцы для обучения личному письму иллюстрировали последовательность наложения плащей на ликах (хранятся в фондах иконописной школы МДА). Основой изучения иконописи И. считала копирование древних икон, а не репродукций. Она читала студентам лекции: «Смысл и содержание иконы», «Икона — свидетельство Боговоплощения», «Картина и икона», «Православная икона», «История иконографии образа «Воскресения Христова»», «Иконография изображения «Сошествия Святого Духа на апостолов»» и др. Когда в 1990 г. при МДА была открыта первая в стране иконописная школа, образцы и методика И. легли в основу учебной программы.

В 1970 г. И. тайно приняла монашеский постриг с именем в честь мц. Иулиании Птолемаидской. В 1971 г., ко дню интронизации Патриарха Московского и всея Руси Пимена, она написала копию в размер подлинника с чудотворной Владимирской иконы Божией Матери (по разрешению икона копировалась в ГТГ).

До 1980 г. все реставрационные работы в лавре осуществлялись при непосредственном участии И. В 1965–1967 гг. проводилась реставрация



Явление Богородицы
прп. Серафиму Саровскому.
Икона. 1955–1957 гг.
(придел прп. Серафима Саровского
ц. прп. Сергия Радонежского
в Троице-Сергиевой лавре)

приглашение от наместника архим. Гурия (Егорова) к участию в восстановлении древней обители. С этого времени начался основной период творческой жизни И. Роспись Серапионовой палаты в Троицком соборе, посвященная житию прп. Сергия Радонежского, выполнена в авг.—сент. 1949 г.; для этой же палаты была написана икона «Явление Пресв. Богородицы прп. Сергию Радонежско-

стенной живописи (1883?) в трапезной палате ц. прп. Сергия Радонежского. В 1970–1972 гг. под рук. Кирикова И. выполняла ответственную работу по укреплению икон древнего иконостаса Троицкого собора. В 1973–1974 гг. вместе с учениками она отреставрировала (укрепление, расчистка) иконы главного иконостаса (80-е гг. XVII в.) храма прп. Сергия. В 1969 г. И. организовала реставрационно-иконописную мастерскую в ЦАК МДА. В 1976 г.



Благословение прав. Алексием Мечёвым мон. Иулиании на иконописание. Клеймо иконы «Прав. Алексий Мечёв, в житии». 2000 г. Иконописец И. Н. Ватагина (ц. свт. Николая Чудотворца в Клённиках, Москва)

по благословию Патриарха Пимена в лавре была создана реставрационная мастерская во главе с И.

И. была награждена орденами равноап. кн. Владимира 3-й степени (1964) и 2-й степени (1974), прп. Сергия Радонежского (1980). Ее иконы находятся во мн. мон-рях и храмах (напр., в ц. иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке в Москве), у частных лиц; они отличаются особым узнаваемым стилем. И. писала плащаницы Спасителя и Божией Матери, иконы на митры и панагии, образы на пасхальные яйца. В 1970 г. игум. Марк (Лозинский) собрал 4 альбома фотографий работ И. (ЦАК МДА, иконописная школа МДА). У нее учились иконописцы и реставраторы схим. Алипий (Погребняк), мон. Митрофания (Емельянова), А. Е. и Н. Е. Алдошины, Ватагина, Е. М. и И. М. Волковы, Т. Я. Волкова, Л. С. Говядина, О. В. Маркевич, Е. А. Правдолюбова, Чуракова и др.

До последних дней жизни И. неустанно трудилась. Чин отпевания, проходивший в ц. прп. Сергия Радонежского ТСЛ, возглавил наместник архим. Иероним (Зиновьев). Проститься с И. приехал Патриарх Пимен. Она погребена на кладбище в микрорайоне Семхоз Сергиева Посада. По словам архим. Иоанна (Крестьянкина), об И. «должно вспоминать не как о иконописце только, но как о человеке-христианине, жившем Богом не только своей специальностью, но всеми своими проявлениями. А это в наше время становится исключительной редкостью, и это блестики Руси уходящей, Святой Руси» (письмо от 27 апр. 1998; частное собрание).

Соч.: О древней иконописи // ЖМП. 1975. № 6. С. 72–78; Картина и икона // Там же. 1981. № 7. С. 73–78; Жизнеописание моск. старца о. Алексея Мечева. М., 1992, 1999², 2002³; Труд иконописца / Сост.: Н. Е. Алдошина. Серг. П., 1998, 2008²; Russian Saints = Святыи Руси / Ed. N. Aldošina. [Juväskylä], 2000; Слово иконописца мон. Иулиании (Соколовой): Смысл и содержание иконы / Сост.: Н. Е. Алдошина. М., 2005.

Лит.: Патриаршая награда старшей сотруднице МДА // ЖМП. 1975. № 5. С. 25–27; [Некролог] // Там же. 1981. № 7. С. 16–19; Алдошина Н. Е. Памяти иконописца мон. Иулиании // «Охраняется государством»: 3-я науч.-практ. конф. С.-Петербургский фонд культуры: Программа «Храм»: К 150-летию со дня рожд. Н. П. Кондакова: Сб. мат-лов (нояб. 1993 – июнь 1994). СПб., 1994. Вып. 5. Ч. 2. С. 9–17; она же. Благословенный труд. М., 2001; она же. Мон. Иулиания, преподаватель иконописи // Ikon. Helsinki, 2009. N 1. P. 38–45; Кутейникова Н. С. Искусство России 2-й пол. XX в. (иконопись): Учеб. пособие. СПб., 2001. С. 4; Быков В. В. Иконописец Мария // Моск. ж. 2002. № 3. С. 31–37; Лука (Головков), игум., Языкова И. К. Икона XX в. // История иконописи, VI–XX вв.: Истоки. Традиции. Современность. М., 2002. С. 235–237, 241; Языкова И. К. «Сетворю все новое»: Икона в XX в. Милан; М., 2002. С. 62–82; eadem (Jazykova I. K.). Hidden and Triumphant: The Underground Struggle to Save Russian Iconography. Brewster (Mass.), 2010. P. 107–118; Храм свт. Николая в Кленниках в акварелях М. Н. Соколовой (мон. Иулиании) / Под общ. ред. А. Ф. Грушиной. М., 2008; Традициям верны: Работы учащихся, выпускников и преподавателей Иконописной школы при МДА / Авт.-сост: архим. Лука (Головков). Серг. П., 2010. С. 14–22.

Н. Е. Алдошина

ИУЛИАНИ́Я († 1393, Москва) **И ЕВПРА́КСИЯ** († кон. XIV–XV в.?, Москва), преподобные (пам. 3 мая, в воскресенье перед 26 авг. – в Соборе Московских святых), Московские. И. – игуменья *московского во имя прп. Алексия, человека Божия, мон-ря*, Е. – насельница обители. Некролог И. содержался в Троицкой



Преподобные Иулиания и Евпраксия в молении Господу Вседержителю. Икона. 2001 г. (ц. Сошествия Св. Духа в московском Зачатьевском мон-ре)

летописи нач. XV в., он известен по выписке Н. М. Карамзина (как установил В. А. Кучкин, данный фрагмент был написан вскоре после обретения мощей прп. Сергия Радонежского (1422)). Согласно летописи, в 1393 г., «по Велице дни на четвертой недели, в субботу на ночь преставился игуменья алексиевская Ульяна от града Ярославля, дщи некоего богата родителя и славна сама». Святая была «зело благобоязлива, чернечествовавши лет боле 30, и игуменья бывши 90 черницам, и общему житью женскому начальница суши, и многим девицам учительница бывши». И. в Москве «за премногую добродетель любима бысть от всех, и почтена всюду, и положена подле церковь» (Присёлков. 2002. С. 442).

Сведения об И. и Е. сохранились также в синодиках, включающих поминание рода митр. Киевского и всея Руси св. Алексия. В синодиках преподобные могут называться сестрами свт. Алексия. Однако Троицкая летопись свидетельствует, что И. происходила из «славного» боярского или купеческого ярославского рода, в то время как свт. Алексий род. в семье выходцев из Чернигова – боярина Федора Бяконта и его жены Марии. Сообщений о родстве святителя с алексиевскими инокинями нет в ранних редакциях Жития митр. Алексия. Возможно, сообщение синодиков свидетельствует о том, что И. и Е. были родственницами московских бояр Бяконтовых и Плещеевых.



помянника, представленной, в частности, в синодике *Авраамиева ростовского в честь Богоявления мон-ря*, появляются поминания «иноки-схимницы игумении Оульянеи, иноки Оулеи, иноки Еоупраксеи» (ГМЗРК.

Преподобные Иулиания и Евпраксия Московские. Иконы. 2008 г. (трапезная московского Зачатьевского мон-ря)

Р-221. Л. 55 об., сер. XVII в.). В синодиках *перяславль-залесского Горлицкого в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* 2-й пол. XVII в., *нижегородского в честь Благовещения Пресв. Богородицы мон-ря* кон. XVII в., *коломенского Старо-Голутвина в честь Богоявления мон-ря* 1708 г. и др. имя

И. приняла монашеский постриг в кон. 50-х гг. XIV в., возможно оставшись вдовой во время эпидемии бубонной чумы в 1-й пол. 50-х гг. Во 2-й пол. 70-х гг. XIV в., по всей видимости по благословению митр. Алексия, И. ввела общежительный устав в Алексиевском мон-ре — одной из первых жен. обителей в Москве, возникшей ок. 1358 г. или, возможно, вскоре после основания московского *Чудова мон-ря* (1365). Эта ответственная миссия И. дает основание видеть в святой духовную дочь и, вероятно, близкую родственницу митр. Алексия. Присутствие в обители при И. 90 насельниц предполагает наличие у Алексеевского мон-ря в эти годы значительных средств и владений, а также покровительство мон-рю со стороны председателя Церкви.

Е. упоминается только в позднейших редакциях синодика рода свт. Алексия. Ни И., ни Е. не названы в ранней редакции помянника рода «чюдотворца Алексия митрополита» (отразилась в синодике иером. *Троице-Сергиева* монастыря Мартиниана (ОР РГБ. Ф. 178. № 9255. Л. 19, 1645–1649 гг.) и в синодике московского Новинского в честь Введения во храм Пресв. Богородицы мон-ря (ОР РГБ. Ф. 173/IV. № 96. Л. 40, список 1716 г. с рукописи 1646 г.). В поздней пространной редакции

И. опущено, приведены поминания «игумении Улеи» и «иноки Евпраксии» (ГИМ. Увар. № 880. Л. 105; РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1710. Л. 7–2 об.; *Макарий (Мирлобов)*. 1999. С. 407; *Макарий (Веретенников)*. 1998. С. 81 и др.). Возможно, имя И. было исключено из-за мнимого повтора имен: Иулиания, Иулия. В нек-рых списках поздней редакции помянника рода митр. Алексия, напр. в синодике *Возмицкого в честь Рождества Пресв. Богородицы муж. мон-ря* 1660 г., упоминается только инокиня и схимонахиня «Иулия» или «Улия» (ГИМ. Щук. № 716. Л. 30; *Макарий (Веретенников)*. 1998. С. 80).

В Троицкой летописи сообщается, что И. была погребена «подле церковью», по всей видимости, в Алексиевском мон-ре. Л. А. *Беляев* считает, что Алексиевский мон-рь был создан на месте, где в наст. время находится московский *Зачатия Анной праведной Пресв. Богородицы жен. мон-рь* (близ Остоженки), основанный в 1-й пол. 80-х гг. XVI в. (*Беляев Л. А. Зачатия прав. Анной Пресв. Богородицы жен. мон-рь: [Разделы] Древнейшая история места; История мон-ря // ПЭ. Т. 19. С. 715–718*).

Со времени основания Зачатьевского мон-ря (80-е гг. XVI в.) в нем чтилась память И. и Е. В нач. 90-х гг. XVI в., вероятно в 1592 г., над мес-

том погребения преподобных в юго-зап. части обители возвели каменную поминальную палатку (ее фундамент был обнаружен в ходе археологических работ в 2002). Древняя каменная палатка над погребениями И. и Е. упоминается в офицерской описи Зачатьевского мон-ря 1763 г. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 191). В 1766–1768 гг. вместо палатки на средства А. М. Аничковой была построена ц. в честь иконы Божией Матери «Неопалимая Купина» с трапезной. 22 июля 1765 г. Аничкова писала в прошении, что над погребениями И. и Е. «ни демественного пения, ни поминовения не бывает; она желает палатку разобрать и построить церковь «Неопалимой Купины» для поминовения, каменную...» (ЦГИАМ. Ф. 203. Оп. 751. Ед. хр. 2346. Л. 9). В надписи на надгробии преподоб-



Преподобные Иулиания и Евпраксия, в житии. Икона. 2007 г. (собор Рождества Пресв. Богородицы в московском Зачатьевском мон-ре)

ных в храме, зафиксированной в 1781 г., сообщалось: «...в 7100-м [1592] году на сем месте погребено тело бывшей первой игумении Улеянеи, сестра родная старица Евпраксия, а по роду сестра родная чюдотворцу Алексею...» (копия 1798 г. со списка 1781 г.— Там же. Л. 8). На надгробных плитах лежали изображения И. и Е. «на полотне» (ЦГИАМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 54. Л. 135–145). В 1887 г. храм в честь иконы «Неопалимая Купина» разобрали, престол перенесли в придел новостроенной ц. в честь Казанской иконы Божией Матери, надгробия И. и Е. оказались внутри нового храма. В 1864–1909 гг. в Зачатьевском монастыре велась запись чудес по молитвам к И. и Е. (зафиксировано

70 случаев), была составлена молитва к преподобным.

В 1925 г. Зачатьевский монастырь был закрыт, большая часть насельниц осталась в Москве, некоторые были арестованы в 1926 г., аресты продолжились в 1930–1931 гг. Монастырское предание рассказывает о том, что мон. Маргарите в начале гонений на Церковь явилась И. и велела оставаться в обители. В 1995 г. Зачатьевский мон-рь был возвращен Церкви. 16 мая 2001 г. в нем прошли торжества, посвященные прославлению И. и Е. как местночтимых святых Московской епархии. 24 июня 2008 г. Архиерейский Собор РПЦ принял решение «прославить в лике общецерковных святых и включить в месяцеслов Русской Православной Церкви» И. и Е., установив днем их памяти 3(16) мая. На заседании Свящ. Синода 31 мая 2010 г. была утверждена служба И. и Е.

Арх.: ГИМ. Увар. № 880. Л. 105; ГИМ. Шук. № 716. Л. 30; ГМЗ РК. Р-221. Л. 55 об.; РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 1710. Л. 72 об.; Ф. 280. Оп. 3. Д. 191; РГБ ОР. Ф. 173/IV. № 96. Л. 40; Ф. 178. № 9255. Л. 19.

Ист.: Карамзин. ИГР. 1993. Т. 5. С. 317. Примеч. 254; Присёлков М. Д. Троицкая летопись: (Реконструкция текста). СПб., 2002. С. 442; Макарий (Веретенников), архим. Поминальные синодики // Вышенский паломник. Рязань, 1998. № 1. С. 80, 81; Прославление основательниц Зачатьевского мон-ря игум. Иулиании и мон. Евпраксии // ЖМП. 2001. № 7. С. 44–47; ПСРЛ. Т. 13. С. 18; Т. 20. С. 198; Минея дополнительная. 2005. Вып. 1. С. 279–281.

Лит.: Строев. Списки иерархов. Стб. 225; Леонид (Кавелин). Св. Русь. № 542–543. С. 138–139; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 3. С. 557; Макарий (Миролюбов), архим. Памятники церк. древностей: История Нижегородской епархии. Памятники церк. древностей. Н. Новгород, 1999. С. 407. Примеч. 1; Кучкин В. А. О времени написания сгоревшей в 1812 г. Троицкой летописи // Ad fontem = У источника: Сб. ст. в честь С. М. Каштанова. М., 2005. С. 237–242; Елкина И. И. Храм кон. XVI в. в Алексеевском Зачатьевском мон-ре: Результаты исслед. 2003–2005 гг. // Московская Русь: Проблемы археологии и истории архитектуры. М., 2008. С. 394–404.

А. В. Кузьмин

Иконография. Изображения И. и Е. существовали до церковного прославления святых. В XIX в. их надгробные плиты покрывали 2 рамы, где «на полотне» были написаны изображения предполагаемых основательниц (Метрика для имп. АХ. 1887 г.— ЦГИАМ. Ф. 454. Оп. 3. Д. 54. Л. 135–145; ПЭ. Т. 19. С. 721). В нач. XX в. в соборе Рождества Пресв. Богородицы Зачатьевского мон-ря в приделе Казанской иконы Божией Матери на гробнице И. и Е. находились их ростовые образы без нимбов (известны по фотографии нач. XX в., см.: Первый на Мос-

кве. 2010. С. 29; в наст. время репродукция с фотографии помещена над ракой с мощами святых).

Уникальным свидетельством местного почитания И. и Е. в кон. XIX — нач. XX в. является маленькая икона этого времени, выполненная в технике масляной живописи, вероятно, в Зачатьевском монастыре. На ней благословляющий свт. Алексий, митр. Московский, предстает гробнице преподобных в повороте вправо, левая рука покрыта омофором. И. и Е. изображены на гробнице в черных монашеских одеждах, со скрещенными на груди руками, без нимбов; ноги святых закрывает серо-коричневый покров. Мелкие надписи над их головами, сделанные белилами, прочтываются с трудом. В правом верхнем углу в облаках изображен Спаситель. Эта икона, по свидетельству насельниц, была сохранена во время разорения обители большевиками и ныне находится в Зачатьевском мон-ре (Там же. С. 33).

К канонизации святых в 2001 г. был написан образ (иконописец М. В. Цех), на котором И. и Е. представлены в молении Иисусу Христу в небесном сегменте, благословляющему обеими руками. Преподобные изображены в охристых рясах, темно-синих схирах и куколях, мантия И. темно-зеленая, мантия Е. коричневая. И. правой рукой опирается на игуменский посох. Святые стоят на разных берегах реки Москвы, между ними на золотом фоне — Зачатьевский мон-рь в виде каменного храма, окруженного деревянными стенами и постройками. 16 мая 2001 г. в день прославления И. и Е. Патриарх Алексий II этой иконой благословлял молящихся; ныне она находится на сев. стене притвора монастырской ц. Сошествия Св. Духа.

На основании составленного к прославлению святых Жития и Сказания о чудесах, записывавшихся еще в XIX в., была создана икона И. и Е. с 16 клеймами (2007). Она помещена в Рождественском соборе обители справа от главного входа и почитается как чудотворная, о чем свидетельствуют пожертвованные дары-привесы. В среднике И. и Е. представлены держащими в руках архитектурную модель обители. Вверху в центре в небесном сегменте — образ Божией Матери «Воплощение». Вокруг клейма: 1. Рождество И. 2. Свт. Алексий благословляет И. и Е. на монашеский постриг. 3. Пострижение И. и Е. в монашество. 4. Свт. Алексий благословляет И. и Е. на основание мон-ря. 5. Поставление И. в игуменьи. 6. Труды И. и Е. (раздача одежды и пищи). 7. Преставление и погребение И. и Е. 8. Моление страждущих у гробницы И. и Е. 9. Исцеление болящих у гробницы И. и Е. 10. Явление И. и Е. насельницам обители. 11. Дар на построение нового храма по молитвам свт. Алексия, И. и Е. (дар купчихи



Свт. Алексий, митр. Киевский и всея Руси, благословляет Зачатьевский мон-рь.

Икона. 2010 г.

(собор Рождества Пресв. Богородицы в московском Зачатьевском мон-ре)

А. А. Смирновой). 12. Чудо тушения пожара в храме. 13. Закрытие мон-ря и явление И. регенту обители (мон. Маргарите). 14. Возобновление почитания И. и Е. на месте их погребения. 15. Прославление И. и Е. в лике святых. 16. Исцеление болящей жены. В 15-м клейме, иллюстрирующем местную канонизацию святых в 2001 г., Патриарх изображен с иконой И. и Е. в руках, к-рая воспроизводит образ, написанный к прославлению. В 16-м клейме показано чудо, совершенное по молитвам И. и Е. после их канонизации (икона и нек-рые житийные композиции опубл.: Там же. С. 4, 8–9, 11–12, 27, 42, 52).

Духовное родство И. и Е. со свт. Алексием и его особое покровительство обители подчеркивается в иконах, где 3 святых представлены вместе. Большой образ «Свт. Алексий благословляет стародевичий Зачатьевский монастырь», написанный в 2010 г. для местного ряда иконостаса восстановленного Рождественского собора, находится по правую сторону царских врат (иконописцы Н. А. Денисюк, Л. М. Фёдорова). Свт. Алексий с Евангелием в левой руке благословляет стоящих напротив преподобных жен. У И. в левой руке игуменский посох, правая поднята к груди, мантия оливкового цвета. Е. в правой руке держит четки, ее мантия коричневого цвета. Вверху в центре — Киккский образ Божией Матери (что связано с совр. почитанием в мон-ре этой кипрской святыни), по сторонам в небесных сегментах св. покровители обители — праведные Иоаким и Анна. В центре иконы с точностью воспроизведен архитектурный

облик Московского Кремля, ниже представлен совр. вид Зачатьевского мон-ря с 5-главым собором, одноглавой ц. Сошествия Св. Духа, надвратным храмом и монастырскими стенами красного цвета.

Единоличные ростовые парные образы святых располагаются по сторонам разды на фасаде храма Покрова Пресв. Богородицы в Барвихе (подворье Зачатьевского мон-ря в Одинцовском р-не Московской обл.). И. изображена слева в оливковой рясе и красно-коричневой мантии, с посохом игумении в левой руке, в правой — развернутый вверх свиток. Е. представлена справа в светлой охристой рясе и темно-коричневой мантии, ее правая рука поднята к груди, в опущенной левой — свиток с текстом. Ростовые парные иконы подобной иконографии (2008) находятся в трапезной Зачатьевского мон-ря; на свитках преподобных жен тексты: «Плодъ же духовный ест: любви, радость, миръ, долготѣрпеніе, вѣгъство» (у И.), «Дрѣвъ дръга тѣлѣты носите и тако исполните законъ хрѣстовъ» (у Е.). На храмовой иконе (2011, иконописец Л. Н. Шеховцова) в иконостасе придела, освященного во имя И. и Е. в Рождественском соборе, преподобные изображены в монашеских одеяниях, держат в руках модель обители (совр. вид).

Лит.: Первый на Москве: Зачатьевский жен. мон-рь. М., 2010.

С. Н. Липатова

ИУЛИАНИЙ И ПАВЕЛ [греч. *Ιουλιανή και Παύλος*] († ок. 273), мученики (пам. 4 марта, 17 авг.), пострадали в правление рим. имп. Аврелиана (270–275).

Источники. Сохранилось 2 Мученичества И. и П., одно было издано В. В. Латышевым (по рукописям X в. Paris. gr. Suppl. 241 и Vat. gr. 1671), другое опубликовано Ф. Алькеном (по рукописи Patm. 736, XIV в.), а также сокращенное и краткое Жития в составе Императорского Минулогия (1034–1041 гг.) и Синаксаря К-польской ц. (архетип кон. X в.). В 1-м Мученичестве (ВНГ, N 964) местом страдания И. и П. ошибочно названа Птолемаида в Исаврии (город с таким названием в этой области не существовал), во 2-м (ВНГ, N 964b) — Птолемаида в Финикии. Болландист И. Пиний считал Мученичества И. и П. исторически недостоверными, ссылаясь на то, что Аврелиан издал эдикт о преследовании христиан в конце правления и не успел привести его в исполнение (ActaSS. Aug. T. 3. P. 447–448). Однако Латышев рассматривал описанное в Мученичествах событие как «частный случай преследования лиц, демонстративно

заявивших себя христианами перед лицом самого императора», к-рый «мог произойти и раньше издания общего эдикта и даже мог послужить поводом к обнародованию его» (Латышев. 1913. С. XXIII). Соглашаясь с тем, что издаваемое им Мученичество «никак нельзя признать первоначальной записью актов следствия», Латышев допускал, что оно «представляется позднейшей литературной обработкой первоначального сказания, хотя и с заметным стремлением сохранить стиль оригинальной записи» (Там же. С. XXII) в т. ч. использованием в диалогах глагола *εἶπε* (т. е. «сказал»). Алькен отнес эти агиографические сочинения к жанру эпических Мученичеств, не содержащих исторических достоверных фактов.

Житие. И. и ее брат П. жили в Птолемаиде. Имп. Аврелиан во время торжественного въезда в этот город увидел в толпе перекрестившегося П., велел схватить его, повесить на дереве и бить палками. По молитве святого Господь Иисус Христос облегчил его страдания, так что он не чувствовал боли. Когда И. публично обличила Аврелиана в том, что он мучает невинных, император велел подвергнуть избиению и ее. Видя, что святые не боятся пыток, Аврелиан стал уговаривать их принести жертвы, обещая сделать И. своей женой, а П. почтить высоким саном. После их отказа император бросил И. и П. в котел с кипящей смолой, но по молитве святых смола превратилась в холодную воду. Тогда мучеников положили на 2 железных раскаленных одра, но те снова остались невредимыми. Император обвинил воинов, мучивших святых, Квадрата и Акакия, что они подкуплены христианами, и велел их обезглавить. По совету И. и П. они призвали перед казнью имя Христово и скончались как мученики. К святым приставили др. воинов, к-рые посыпали их раны солью. Ничего не добившись, Аврелиан велел бросить И. и П. в темницу с колодками на шее, оковами на ногах и цепями на руках. Пол темницы был устлан колючками. Кроме того, император приказал не давать им пищи и воды. В полночь святым явился ангел Господень, освободил от оков и исцелил раны, а в темнице появились столы с яствами.

На 3-й день Аврелиан снова призвал И. и П. на суд. Видя их непре-

клонность, он велел повесить мучеников на дереве и строгать их ребра железными когтями. По молитве святых им снова была явлена божественная помощь — Спаситель облегчил их страдания, и они не ощущали боли. Один из палачей по имени Стратоник исповедал себя христианином, опрокинул языческий алтарь и обличил императора, за что ему отсекали голову. Ночью И. и П. заключили не в темницу, а в термы. Император призвал чародеев и магов и велел им запустить в термы змей, скорпионов и др. ядовитых гадов. В течение 3 дней и ночей ангел Господень находился со святыми и не позволял змеям и гадам причинить вред узникам. Посланцы императора видели ангела и донесли об этом Аврелиану, к-рый подумал, что это Аполлон. Он снова стал обещать святым великие почести, затем приказал бить П. раскаленными железными палками, а И. отвести на поругание в публичный дом, но насильники были поражены слепотой. Они раскаялись и по молитве святой прозрели. После этого И. и П. бросили в глубокую яму, наполненную раскаленными углями. Видя их невредимыми, мн. жители уверовали во Христа. Тогда император велел закидать святых камнями, но в этот момент засверкали молнии, прогремел гром и появилось огненное облако, откуда раздался глас, что Аврелиану уготована геенна огненная. Император и весь народ были напуганы этим явлением, святых подняли из ямы и заключили в темницу. Через 7 дней Аврелиан снова призвал мучеников и склонял их к жертвоприношению. Затем И. и П. привязали к столбам и опаляли их лица огнем. Видя, что в народе нарастает возмущение, император решил обезглавить И. и П. Святые приняли казнь с радостью и благодарили Господа. Их тела оставили без погребения, но ни звери, ни хищные птицы не прикоснулись к ним. 7 дней их охраняла стража, а затем христиане с честью похоронили неповрежденные тела.

В Мученичестве (ВНГ, N 964) днем кончины И. и П. обозначено 17 авг., в слав. переводе этого текста в Супрасльской Минее XI в. и в ВМЧ — 4 марта. В др. Мученичестве (ВНГ, N 964b) дата смерти И. и П. не указана. Кроме этих 2 основных дней памяти И. и П. в визант. календарях они упоминаются также 26 или 27 мая и 2 июня, а в груз.

календаре Sinait. iber. 34 (X в.), отражающем древнюю богослужебную традицию Иерусалимского Патриархата, — 3 дек. (*Garitte. Calendrier Palestino-Georgien. P. 108*).

Ист.: ВHG, N 964–964f; ActaSS. 1737. Aug. T. 3. P. 448–454; PG. 115. Col. 575–588; SynCP. Col. 905–908; *Latyšev. Menol. T. 1. P. 179–184*; Страдания св. Иулиании и Павла, в Птолемаиде пострадавших // ППС. 1913. Т. 60. С. 106–122. (Сб. палестинской и сирийской агиологии; 2); *Halkin F. Paul et Julienne martyrs à Ptolémaïde de Phénicie // VetChr. 1983. T. 20. P. 93–110; ЖСв. Март. С. 86–103; Авг. С. 306*. Лит.: ActaSS. 1737. Aug. T. 3. P. 446–448; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 63, 157, 159, 249; Т. 3. С. 92–93; *Латышев В. В.* Страдания св. Павла и Иулиании: [Исслед.] // ППС. 1913. Т. 60. С. XIX–XXIII; *Sauget J.-M. Paolo e Giuliana // BiblSS. 1968. Vol. 10. Col. 303–305*.

О. В. Л.

ИУЛИЙ [лат. Iulius], мч. Дуросторский (Доростольский) (пам. зап. 27 мая). Мученичество И., сохранившееся на лат. языке, имеет форму протокола допроса и, вероятно, относится к памятникам раннехрист. лит-ры, написанным в эпоху гонений (см. ст. *Гонения на христиан в Римской империи*). Мученичество И. тесно связано с Мученичеством Маркиана и Никандра (ВHG, N 1330; ВНЛ, N 6070–6073) и с несохранившимися Актами Пасикрата и Валентиона, краткий пересказ к-рых содержится в визант. Синаксарях (SynCP. Col. 627–628). По-видимому, первоначально общий рассказ об этих святых был написан на греч. языке, а позднее разделен на 3 Мученичества (*Delehaye. 1912. P. 268–269*).

И. был ветераном рим. армии: он прослужил в войсках 27 (согласно др. рукописи, 26) лет, участвовал в 7(6) сражениях и ни разу не вызвал недовольства со стороны начальства. Во время гонений на христиан И. был схвачен военными чиновниками и приведен к наместнику Максиму. Его обвинили в невыполнении предписаний императора, т. е. в отказе принести жертвы богам. Максим тщетно уговаривал И. повиноваться, обещая большую денежную награду, но тот исповедал себя христианином и оставался непреклонным. Тогда наместник приказал отрубить И. голову. Когда святого привели к месту казни, воин-христианин Исихий просил помянуть его на небесах, т. к. и он вскоре последует за И., и приветствовать Пасикрата и Валентиона, к-рые уже претерпели мученическую кончину (в тексте по

изданию Х. Музурилло упом. только Валентион; *The Acts of the Christian Martyrs. 1972. P. 264*). После этого И. произнес молитву и приговор был исполнен. В тексте Мученичества, к-рый издал Т. Рюинар, говорится, что И. пострадал в 6-й день июньских календ (27 мая) в пров. Мёзия, в г. Дуростор (Доростол; ныне Силистра, Болгария).

Ввиду отсутствия в Мученичестве И. хронологических указаний среди исследователей нет единого мнения относительно датировки описываемых событий: в Римском Мартирологе (XVI в.) кард. Цезаря *Барония* говорится, что И. был обезглавлен при имп. *Александрe Севере* (222–235); Р. Обер придерживался мнения, что И., как и др. Дуросторские мученики, пострадал в результате мер, принятых в 297 г. *Галерием*, соправителем имп. *Диоклетиана*. Музурилло предположил, что И. служил в XI легионе Клавдия, к-рый долгое время находился в Дуросторе; события, описываемые в Мученичестве, исследователь отнес к весне 304 г., вскоре после издания 4-го эдикта имп. Диоклетиана (*The Acts of the Christian Martyrs. 1972. P. XXXIX*).

Древнейшее упоминание И. содержится в итал. редакции Иеронима Мартиролога (1-я пол. V в.), где его память обозначена под 27 мая без к.-л. указаний (*MartHieron. P. 276*); под 4 июля говорится, что И. (в искаженной форме — *Iuliae*) пострадал в Дуросторе с 2 не названными по имени спутниками (*Ibid. P. 302*). По мнению И. Делез, речь идет о мучениках Пасикрате и Валентионе, чья память отмечена в Иеронимовом Мартирологе под 25 мая (*MartHieron. Comment. P. 304*). Впосл. память И. под 27 мая перешла в зап. средневек. календари и была включена в Римский Мартиролог. Память мч. Исихия, о к-ром говорится в Мученичестве И., обозначена в Иеронимовом Мартирологе под 15 и 17 июня (*MartHieron. P. 319, 322*), в Римском Мартирологе — под 15 июля (*MartRom. P. 237*).

По мнению Обера, И. может быть отождествлен с мч. Иулием, чья память праздновалась 27 мая во Фьезоле, недалеко от Флоренции (Тоскана, Италия). В таком случае мощи святого, к-рые находились в аббатстве св. Варфоломея, были привезены в Италию в эпоху средневековья. Однако, по сведениям, приводимым Рюинаром, Иулий, почитавшийся во Фье-

золе, пострадал в юном возрасте, и, т. о., речь идет о разных святых (*Ruinart. Acta. 1713². P. 549*).

Ист.: ВНЛ, N 4555–4556; ActaSS. Mai. T. 6. P. 660–661; *MartRom. P. 211–212; MartHieron. P. 276, 302, 319; Acta S. Iuliani veterani artyris // AnBoll. 1891. T. 10. P. 50–52; The Acts of the Christian Martyrs / Introd., texts and transl. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XXXIX, 260–265*. Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 1. С. 666; *Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P. 1908. P. 264–265; Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. T. 31. P. 268–269; idem. Origines. P. 248–249; Baus K. Julius // LTK. Bd. 5. S. 106; Sauget J.-M. Esichio // BiblSS. Vol. 5. Col. 88; idem. Giulio // BiblSS. Vol. 6. Col. 1231–1232; *Aubert R. Jules // DHGE. T. 28. Col. 470–471*.*

ИУЛИЙ И ААРОН [Юлий и Аарон; лат. Iulius, Aaron] (III–IV вв.), мученики (пам. зап. 20 июня), пострадавшие в Британии. Самое раннее упоминание об И. и А. содержится в сочинении *Гильды* «О гибели Британии» (VI в.); *Gildas. De excidio Britanniae. 10*). Гильда привел сведения о мучениках, пострадавших в Британии во время гонения на христиан, к-рое началось в 303 г. по указанию имп. *Диоклетиана* и его соправителей: «Господь... зажег нам светлейшие светильники святых мучеников... святого Альбана Вероламского, Аарона и Юлия, граждан Города легионов, и прочих обоих полов в разных местах» (*Гильда Премудрый. 2003. С. 249–250*). Гильда также упомянул о том, что в его время Веруламой (ныне Сент-Олбанс) вместе с гробницей св. *Альбана Британского* и место погребения И. и А. были «отняты у граждан зловещим рубжом варваров», т. е. англов и саксов, и оставались недоступными для бриттов. О мучениках, пострадавших в Британии, упоминал также *Беда Достопочтенный* († 735) в «Большой хронике» и в «Церковной истории народа англов», однако имена И. и А. были известны ему только благодаря сочинению Гильды (сведения о св. Альбане Беда заимствовал также из Мученичества (ВНЛ, N 206–211)).

Упоминания об И. и А. содержатся в перечне святых среди ирл. глосс IX в. в рукописи «Грамматики» *Прициана* (St. Gallen. Stiftsbibl. 904) и в валлийских генеалогиях 2-й пол. X в. (Lond. Brit. Lib. Harl. 3859. Fol. 193r–194v), однако дополнительных сведений о мучениках в этих источниках нет (*Sharpe. 2002. P. 119*). В IX в. память И. и А. под 22 июня (дата памяти св. Альбана) была внесена в «исторические» Мартирологи Флора Лионского (*Quentin.*

1908. P. 322) и Адона Вьеннского (PL. 123. Col. 290). Однако *Petr Natalis* в «Перечне святых» указал память И. и А. под 1 июля (*Petr. Natal. CatSS. VI 35*), вероятно, потому, что в этот день совершалось поминовение ветхозаветного первосвященника Аарона. Под этой же датой память И. и А. была внесена кард. Цезарем *Баронием* в Римский Мартиролог.

Ввиду того что сведения об И. и А. весьма немногочисленны, трудно установить, когда святые приняли мученическую кончину. Сведения Гильды о том, что Альбан, И. и А. пострадали в нач. IV в., противоречат свидетельству *Евсевия* Кесарийского и *Лактанция* (*Euseb. Vita Const. I 13–18; Lactantius. De mort. persecut. VIII 7; XV 7*). Эти авторы утверждали, что в зап. части Римской империи гонение было не столь кровавым, как на Востоке, а в Галлии и Британии, к-рыми управляли *Констанций I Хлор* (293–306) и *Константин I Великий* (306–337), христиан не предавали смерти (см.: *Sainte-Croix G., de. Aspects of the «Great» Persecution // The Harvard Theological Rev. Camb., 1954. Vol. 47. P. 84–96*). В Туринской версии Мученичества св. Альбана (VI в.?) сообщается, что святой пострадал при имп. *Септимиус Севере* (193–211). Исследователи указывали на то обстоятельство, что Гильда скорее всего не знал точной даты кончины св. Альбана и приведенная им датировка является условной. Высказывались также предположения, что Альбан мученически скончался в правление имп. *Деция* (249–251) или *Валериана* (253–260) (см.: *Thomas. 1981. P. 48–50; Гильда Премудрый. 2003. С. 249–250*). Нет оснований полагать, что Альбан, И. и А. пострадали в одно время, поэтому определены даты гибели И. и А. невозможно.

Среди исследователей нет единства и в вопросе о месте мученической смерти и погребения И. и А. Делались попытки отождествить упомянутый Гильдой и Бедой «Город легионов» (*Legionum urbs*) с г. Дева (ныне Честер), где в эпоху рим. владычества находилась ставка XX легиона (*Legio XX Adiatrix*), или с г. Эборак (ныне Йорк), местом расположения VI легиона (*Legio VI Victrix*) (*Field P. J. C. Gildas and the City of the Legions // The Heroic Age. Belville, 1999. Vol. 1; http://www.mun.ca/mst/heroicage/issues/1/hagcl.htm [Электр. ресурс]*). Однако большинство исследователей отождествляют «Город легио-

нов» с рим. крепостью Иска Августа (на месте совр. сел. Карлион, близ г. Ньюпорт, Уэльс). С I в. здесь размещалась ставка II легиона (*Legio II Augusta*), это отражено в названии сел. Карлион (валлийское *Caerllion* – «крепость легиона»). Так, по мнению Р. Шарпа, И. и А. пострадали ранее кон. III в., т. к. в это время Иска Августа была заброшена.

Из сообщения Гильды прямо не следует, что мученики пострадали в «Городе легионов», однако в средневек. традиции засвидетельствовано почитание И. и А. в Карлионе. В т. н. Книге из Лландафа, составленной по указанию еп. Урбана (1107–1134), сохранился текст грамоты 2-й пол. IX в. о дарении Лландафской кафедре местности, названной в честь И. и А. (*territorium sanctorum martyrum Iulii et Aaroi*). На существование там церкви или капеллы в честь И. и А. указывает название «*Merthir Iŷn et Aarog*» (валлийское *merthyr* (мученик) происходит от лат. *martyrium*). По мнению исследователей, эта местность находилась в окрестностях Карлиона, возможно на месте Сент-Джулианс (район г. Ньюпорт) (*The Text of the Book of Llan Dâw / Ed. J. G. Evans, J. Rhys. Oxf., 1893. P. 225–226, 377*). В 1113 г. в Карлионе существовала ц. святых И. и А., к-рую ви-конт Роберт де Шандос подарил основанному им приорату Голдклифф. Гальфрид Монмутский († ок. 1155) в соч. «История бриттов» отождествил «Город легионов» с Карлионом и привел вымышленные сведения о том, что в древности там находилась кафедра архиепископа Британии. Вслед за Гальфридом Гиральд Камбрийский в соч. «Путешествие по Уэльсу» (*Itinerarium Cambriae*) (1191) утверждал, что в древности в Карлионе было 3 церкви – св. Иулия в составе жен. мон-ря, св. Аарона с капитулом каноников и 3-я, якобы служившая кафедральным собором (*Giraldi Cambrensis Opera / Ed. J. F. Dimock. L., 1868. Vol. 6. P. 55–56*). Вероятно, в XII в. в церкви, посвященной И. и А., в Карлионе была помещена реликвия св. Альбана, после чего храм стал именоваться в честь этого святого. Под влиянием сведений, вымышленных Гальфридом, местами почитания И. и А. стали 2 находившиеся поблизости капеллы (*Knight. 2003. P. 120*). Авторы кон. XVI в. сообщали, что на окраине сел. Карлион ранее были 2 капеллы, посвященные И. и А. и расположенные друг

от друга на расстоянии 2 миль (см.: *Baring-Gould, Fisher. 1907. P. 102*).

В наст. время память святых Альбана, И. и А., согласно литургическому календарю католич. Церкви в Уэльсе, совершается 20 июня. В г. Ньюпорт действуют католич. церковь св. Иулия и англикан. церковь святых Иулия и Аарона (в р-не Сент-Джулианс), в сел. Карлион – католич. церковь святых Иулия и Аарона. Ист.: *Gildae De excidio Britanniae. Fragmenta. Liber de paenitentia / Ed. H. Williams. L., 1899. P. 22–28; Гильда Премудрый. О гибели Британии. Фрагменты посланий. Житие Гильды / Пер., вступ. ст., примеч.: Н. Ю. Чехонадская. СПб., 2003. С. 177, 249–250; Beda. Chronica maiora // MGH. AA. T. 13. P. 295; idem. Hist. eccl. I 7 // Idem. Historia ecclesiastica gentis Anglorum. Historia abbatum. Epistula ad Ecgbertum / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1896. T. 1. P. 21–22; ActaSS. Iul. T. 1. P. 17–18; MartRom. Comment. P. 264–265; Гальфрид Монмутский. История бриттов. Жизнь Мерлина / Изд. подгот.: А. С. Бобович и др. М., 1984. С. 52. Лит.: *Baring-Gould S., Fisher J. The Lives of the British Saints of Wales and Cornwall and Such Irish Saints as Have Dedications in Britain. L., 1907. Vol. 1. P. 101–103; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 322; Levison W. St. Alban and St. Albans // Antiquity. Oxf., 1941. Vol. 15. P. 337–359; Bowen E. G. The Settlements of the Celtic Saints in Wales. Cardiff, 1954; Lucchesi G. Giulio, Aronne e compagni // BiblSS. Vol. 6. Col. 1235–1237; Thomas Ch. Christianity in Roman Britain to AD 500. Berkeley, 1981. P. 47–50, 133; Stephens G. R. Caerleon and the Martyrdom of SS. Aaron and Julius // Bull. of the Board of Celtic Studies. Cardiff, 1985. Vol. 32. P. 326–335; Knight J. K. Britain's Other Martyrs: Julius, Aaron, and Alban at Caerleon // Alban and St. Albans: Roman and Medieval Architecture, Art and Archeology. 2001. P. 38–44; idem. Basilicas and Barrows: Christian Origins in Wales and Western Britain // The Cross Goes North: Processes of Conversion in Northern Europe, AD 300–1300 / Ed. M. Carver. Woodbridge; Rochester, 2003. P. 119–126; Sharpe R. Martyrs and Local Saints in Late Antique Britain // Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West / Ed. R. Sharpe, A. Thacker. Oxf., 2002. P. 75–154; Aubert R. Jules // DHGE. T. 28. Col. 471.**

А. А. Королёв

ИУЛИЙ И ИУЛИАН [лат. *Iulius, Iulianus*; итал. *Giulio, Giuliano*] (IV–V вв.?), преподобные (пам. 21 июня; пам. греч. 19 мая; пам. зап. 7, 9 и 31 янв.), почитаются как просветители Сев.-Зап. Италии.

Источники. Основным источником сведений об Иулии и Иулиане является Житие (ВНЛ, N 4557–4558), сохранившееся в неск. версиях. В кон. XV в. Б. Момбриций опубликовал вариант Жития, находившегося в базилике св. Иулия на оз. Орта (обл. Пьемонт, Италия) (ВНЛ, N 4557). Болландисты издали текст, обнаруженный в картузианском монастыре в Кельне (ВНЛ, N 4558). Сравним

опубликованные версии с текстами из 5 рукописей из Новарского еп-ства, К. Фузи пришел к выводу, что речь идет об одной редакции Жития, подвергшейся в рукописной традиции незначительным изменениям.

Уже в XVII–XVIII вв. у исследователей были разногласия относительно датировки Жития и достоверности приведенных в нем сведений (*Fusi*. 1901. P. 97–98). По мнению историка Дж. Джулини, Житие было составлено вскоре после кончины Иулия



Св. Троица и сцены из Жития прп. Иулия. Роспись ц. прп. Иулия на о-ве Сан-Джулио. XV в.

для его канонизации. Л. Котта и А. Бонини указывали на то, что первые агиографические произведения в Новарском еп-стве были составлены лишь в VIII в. По мнению исследователей, Житие Иулия и Иулиана было написано одновременно с Житием св. Гауденция, созданным при еп. Льве (нач. VIII в.). Однако еп. Карло Баскапе († 1615) заметил, что в нек-рых рукописях Жития содержится приписываемое Иулию пророчество о гибели Миланского диак. св. Ариальда († 1066), и это указывает на более позднюю датировку. Фузи пришел к выводу, что Житие в существующем виде возникло не ранее 2-й пол. XI в., однако следы дополнений и переработок текста позволяют датировать первоначальную редакцию более ранним временем (*Idem*. P. 100). Фузи указал на то, что в рукописных хранилищах Новарского еп-ства сохранились др. редакции Жития: краткое Житие Иулия в легендарии XI в. и 2 кратких Жития Иулиана в рукописях

XII (опубл.: *Idem*. P. 224–225) и XIV вв. Все они являются сокращениями пространной редакции и, т. о., относятся к более позднему времени (*Idem*. P. 100–101). Ф. Ланцони отметил, что в Житии св. Вигилия, еп. Тридента (ныне Тренто) (BNL, N 8602–8603), составленном в VI–VIII вв., говорится о некоем пресв. Иулиане, помогавшем Вигилию в проповеди христианства. Указав на упоминание о-ва св. Иулиана (не Иулия) в «Истории лангобардов» Павла Диакона (кон. VIII в.), Ланцони предположил, что в действительности в IV в. существовал лишь один проповедник, к-рого могли звать либо Иулий, либо Иулиан. Лишь в поздней агиографической традиции возникло представление о том, что в Сев.-Зап. Италии действовали 2 брата-проповедника со схожими именами. Это мнение осторожно поддержал И. Делез в комментарии к Римскому Мартирологу. Исследователи 2-й пол. XX в. предлагали широкие датировки существующей редакции Жития Иулия и Иулиана от VII в. (*Rossetti*. 1972) до 2-й пол. XI в. (*Bognetti G. P. S. Maria foris Portas di Castelseprio e la storia religiosa del Longobardi // Idem. L'età longobarda. Mil.*, 1966. T. 2. P. 352), однако с большим доверием относились к сведениям Жития, т. к. археологические раскопки подтвердили почитание святых в раннее средневековье. Мнение о том, что в Житии могут содержаться достоверные сведения о христианизации Сев.-Зап. Италии в кон. IV в., укрепилось после обнаружения текста более ранней редакции Жития в рукописи из собрания базилики св. Виктора в Интре (ныне в черте Вербани) (*Intra. Bibl. capit.* 12(10). Fol. 17v — 25r; опубл.: *Frigerio, Pisoni*. 1988). Исследователи указывали на то, что помимо фантастических эпизодов сведения Жития в целом соответствуют данным о гос. поддержке проповеди христианства во 2-й пол. IV — 1-й пол. V в. (*Cantino Wataghin G. La conversion de l'espace: Quelques remarques sur l'établissement matériel chrétien aux IV^e–V^e siècles, d'après l'exemple de l'Italie du Nord // Clovis: histoire et mémoire. P.*, 1997. Vol. 1; Clovis et son temps, l'événement / Éd. M. Rouche. P. 129–131). Сведения о жизни Иулия и Иулиана до прибытия к имп. Феодосию I Великому являются легендарными, на что указывает наличие нек-рых подробностей («мирмидон-

ское» происхождение братьев, путь из Мирмидонии по р. Истр (Дунай) и др.). Однако данные об имп. указе, согласно к-рому местные власти должны были оказывать братьям полную поддержку в проповеди христианства, могут быть достоверными. Христианизация местности вокруг оз. Орта, вошедшей в состав Новарского епископства, в IV–V вв. подтверждается данными раскопок. Упоминания о сенаторе Ауденции, занимавшем важную адм. должность, в др. источниках отсутствуют, однако он мог быть связан с двором Феодосия Великого, который находился в Медиолане (ныне Милан).

Житие открывается риторическим прологом и сообщением о том, что «св. Иулий со своим братом Иулианом, как утверждают, родились в Мирмидонии» (локализация легендарной Мирмидонии в античных и средневек. источниках условна; подразумевается, что святые были вост. происхождения). После того как Иулий был рукоположен во пресвитера, а Иулиан стал диаконом, братья вели аскетический образ жизни. Однако православных начали преследовать еретики, поэтому братья отправились к имп. Феодосию Великому, к-рый принял их с почестями как гонимых за веру. Иулий и Иулиан попросили императора дать им указ (*littera sacra*) с разрешением на проповедь христианства и искоренение язычества. Получив желаемое, святые направились в Рим, где поселились в Аква-Сальвия (под этим названием в средние века была известна местность возле мон-ря св. Анастасия у Трех источников (ныне Тре-Фонтане)). Совершив там ряд чудес, братья прибыли в обл. Лация, где проповедовали христианство и построили много церквей. Об уходе Иулия и Иулиана из Лация прямо не говорится, однако далее в Житии описываются чудеса, совершенные святыми в Сев.-Зап. Италии (в т. ч. наказание обманщиков, выдававших своего друга за мертвеца, и исцеление человека, отрубившего себе палец). В сел. Гаудиан (ныне Гоццано) святые основали 99-ю церковь, предназначенную для их погребения. Иулиан остался в Гаудиане для сооружения церкви, а Иулий отправился на поиски места для основания 100-го храма. Выбрав для этой цели о-в на совр. оз. Орта (ныне о-в Сан-Джулио), он переправился туда, расстелив на воде свой плащ.



вей, основанных Иулием и Иулианом. На о-ве Сан-Джулио были обнаружены следы оборонительных сооружений V–

*Прп. Иулий
изгоняет змей с острова.
Роспись ц. прп. Иулия
на о-ве Сан-Джулио. XV в.*

Изгнав с острова обитавших там змей, Иулий начал строительство церкви во имя апостолов Петра и Павла. Впосл. Иулий посетил Гаудиан, где стал свидетелем кончины брата и похоронил его в построенной им церкви. Незадолго до смерти Иулия на остров прибыл сенатор Ауденций, наместник императора, который предложил святому помощь. Иулий предсказал сенатору скорую смерть и погребение на острове. Возражая ему, Ауденций сказал, что приготовил себе гробницу в Медиолане. Вскоре после отъезда сенатора Иулий преставился (31 янв.). Его преемником стал пресв. Илия. Не достигнув Медиолана, Ауденций скончался в возрасте 32 лет. Из-за неожиданных трудностей, возникших при доставке тела в город, слуги вернули его на остров и Илия захоронил его близ могилы Иулия (26 нояб. или 7 дек.). В завершающей Житие похвале святым упоминается о чудесных исцелениях, происходивших у могилы Иулия.

Археологические исследования церковью на острове Сан-Джулио и в Гоццано. Данные раскопок позволили уточнить историю церк-

VII вв., которые можно отождествить с укреплением, построенным в кон. V в. Новарским еп. Гоноратом (*Bertani*. 2003. P. 249–250). Вероятно, на острове находилась резиденция Новарских епископов. Это подтверждается находкой эпитафии еп. Филагрия, погребенного на острове в 553 г. (*Savio*. 1898. P. 251–252; *Bertani*. 2003. P. 250–251). Внутри укрепления находилась церковь, остатки которой были повреждены при раскопках в 1697 г. с целью обретения мощей Иулия. Сооружение церкви относится к кон. V или к 1-й пол. VI в. Во 2-й пол. VI в. территория Новарского еп-ства была захвачена лангобардами, на острове была размещена резиденция лангобардского герцога. В соч. «Происхождение лангобардов» (VII в.) упоминается герц. Мимульф, живший на о-ве св. Иулия или св. Иулиана (разночтения в рукописях — *insula sancti Iulii /Iuliani (Origo gentis Langobardorum. 6 // MGH. Scr. Lang. P. 5)*). В кон. VIII в. Павел Диакон сообщал о том, что Мимульф поднял восстание против кор. Агилульфа и в 591 г. был казнен по обвинению в сотрудничестве с франками (*Paul. Diac. Hist. Langobard. IV 3*). В письменных источниках упоминания о крепости встречаются с X в. В 962 г. остров, на котором укрылась Вилла, супруга кор.

Беренгария II, после продолжительной осады был захвачен войском герм. кор. Оттона I (с 962 император). Существующая ба-

*Церковь прп. Иулия
на о-ве Сан-Джулио.
XI–XVIII вв.*

зилика св. Иулия (3-нефный 3-апсидный храм с криптой) построена в кон. XI–XII в. в стиле ломбардской романики. В крипте базилики хра-

нятся мощи Иулия, обретенные во время раскопок 1697 г.

В Гоццано была исследована ц. св. Лаврентия, где, по преданию, был похоронен Иулиан (*Pantò, Pejrani Votico*. 2001. P. 42–48). Были обнаружены остатки храма кон. V — нач. VI в., возведенного над почитаемой гробницей, вероятно принадлежавшей Иулиану. К VII в. относятся богатые лангобардские захоронения. Однако в VIII в. церковь пришла в упадок. Вероятно, при еп. Кадульте (882–891) мощи Иулиана были перенесены в новую церковь в укреплении Гоццано. В 919 г. кор. Италии Беренгарий I разрешил еп. Дагиберту устраивать в Гоццано еженедельную ярмарку, а также празднество в день памяти Иулиана 24 окт. (вероятно, в этот день совершалась память перенесения мощей святого). Поскольку старый храм с гробницей Иулиана был заброшен, в 1141 г. еп. Литифред поручил восстановление церкви группе мирян и освятил ее в честь св. Лаврентия (*Le carte del capitolo di Gozzano*. 1913. P. 1032–1033). К этому времени относится возведение апсиды — наиболее ранней части существующего здания. Новый храм, построенный в IX–X вв. внутри укрепления Гоццано, был посвящен Иулиану. Существующее здание базилики св. Иулиана сооружено в XI в. и переделано в XVIII–XIX вв. В крипте базилики хранятся мощи Иулиана.

Почитание Иулия и Иулиана в средние века широко распространилось в Сев. Италии. Иулий почитался как защитник от змей и волков, а также как покровитель каменщиков. Он считается небесным патроном Орта-Сан-Джулио и Альтавилла-Монферрато, а Иулиан — Гоццано (обл. Пьемонт, Италия).

В перечне миланских святых кон. XIII в. (*Notitia sanctorum Mediolani*) содержится краткая Похвала Иулию, а также указаны 14 посвященных ему церковей на территории Миланского архиеп-ства. Проприи мессы и официи Иулию и Иулиану содержатся в рукописных и печатных литургических книгах амброзианского обряда XIV–XVI вв., которые использовались во многих епископствах Сев. Италии (*Fusi*. 1901. P. 102–103).

День памяти Иулия и Иулиана (иногда одного Иулия) 31 янв. указан в ряде средневеков. календарей (*ActaSS. Ian. T. 2. P. 1100*). В XVI в. кардинал Цезарь Бароний включил



в Римский Мартиролог под этим днем только память Иулия. Ф. Феррари в «Каталоге итальянских святых» упоминает Иулиана под 7 янв. В настоящее время память Иулия отмечается 31 янв. (в Орта-Сан-Джулио), Иулиана — 7 (в Новаре) и 9 янв. (в Новаре и Орта-Сан-Джулио) (*Due mila anni di santità in Piemonte e Valle d'Aosta* / Ed. A. Ponso. Cantalupa, 2001. P. 92, 450).

Свт. Димитрий Ростовский поместил в составленных им Четвях-Минях под 21 июня сказание об Иулии и Иулиане, основанное на опубликованном болландистами Житии этих святых.

В нач. XXI в. по инициативе К. Статматиса началось почитание святых на о-ве Эгина, основанное на отождествлении Эгины с родиной святых — легендарной Мирмидонией. В 2008 г. в сел. Пахья-Рахи была освящена ц. во имя Иулия и Иулиана. Память святых на Эгине празднуется 19 мая. В «Синаксарист» Агафангела, еп. Фанарийского, памяти Иулия и Иулиана внесены в соответствии с зап. календарями — 7 и 31 янв. (*Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας, Ἀθήναι*, 2004. Т. 1: Ἰανουάριος. Σ. 102–103, 360).

Ист.: Ferrari P. *Catalogus Sanctorum Italiae*. Mil., 1613. P. 10, 64; ActaSS. 1643. Ian. T. 2. P. 1100–1104; Le carte del capitolo di Gozzano (1002–1300) / Ed. M. Bori. Pinerolo, 1913; Liber notitiae sanctorum Mediolani / Ed. M. Magistretti, H. Monneret de Villard. Mil., 1917. Col. 191–192; MartRom. Comment. P. 43; ЖСв. Июнь. С. 480–486; San Giulio prete: Rilettura di un'antica Vita dei santi Giulio e Giuliano. Isola San Giulio, 1995. Лит.: Savio. Piemonte. Т., 1898. P. 248; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 188; Т. 3. С. 229; Fusi C. I greci apostoli del lago d'Orta: S. Giulio Prete e S. Giuliano Diacono. Novara, 1901; Lanzoni. Diocesi. Vol. 2. P. 1032–1033; Amore A. Giulio e Giuliano // BiblSS. 1965. Т. 6. Col. 1237–1238; Rossetti G. Contributo allo studio dell'origine e della diffusione del culto dei santi in territorio milanese: S. Giuliano martire, i santi confessori Giulio prete e Giuliano diacono: «Concilium sanctorum» // Contributi dell'Istituto di storia medioevale dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Mil., 1972. Т. 2: Raccolta di studi in memoria di S. Mochi Onory. P. 573–604; Frigerio P., Pisioni P. G. I ss. Giulio e Giuliano e l'evangelizzazione delle terre verbanese e cusiane: Una sconosciuta «recensio» della «legenda» (Biblioteca capitolare di Intra, cod. 12) // Verbanus. 1988. Т. 9. P. 215–277; Pirotti M. La legenda dei santi Giulio e Giuliano e gli inizi del cristianesimo nel territorio novarese // Novarien. 1989. Т. 19. P. 171–199; Pejrani Baricco L. Isola d'Orta: Basilica di S. Giulio // Milano capitale dell'Impero Romano 286–402 d. C. Mil., 1990. P. 297–298; eadem. Edifici paleocristiani nella diocesi di Novara: Un aggiornamento // Il Cristianesimo a Novara e sul territorio: Le origini. Novara, 1999. P. 71–135; San Giulio e la sua isola nel XVI centenario di San

Giulio. Novara. 2000; Duemila anni di santità in Piemonte e Valle d'Aosta: I Santi, i beati, i venerabili, i Servi di Dio, le personalità distinte: Guida completa dalle origini ai nostri giorni / A cura di A. Ponso. Cantalupa, 2001. P. 92–94; Pantò G., Pejrani Boricco L. Chiese nelle campagne del Piemonte in età tardolombarda // Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale / Ed. G. P. Brogiolo. Mantova, 2001. P. 17–54; Bertani A. Il «castrum» dell'isola di San Giulio d'Orta in età longobarda // Fonti archeologiche e iconografiche per la storia e la cultura degli insediamenti nell'altomedioevo / Ed. S. Lusuardi Siena. Mil., 2003. P. 258–259; Rimoldi A. Jules // DHGE. 2003. Т. 28. Col. 474–477.

А. А. Королёв, Ф. М. Панфилов

ИУЛИТТА [греч. Ἰουλίττα], прп. (пам. в субботу сырную; пам. греч. 14 июня). Время и подробности жизни этой святой неизвестны. Память И. и двустийе, посвященное ей («Иулитту разлучи из телесе, иже ея ради плоть приет Божие слово» — *Петков Г.* Стихия Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 419), содержится в ряде визант. стихных Синаксарей (в нек-рых списках И. названа антиохийской святой). Из стихных Синаксарей сведения об И. попали в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. В совр. календаре РПЦ память И. не указана.

И. упомянута в 7-й песни канона субботы сырной («и озаряет в пощени Феодотия и Иулитта» — Триодь Постная. Ч. 1. Л. 66 об.).

Ист.: *Никодимос. Συναξαριστὴς*. 1998¹. Т. 5. Σ. 227. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 180; Т. 3. С. 535; *Παπαδόπουλου Σ. Ἰουλίττα* // *ΘНЕ*. 1965. Т. 6. Σ. 962; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 221.

ИУЛИТТА, мц. (пам. 15 июля) — см. в ст. *Кирик и Иулитта*, мученики.

ИУЛИТТА († нач. IV в.), мц. (пам. 31 июля), пострадала в правление имп. *Диоклетиана*. Сведения об этой святой содержатся в Беседе свт. Василия Великого на память мц. И.

У вдовы И., жившей в Кесарии Каппадокийской, один богатый горожанин отнял значительную часть имения (поля, деревни, стада, рабов и утварь). Она обратилась в суд, но ее обидчик заявил, что рим. законы распространяются только на язычников и, чтобы судиться, И. должна публично отречься от Христа. И. предпочла потерю земного богатства. Рассерженный ее дерзкими словами о бездушных идолах, судья решил предать И. сожжению, если она не откажется от христ. веры. Мученица с радостью взшла на костер. Ее тело осталось не тронутым огнем.

На основе Беседы свт. Василия Великого была составлена эпитама, включенная в Императорский Митрологий 1034–1041 г. В ряде визант. календарей, напр. в Синаксарях семейства С по классификации И. Делеэ, память и Житие И. приводятся под 30 июля. В этот день ее празднование совершается согласно греч. печатной Минее (Венеция, 1591), «Синаксаристу» прп. *Никодима Святогорца* и совр. календарю Греческих Церквей. Под 30 июля память И. указана также в Римском Мартирологе (XVI в.). В славяно-рус. нестишных и стихных Прологах, ВМЧ и совр. календаре РПЦ память И. отмечена под 31 июля.

Рука И. хранится в ц. Мегали-Панагия в Иерусалиме (о ее подлинности свидетельствует грамота 1667 г. Иерусалимского патриарха Нектария).

Ист.: BHG, N 972–972e; ActaSS. Iul. T. 7. P. 141–145, 152–156; Basil. Magn. In martyrem Iulittam // PG. 31. Col. 237–261 (рус. пер.: *Василий Великий, свт.* На память св. мц. Улитты и продолжение сказанного в предыдущей беседе о благодарении // Творения. М., 1993^р. Ч. 4. С. 63–83); MenolGraec // PG. 117. Col. 565; SynCP. Col. 855–858; *Latysev*. Menol. T. 2. С. 226–228; MartRom. Comment. P. 314; ЖСв. Июль. С. 687; *Νικόδημος. Συναξαριστὴς*. 1998¹. Т. 6. Σ. 135; *Петков Г.* Стихия Пролог в старата българска, сръбска и руска лит-ра: XIV–XV вв. Пловдив, 2000. С. 446. Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 231; Т. 3. С. 294; *Franchi de' Cavalieri P.* Note agiografiche. R., 1928. Т. 7. P. 153; *Παπαδόπουλου Σ. Γ. Ἰουλίττα* // *ΘНЕ*. 1965. Т. 6. Σ. 959–960; *Sauget J.-M.* Giulitta // *BiblSS*. 1965. Vol. 6. Col. 1239–1240; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 221; *Aubert R.* Julitta (2) // DHGE. Т. 28. Col. 564–565.

Э. П. А.

ИУЛИТТА, мц. Анкирская (пам. 18 мая) — см. в ст. *Феодот*, мч. Анкирский, и 7 дев.

ИУЛИЯ [греч. Ἰουλία], мц. Анкирская (пам. 18 мая) — см. в ст. *Феодот*, мч. Анкирский, и 7 дев.

ИУЛИЯ (V/VI в. (?)), мц. Корсиканская (пам. 16 июля; пам. зап. 22 мая). Сведения об И. содержатся в лат. Житии, дошедшем в неск. редакциях, древнейшая из к-рых относится к VII в. и, видимо, создана монахами о-ва Горгона. И. родилась в Карфагене, в знатной христ. семье. В детстве она вместе с др. жителями города попала в плен к варварам и была продана одному сир. купцу-язычнику по имени Евсей. Он разными способами пытался склонить И. отречься от христианской веры,

но она была полна решимости умереть за Христа. Купец хотел предать И. смерти, но из-за ее верной службы оставил в живых. Впосл., видя усердие, добрый нрав и смирение рабыни, Евсевий стал проявлять к ней уважение. И. строго постилась и хранила целомудрие, проводя свободное от работы время в молитве и чтении книг.

Однажды купец отправился с товарами в Галлию, взяв с собой И., к-рой было уже более 20 лет. По пути он остановился на Корсике. Хотя на этом острове были христ. города, но проживало и немало язычников. Недалеко от места, где пристал корабль, в это время совершался языческий праздник, сопровождавшийся жертвоприношениями. Евсевий, оставив И. на корабле, отправился пировать вместе с язычниками. Местные жители, увидев на корабле И. и узнав, что она христианка, донесли об этом старейшине Феликсу. Тот предложил купцу четырех лучших рабынь в обмен на И., желая заставить ее поклониться идолам. Но Евсевий отказался, т. к. видел Божие благоволение к И., выражавшееся в том, что его имение увеличивалось под ее присмотром. Тогда Феликс сильно напил купца и его слуг и, когда те крепко заснули, велел схватить И. Он пообещал святой, что если она принесет жертвы идолам, то даст за нее Евсевию выкуп и отпустит на свободу. После отказа И. жестоко избили и отрезали груди, а затем распяли на кресте. Когда святая скончалась, из уст ее вылетела белая голубка. Ангел Господень явился монахам, подвизавшимся на маленьком о-ве Горгона близ Корсики, возвестил им о мученичестве И. и велел похоронить ее тело в своем монастыре.

Кардинал Цезарь *Бароний* датировал мученичество И. 440 г., связав его с завоеванием Карфагена вандалами в 439 г. Эту гипотезу развил Ф. Ланцони, к-рый считал невозможным процветание язычества на Корсике в V–VI вв. и предположил, что И. пострадала в Карфагене в первые века христианства, а после завоевания этого города вандалами ее мощи были перенесены на Корсику, где со временем она стала почитаться как местная святая. По мнению болландистов, в Житии И. речь идет не о Карфагене (греч. Кархидон), а о Халкидоне и пленение И. произошло во время взятия этого города персами (Халкидон был захвачен дважды – в 616 и 625).



Мц. Иулия Корсиканская.
Фрагмент капители. XIII в.
(музей Санта-Джулия, Брешиа)

От гробницы И. происходили исцеления, чудеса совершались также и на том месте, где она пострадала. Христиане, жители Корсики, построили небольшую церковь св. Иулии там, где была распята святая. Когда эта постройка обветшала, было решено воздвигнуть неподалеку новый храм, но все приготовленные материалы были чудесным образом перенесены к старой церкви. Строители пришли в недоумение и отнесли камни и кирпичи обратно, но утром они снова оказались на прежнем месте. В ту ночь сторожа видели сияющую девицу, перевозившую на телеге, запряженной парой светлых волов, приготовленный для постройки материал к старой церкви. Считается, что эта церковь находилась в Нонце.

В 763 г. лангобардский король Де-зидерий увез мощи И. с о-ва Горгона в Брешию и поместил их в ц. Спасителя при основанном им и его женой Ансой одноименном мон-ре. С XII в. это аббатство было более известно как монастырь св. Иулии, именно под этим названием он фигурирует в грамотах. В XVI в. рядом была построена ц. св. Иулии, куда в 1600 г. были перенесены мощи святой. В 1797 г., когда мон-рь был упразднен франц. революционным правительством, мощи И. были перенесены в ц. Сан-Пьетро-ин-Оливето, а затем в ц. Тела Христова при семинарии в Брешии. С 1957 г. мощи И. хранятся в капелле Непорочной Девы Марии новой семинарии Брешии. И. считается покровительницей Корсики и Ливорно.

22 мая память И. указывается в Матрирологе блж. *Иеронима Стри-*

донского (по всей видимости, уже в Итальянской редакции V в.). В византийские календари имя И. не было внесено. Свт. Димитрий Ростовский включил Житие И. в составленные им Четьи-Минеи под 16 июля. Под этой датой Житие И. было помещено в «Новом Синаксаристе», изданном в 90-х гг. XX в. иером. Макарием Симонопетритом.

Ист.: BHL, N 4516–4517; ActaSS. 1685. Mai. T. 5. P. 167–168; PL. 58. Col. 378–380; MartHieron. Comment. P. 267; MartRom. Comment. P. 201; ЖСв. Июль. С. 369–374; *Μακάριος Σιμωνοπετριτης, ιερομ. Νέος Συναξαριστής της Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2008. Τ. 11: Ἰούλιος. Σ. 179–180.

Лит.: ActaSS. 1685. Mai. T. 5. P. 168–170; *Сергий (Снацкий)*. Месяцеслов. 1997. Т. 2. С. 215; Т. 3. С. 274; *Lanzoni F. Diocesi*. Vol. 2. P. 683–686; *Delehaye*. Origines. 1933. P. 313, 380; *Zerzneri G. S. Giulia venerata nel Seminario di s. Cristo in Brescia*. Brescia, 1943; *Fuzi E. S. Giulia vergine e martire, patrona di Livorno: Cenni storici*. Livorno, 1954; Notice historique sur Ste Julie de Nonza, vierge et martyre, patronne de la Corse. Ajaccio, 1963; *Camisani E. Giulia* // BiblSS. 1965. Vol. 6. P. 1164–1168; S. Giulia di Brescia: Archeologia, arte e storia di un monastero regio dai Longobardi al Barbarossa / Ed. C. Stella, G. Brentegani. Brescia, 1992; *Aubert R. Julie* (1) // DHGE. 2003. Vol. 28. Col. 486–487.

Э. П. А.

ИУЛИЯ [Юлия; лат. Iulia; франц. Jule, Jules], мц. (пам. зап. 21 июля), пострадавшая в г. Трикасси (ныне Труа, Франция). Основной источник сведений об И. – ее Мученичество (BHL, N 4518), известное в неск. редакциях. Ранняя редакция Мученичества сохранилась в рукописи кон. VIII–IX в. (Montpellier. École de Médecine. 55. Fol. 101–102v; сб. житий святых происходит из ц. св. Стефана в Отёне; описание см.: AnBoll. 1915/1916. Т. 34/35. P. 251–254; поправки: *Straeten*. La Passion. 1962. P. 362–363). Ж. Верден и болландист Ж. ван дер Стратен указали еще 6 рукописей X–XIV вв., в к-рых содержатся более поздние редакции произведения. Мученичество И. впервые опубликовано Н. Камюза (*Camuzat N. Promptuarium sacrarum antiquitatum Tricassinæ dioecesis*. Augustæ Trecarum, 1610. P. 381–384), в 1727 г. текст был перепечатан болландистом Ж. Б. дю Солье в «*Acta Sanctorum*». Текст Мученичества И., опубликованный Камюза, в нек-рых деталях расходится с рукописными редакциями. В частности, в публикации утверждается, что смертный приговор мученице вынес имп. *Аврелиан* (270–275). По мнению ван дер Стратена, это добавление мог сделать Камюза, готовивший текст к публикации. Ж. ван

дер Стратен всесторонне исследовал и опубликовал текст Мученичества с учетом всех известных к сер. XX в. рукописей (*Straeten. La Passion. 1962*). Он выделил 2 редакции Мученичества. Редакция А (известна по единственной рукописи, хранящейся в Монпелье) является более ранней, однако сохранность текста издатель признает неудовлетворительной из-за «варварского» языка, обилия грамматических ошибок и стилистических погрешностей, нек-рые выражения в рукописном тексте не вполне понятны «либо по вине переписчика, работавшего небрежно и пропустившего слова, либо из-за вмешательства безграмотного редактора». Более поздняя редакция В, к-рая отличается от ранней версии наличием риторических вставок, опубликована ван дер Стратеном по рукописи Paris. lat. 17002 (легендарий из мон-ря Муасак; кон. X в.). Этот текст Мученичества И. без значительных изменений распространялся в рукописях до кон. XIV в.

Согласно Мученичеству, И., монахиня из Трикасс, была захвачена в плен Клавдием, «императором варваров», который пожелал вступить с ней в брак. И. отказалась стать его женой, указав на то, что у нее есть Небесный Жених — Христос, Который защитит ее честь от посягательств. Узнав о том, что И. исповедует христианство, Клавдий проникся к ней уважением, велел устроить для нее особое помещение и приставил к деве служанок. По молитвам И. в доме Клавдия все обстояло благополучно, а после того как правитель обратился к ней с просьбой о помощи на войне, его воинство никогда не терпело поражений. Через 28 лет И. явился Господь и повелел ей вернуться в Трикассы и принять мученическую смерть. Клавдий пытался убедить святую остаться с ним, но И. посоветовала ему уверовать во Христа и оставить все земные заботы. Тогда Клавдий решил сопровождать И. «не как чужеземец, но как служитель (*domesticus*) святых, не как варвар, но как римский гражданин, не как волк, но как овца Христова». Вскоре после возвращения в Трикассы И. была схвачена и предстала перед префектом Элидием, к-рый велел пытать ее на дыбе и жечь огнем. Как только палачи приступили к пыткам, то немедленно ослепли, и префект велел привести И. к императо-



Мц. Иулия.
Скульптура. XVI в.
(ц. Сен-Мартен-эс-Винь, Труа)

ру (в рукописи имя не указано). Тот приказал ей принести жертвы богам, а получив отказ, велел обезглавить И. Когда Клавдий узнал об этом, то явился к императору и потребовал для себя смертной казни, рассказав о добродетелях И. и исповедовав веру во Христа. После казни Клавдия к префекту пришли 20 его спутников, к-рые также объявили себя христианами и приняли мученическую кончину.

Лит. и историческая ценность Мученичества И. была низко оценена Камюза и Л. С. Тиймоном (*Tillemont. Mémoires. 1701. Т. 4. Р. 348*), тогда как дю Солье считал его «подлинным и достоверным». Верден впервые отметил близкое сходство Мученичества И. с Мученичеством святых Луцеи и Авцеи и др. (BHL, N 4980) и указал на дословные совпадения агиографических произведений (*Verdin. 1924. Р. 185–189*). В Мученичестве И. повторен сюжет Мученичества Луцеи и Авцеи, изменены лишь некоторые детали и имена персонажей (Клавдий вместо Авцеи, Элидий вместо Элия и т. д.). Вопрос о связи Мученичества И. с Мученичеством Луцеи и Авцеи подробно изучил ван дер Стратен. Почитание Луцеи и Авцеи впервые засвидетельствовано в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.), где мученицы упоминаются под 7 числами в разных местах (Рим, Александрия, Фессалоника). По мнению И. Делез, Мученичество Луцеи и Авцеи восходит к гречес-

кому (вероятно, греко-италийскому) житийному сочинению, известному по краткому сказанию в Синаксаре Великой ц. (SynCP. Col. 801–802; MartHieron. Comment. P. 654). В греч. сказании и в нек-рых рукописях лат. Мученичества местом подвига святых названа обл. Кампания (*de territorio Campaniae — ActaSS. Iun. Т. 5. Р. 12*), что могло быть понято агиографом, работавшим в Труа, как указание на обл. Шампань (*Straeten. La Passion. 1962. Р. 362*). Мученичество святых Луцеи и Авцеи (Эваиды) под 25 дек. сохранилось в составе той же рукописи из Монпелье, что и ранняя редакция Мученичества И. О популярности агиографического сюжета, основанного на мотиве пленения св. девы варварским правителем, свидетельствует рим. Мученичество святых Луциллы и Флоры (BHL, N 5017), также основанное на Мученичестве Луцеи и Авцеи. Т. о., Мученичество И. не представляет ценности для изучения истоков почитания святой в Труа.

Самое раннее упоминание о почитании И. содержится в Мартирологе Узуарда (2-я пол. IX в.) (запись под 21 июля: *Trecas sanctae Juliae virginis et martyris*). Отсутствие упоминаний о Клавдии и др. спутниках И. указывает на то, что Узуард не был знаком с текстом Мученичества и знал о почитании св. девы из др. источников (скорее всего из предания). Вероятно, культ И. следует связывать с почитанием ее гробницы в пригородном некрополе в Труа (*Straeten. La Passion. 1962. Р. 365*). Гробница И. предположительно находилась на кладбище (некрополь в квартале Сент-Жюль), к-рое возникло в эпоху Римской империи к западу от города и частично существовало до XIX в. (кладбище Кламар). Систематического исследования некрополя не проводилось (*Denajar L. L'Aube. P., 2005. P. 577–578, 583–584. (Carte archéologique de la Gaule; 10); Crété-Protin. 2002*). До XII в. сведения о гробнице и о посвященных И. храмах отсутствуют. О капелле св. И. в Труа, которая существовала до XIX в., впервые упоминается в документах, датированных 1117 и 1137 гг. (*Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes / Éd. Ch. Lalore. P.; Troyes, 1890. Т. 7: Cartulaire de l'abbaye de Montiéramey. P. 33, 49*). С XII в. литургическое поминовение (*commemoratio*) И. фиксируется в календарях и бревиариях, про-

исходящих из еп-ства Труа или из монастырей, приписанных к цистерцианскому аббатству Модем. Более торжественное празднование памяти святой (festum) указано в богослужебных книгах XIV–XVI вв., предназначенных для городских храмов Труа. В XIII в. основным центром почитания И. стал мон-рь Жуар, куда были перенесены мощи мученицы. В источниках нет точных сведений о времени и об обстоятельствах этого события. Согласно позднему монастырскому преданию, перенесение мощей состоялось 29 янв. 1111 г. В лит-ре XIX в. без указания источников приводятся сведения о том, что ок. 1223 г. мощи И. были перенесены в Жуар монахинями, жившими при гробнице святой, ввиду того что г. Труа подвергался угрозе во время военных действий. В Жуаре святыню приняла аббатиса Алиса, к-рая велела изготовить драгоценную раку для мощей. На раке И. сохранилась надпись о ее изготовлении по указанию аббатисы Евстафии II, о к-рой в др. источниках не упоминается (см.: Grésy E. La châsse de S. Jule à Jouarre (Seine-et-Marne) // Annales archéologiques. P., 1848. Т. 8. P. 295–303). В наст. время рака с мощами И. хранится в приходской ц. святых Петра и Павла в Жуаре. В мон-ре Жуар празднование памяти И. было особенно торжественным, с октавой (монастырский breviарий XIII в.— Paris. lat. 750. Fol. 125v–130). Известно о чудесах от мощей И., которые произошли при аббатисе Жанне VI Лотарингской (1624–1638). В анонимном описании празднеств в Жуаре (составлено ок. 1830) упоминается о предании, согласно которому И. была основательницей обители. После возобновления монашеской жизни в Жуаре и реформы проприя святых еп-ства Мо (1837) празднование памяти И. временно прекратилось, однако было восстановлено в Жуаре в 1892 г., а в 1926 г. включено в проприй еп-ства Мо (Straeten. La Passion. 1962. P. 367–369).

В Труа центром почитания И. стала ц. Сен-Мартен-эс-Винь, в к-рой хранились частицы мощей святой. После разрушения этой и др. церквей во время подготовки к осаде города (см. ст. *Религиозные войны во Франции*) в 1590 г. святыня была утеряна (в 1599 по инициативе прихожан из Жуара была доставлена другая частица мощей). В приходе

ц. Сен-Мартен-эс-Винь существовали капелла, по преданию построенная на месте погребения мученицы, а также источник св. И. В 1833 г. капелла была разрушена, источник засыпан. В ц. Сен-Мартен-эс-Винь сохранились капелла св. Николая и И., статуя святой (XVI в.), а также витражи (1-я четв. XVII в.) со сценами из ее Мученичества.

Ж. де Ла Моль в издании Мартиролога Узуарда указал память И. вместе с памятью Клавдия, Иуста, Иукундина и др. 15 мучеников (Usuardi Martyrologium, quo Romana Ecclesia, ac permultae aliae utuntur // Opera Iohannis Molani. Lovanii, 1573. Fol. 121). Вероятно, де Ла Моль был знаком с той же версией Мученичества И., что и Камюз, т. к. он датировал кончину мучеников правлением имп. Аврелиана. На основании издания де Ла Моля кард. Цезарь Бароний включил память И., Клавдия и др. мучеников в Римский Мартиролог (Martyrologium Romanum ad novam calendarii rationem et Ecclesiasticae historiae veritatem restitutum. Venetiis, 1587². P. 322–323; MartRom. Comment. P. 298–299). Память И., Клавдия и 20 мучеников, с ними пострадавших, была внесена Андре дю Соссе в Галльский Мартиролог (Saussey A., du. Martyrologium Gallicanum. P., 1637. P. 450–451). В наст. время память И. отмечается в епископствах Труа и Мо, а также в мон-ре Жуар. Ист.: BHL, N 4518; ActaSS. Iul. T. 5. P. 132–134. Лит.: Légende de S. Jule, vierge et martyre. Plancy, P., 1850; Defer E., abbé. Vie des saints du diocèse de Troyes et histoire de leur culte jusqu'à nos jours. Troyes, 1865. P. 37–45; Verdin G. Légendes hagiographiques troyennes: Les pseudo-martyrs de la persécution d'Aurélien // RHR. 1924. Vol. 90. P. 175–192; Morin L. Les monuments du culte de S. Jule à S.-Martin-ès-Vignes, près de Troyes. Troyes, 1935; Hélot P. Le trésor et les reliques de l'ancienne abbaye de Jouarre d'après les inventaires // Revue Mabillon. P., 1957. Vol. 47. P. 262–263; Straeten J., van der. Actes des martyrs d'Aurélien en Gaule // AnBoll. 1962. T. 80. P. 124–125; idem. La Passion de S. Jule // Ibid. P. 361–381; Marlier J. Giulia // BiblSS. Vol. 6. Col. 1169–1170; Créte-Protin I. Église et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle. Villeneuve d'Ascq, 2002. P. 62, 104–107, 211–212; Aubert R. Jule // DHGE. T. 28. Col. 469–470.

А. А. Королёв

ИУНИЛЛА, мц. Ираклийская (пам. 1 сент.) — см. в ст. *Ираклийские мученицы (40) и Аммон диакон*, мц.

ИУНИЯ [Иунія; греч. Ἰουνία, Ἰουνιάς], ап. от 70 (пам. 17 мая, 30 июля и 4 янв. в Соборе апостолов от 70). В НЗ И. упоминается только в По-

слании к Римлянам: ап. Павел приветствует *Андроника* и И. — «сродников моих и узников со мною, прославившихся между Апостолами и прежде меня еще уверовавших во Христа» (Рим 16. 7). Имя И., к-рое могло принадлежать как мужчине, так и женщине, стоит в винительном падеже, и из-за отсутствия в греч. рукописях до VII–IX вв. ударений неясно, какого оно было рода: Ἰουνίαν или Ἰουνίαν (в именительном падеже соответственно Ἰουνία или Ἰουνιάς).



Апостолы Иуния и Андроник.
Миниатюра из греко-груз. рукописи.
XV в. (РНБ. О.1.58. Л. 114 об.)

Визант. списки с проставленными надстрочными знаками дают форму жен. рода Ἰουνίαν (Arzt. 1993. S. 89–94; Metzger B. A Textual Commentary on the Greek New Testament. Stuttg., 1994². P. 475; Epp. 2002. P. 264–265; Belleville. 2005. P. 238–239), которая сохранялась во всех изданиях греч. текста НЗ с 1516 (издание Эразма Роттердамского) до 1927 г. (13-е издание Э. Нестле), за исключением издания Олфорда 1852 г. (Alford H. The Greek Testament: With Critically Revised Text. L.; Camb., 1852. Vol. 2. P. 467), и была восстановлена в 1993 г. в 4-м издании Объединенных библейских об-в (UBS Greek New Testament) и в 27-м издании Нестле–Аланда (Novum Testamentum Graece).

Во всех сохранившихся ранних переводах НЗ (старолатинский, Вульгата, коптский (сахидский и бохарский) и сирийский) имя Иуния жен.

рода (*Thorley*. 1996. P. 20). В «Комментариях на Послание к Римлянам» Оригена в одном случае стоит жен. форма имени (*Orig.* In Ep. ad Rom. X 21 // PG. 14. Col. 1280), а в другом — мужская (*Ibid.* X 39 // PG. 14. Col. 1289), к-рая зафиксирована лишь в неск. поздних списках (*Der Römerbriefkommentar des Origenes*: Krit. Ausg. d. Übers. Rufins. Freiburg, 1998. Bd. 3: Buch 7–10 / Hrsg. C. P. Hammond Bammel. S. 836–837, 853), из чего следует, что данный текст был испорчен (*Moo*. 1996. P. 922). В каталоге апостолов Псевдо-Епифания (V–VI вв.) фигурирует «Иуния... епископ Апамеи Сирийской» (*Vitae prophetarum*. 1907. S. 126). Однако подавляющее большинство визант. авторов считают И. женщиной: свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost.* In Rom. XXXI 2 // PG. 60. P. 669), Феодорит Кирский (*Theodoret.* In Rom. 1 6.7 // PG. 82. Col. 220), «Пасхальная хроника» (*Chron. Pasch.* 1832. Vol. 1. P. 421), прп. Иоанн Дамаскин (*Ioan. Damasc.* In epistolas S. Pauli: In epistolam ad Romanos. 16 // PG. 95. Col. 565), Икумений (*Oecumenius.* Comm. in Ep. ad Rom. 20 // PG. 118. Col. 629–632), Феофилакт Болгарский (*Theoph. Bulg.* Exr. ad Rom. 16 // PG. 124. Col. 551–552) и др. Представление о том, что спутник Андроника был мужчиной, распространилось в средневек. Европе, начиная с Эгидия Римского (1245–1316) (*Aegidius Romanus.* Opera exegetica. Opuscula 1. Frankfurt, 1968. S. 97).

Жен. имя И. было широко распространено в рим. период, тогда как мужское не зафиксировано в источниках. Известно только имя Иуниан, в связи с чем была выдвинута гипотеза, что И. — его уменьшительная форма.

И. являлось родовым именем и могло принадлежать либо членам знатной фамилии Иуниев, либо их вольноотпущенникам, из числа которых либо из их потомков, видимо, была И. (*Lampe*. 1985; *Idem*. 1992). Кроме того, предпринимались попытки отказаться от трактовки имени И. как латинского. Р. Бокем предположил, что это имя является латинизированной формой имени жены-мироносицы *Иоанны* (*Vaukhant*. 2002. P. 181–186), а А. Волтерс считал его формой муж. евр. имени *Yehunni* (*Wolters*. 2008).

Аргументация в пользу муж. формы имени И. основывалась на представлении, что ап. Павел не мог применить определение «апостол» в от-

ношении женщины (*Lenski R. C. H.* An Interpretation of St. Paul's Epistle to the Romans: 8–16. Minneapolis, 2008. P. 905), однако большинство исследователей считают, что он употребил здесь это понятие в более широком смысле, чем круг ближайших учеников Иисуса Христа.

В ряде источников вместо И. ошибочно упоминается Иулия: в греч. папирусе P46 (ок. 200 г. по Р. Х.), в бохарском и эфиоп. переводах НЗ, в нек-рых списках Вульгаты, у *Амброзиастера* (*Ambrosiaster.* In Rom. 16 // PL. 17. Col. 179), блж. Иеронима Стридонского (*Hieron.* In Philem. // PL. 26. Col. 617–618; но в др. случаях — «Иуния»: PL. 23. Col. 895; *Ibid.* 29. Col. 744; *Ibid.* 30. Col. 715), у Псевдо-Примасия (*Primasius.* Comm. in Ep. ad Rom. 16. 7 // PL. 68. Col. 505). В греч. списках НЗ визант. периода имя Иулия встречается только в одной рукописи XIII в.

Краткие сведения из Послания к Римлянам позволяют реконструировать биографию Андроника и И. только предположительно. Считается, что, называя их сродниками, ап. Павел имел в виду не родственные отношения, а еврейское происхождение святых (*Schreiner*. 2000². P. 795; *Dunn*. 2002. P. 894). У Дж. Конибир и Дж. С. Хосон на основании того, что упомянутые выше евреи *Акила и Прискилла* (Рим 16. 3) не характеризуются как сродники, предположили, что Андроник и И., как и ап. Павел, были из колена Вениаминова (*Conybeare W. J., Howson J. H.* The Life and Epistles of St. Paul. L., 1856². P. 535). Высказывались также мнения, что они — земляки ап. Павла, т. е. уроженцы Тарса (*Димитрий* (*Самбукин*). 1907. С. 82; *Thorley*. 1996. P. 18), или просто его близкие друзья (*Michaëlis W.* Συγγενής, συγγενεία // TDNT. 1971. Vol. 7. P. 742). Скорее всего Андроник и И. жили в Риме. Место их тюремного заключения неизвестно (ап. Павла отправляли в темницу, согласно сщмч. Клименту Римскому, 7 раз (*Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 5 6)). Г. Киттель считал, что ап. Павел называл Андроника и И. «узниками со мною» в переносном смысле слова (*Kittel G.* Αἰχμάλωτος κτλ. // TDNT. 1964. Vol. 1. P. 196–197), а Дж. Э. Фицмайер и Т. Шрайнер — что они находились в тюрьме за исповедание христ. веры, но необязательно в одно время и в одном месте с ап. Павлом (*Sanday, Headlam*. 1902. P. 422–423; *Fitzmyer, ed.* 1993. P. 739; *Schrei-*

ner. 2000. P. 795). Однако преобладает мнение, что выражение ап. Павла «узники со мною» следует понимать буквально (*Salamito J.-M.* ΣΥΝΑΙΧΜΑΛΩΤΟΙ: Les 'Compagnons de Captivité' de l'Apôtre Paul // Carcer: Prison et privation de liberté dans l'antiquité classique / Ed. C. Bertrand-Dagenbach et al. P., 1999. Vol. 1. P. 207–208; *Dunn*. 2002. P. 894). Скорее всего речь идет о первом заключении ап. Павла в Риме (*Димитрий* (*Самбукин*). 1907. С. 83). Поскольку Андроник и И. уверовали во Христа ранее ап. Павла, высказывалось предположение, что они стали христианами во время пребывания в Иерусалиме, куда евреи диаспоры приезжали на важнейшие религ. праздники (ср. Деян 2. 10). В поздних преданиях Андроник и И. названы супругами, хотя они могли быть и братом с сестрой.

Традиц. перевод выражения οὐτινὲς εἰς ἐπίσημοι ἐν τοῖς ἀποστόλοις («прославились между апостолами») нек-рые исследователи предлагали трактовать как «были известны апостолам» (*Moo*. 1996. P. 923; *Burer, Wallace*. 2001) или «были выдающимися в глазах апостолов» (*Cornely R.* Commentarius in S. Pauli Apostoli epistolas. P., 1896. Vol. 1: Epistola ad Romanos. P. 776f; *Zahn Th.* Introduction to the New Testament. Edinb., 1909. Vol. 1. P. 418), что противоречит толкованиям раннехрист. и визант. писателей (Оригена, Иоанна Златоуста, Феодорита Кирского, Икумения и др.), к-рые единодушно понимали эти слова как свидетельство известности Андроника и И. «среди апостолов», а не «по мнению апостолов», и не как факт знакомства с ними апостолов.

И. упоминается не во всех *апостольских стисках*; в списках визант. типа, напр. в каталогах Псевдо-Ипполита и Псевдо-Дорофея, сведения о ней отсутствуют. В каталоге Псевдо-Епифания говорится, что И. был епископом Апамеи Сирийской (*Vitae prophetarum*. 1907. S. 126). В сир. апостольских списках сохранилось предание о том, что «Июния» была схвачена и казнена на о-ве Самос (Lond. Brit. Mus. Add. 17193, 874 г., Lond. Brit. Lib. Orient. 2695, 1202–1203 г. — *Esbroeck*. 1994. P. 146, 157).

Память апостолов Андроника и И. отмечена в большинстве визант. календарей 17 мая. Под этой датой в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) и в Минологии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) содержит-

ся их краткое Житие (SynCP. Col. 689–690; PG. 117. Col. 461), в котором в общих чертах без к.-л. географических уточнений рассказывается о распространении христ. веры Андроником и И.; И. названа «для мира умершей и только во Христе жившей». В неск. списках Синаксарей сведения об этих апостолах содержатся под 18 мая (напр., Paris. gr. 1617, 1071 г.). В некоторых рукописях имя И. стоит в муж. роде. Под 22 февр. в Синаксарях приводится сказание о том, что в к-польском квартале Евгения были найдены находившиеся в земле мощи неких святых, от которых происходило множество исцелений. Через какое-то время клирику и каллиграфу Николаю было открыто в видении, что это мощи Андроника и И. (SynCP. Col. 483). Синаксарное сказание датирует обретение мощей временем правления имп. Аркадия (395–408) и архиепископства К-польского еп. Фомы I (607–610), что является анахронизмом. Видимо, имя патриарха Фомы вставлено по ошибке, поскольку в этот день отмечалась его память. Ист.: Vitae prophetarum. 1907; *Esbroeck M., van.* Neuf listes d'apôtres orientales // *Augustinianum*. R., 1994. T. 34. N 1. P. 109–199; *Nikóδημος. Συναξαριστής.* 1998⁴. T. 5. Σ. 96; ЖСв. Май. С. 543–544.

Лит.: ActaSS. Mai. 1685. T. 4. P. 4; *Ceruzzi (Снасский).* Месяцеслов. 1997⁹. T. 2. С. 51, 146; T. 3. С. 80–81, 185; *Sanday W., Headlam A. C.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Edinb., 1902⁵; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор святых 70 Апостолов. Каз., 1907. С. 82–84; *Allworthy T. B.* Junias, Junia // *Dictionary of the Apostolic Church* / Ed. J. Hastings. N. Y., 1916. Vol. 1. P. 665; *Lagrange M. J.* Saint Paul: Épître aux Romains. P., 1916. P. 366; *Orbiso T. G., de.* Andronico e Giunia // *BiblSS.* 1961. T. 1. P. 1179–1180; *Καραβιδόπουλος I. Δ.* Ιουνία // *ΘΕ.* 1965. T. 6. Σ. 962; *Brooten B.* «Junia... Outstanding among the Apostles» (Romans 16:7) // *Women Priests* / Ed. A. Swidler, L. Swidler. N. Y., 1977. P. 141–144; *Cranfield C. E. B.* A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans. Edinb., 1981. Vol. 2. P. 788–789, 835; *Hunter S. F.* Junias // *International Standard Bible Encyclopedia.* Grand Rapids (Mich.), 1982. Vol. 2. P. 1165–1166; *Fábrega V.* War Junia(s), der hervortragende Apostel (Rom. 16, 7), eine Frau? // *JAC.* 1984/1985. Bd. 27/28. S. 47–64; *Lampe P.* Iunia/Iunias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16, 7) // *ZNW.* 1985. Bd. 76. N 1/2. S. 132–134; *idem.* Junias // *ABD.* 1992. Vol. 3. P. 1127; *Σοφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 41–42; *Schulz R. R.* Romans 16:7: Junia or Junias? // *Expository Times.* Edinb., 1987. Vol. 98. N 4. P. 108–110; *Piper J., Grudem W.* An Overview of Central Concerns // *Recovering Biblical Manhood and Womanhood: A Response to Evangelical Feminism.* Wheaton (Ill.). 1991. P. 60–92; *Arzt P.* Junia oder Junias?: Zum textkritischen Hintergrund von Röm 16,7 // *Liebe zum Wort: Beitr. z. klassischen und biblischen Philologie,* P. L. Bernhard OSB zum

80: Geburtstag dargebracht von Kollegen und Schülern / Hrsg. F. V. Reitener, P. Eder. Salzburg; W., 1993. S. 83–102; *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary* / Ed. J. A. Fitzmyer. N. Y., 1993; *Cervin R. S.* A Note Regarding the Name 'Junias' in Romans 16:7 // *NTS.* 1994. T. 40. N 3. P. 464–470; *Moo D. J.* The Epistle to the Romans. Grand Rapids (Mich.), 1996; *Plisch U.-K.* Die Apostolin Junia: Das exegetische Problem in Röm 16, 7 im Licht von Nestle-Aland und der sahidischen Überlieferung // *NTS.* 1996. Vol. 42. P. 477–478; *Thorley J.* Junia, A Woman Apostle // *NTIQ.* 1996. Vol. 38. Fasc. 1. P. 18–29; *Schreiner T. R.* Romans. Grand Rapids, 2000²; *Burer M. H., Wallace D. B.* Was Junia Really an Apostle?: A Re-examination of Rom. 16, 7 // *NTS.* 2001. Vol. 47. N 1. P. 76–91; *Bauckham R.* Gospel Women: Studies in the Named Women of the Gospels. Grand Rapids (Mich.), 2002. P. 166–186; *Dunn J. D. G.* Romans 9–16. Dallas, 2002. (WBC; 38B); *Epp E. J.* The Junia/Junias Variation in Romans 16, 7 // *New Testament Textual Criticism and Exegesis:* FS J. Delobel. Leuven, 2002. P. 242–291; *Junias* // *DHGE.* 2003. T. 28. Col. 595; *Wendel U.* Priska, Junia & Co: Überraschende Einsichten über Frauen im Neuen Testament. Giessen, 2003; *Belleville L.* Ιουνία ...ἐπιστομὴ ἐν τοῖς ἀποστόλοις: A Re-examination of Romans 16:7 in Light of Primary Source Materials // *NTS.* 2005. Vol. 51. N 2. P. 231–249; *Two Views on Women in Ministry* / Ed. J. R. Beck. Grand Rapids (Mich.), 2005⁵. P. 38–43, 212–216, 286–288; *Jewett R.* Romans: A Commentary / Assisted R. D. Kotansky; Ed. E. J. Epp. Minneapolis, 2007. (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible); *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομ. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας.* Ἀθήναι, 2007. T. 9: Μαῖος. Σ. 201; *Wolters A.* IOYNIAN (Romans 16:7) and the Hebrew Name Yehunni // *JBL.* 2008. T. 127. N 2. P. 397–408.

О. В. Л.

ИУСТ [Иосиф Варсав(в)а Иуст; греч. Ἰωσήφ ὁ Βαρσαβ(β)ᾶς ὁ Ἰουστὸς; лат. Iosephus Barsabbas Iustus] (I в.), ап. от 70 (пам. 30 окт. и 4 янв. (в Соборе 70 апостолов); пам. визант. 21, 22, 30 июня, 21 июля, 20 окт.; пам. зап. 20 июля). После смерти Иуды Искариота апостолы решили восполнить число 12 учеников и выбрали 2 кандидатов — «Иосифа, называемого Варсавой, который прозван Иустом» (Деян 1. 23) и **Матфия**. Оба они были вместе с апостолами во время проповеди Спасителя от Крещения до Вознесения и являлись свидетелями Воскресения Христова (Деян 1. 21–22). Жребий быть сопричтенным 11 апостолам выпал Матфию.

Лат. прозвище Иуст означает «праведный». По словам свт. **Иоанна Златоуста**, этот апостол именовался Варсавой и Иустом или во избежании путаницы с др. Иосифами, или «из-за изменения образа жизни, а, может, по его собственному желанию» (*Ioan. Chrysost.* In Act. 3. 2 // PG. 60. Col. 36). Нек-рые библеисты, исходя из наблюдения, что в рим. период иудеи старались выбирать

лат. имя, созвучное своему евр. имени, предположили, что апостол использовал имя Иуст вместо Иосиф в латиноязычной среде (*Conzelmann.* 1987. P. 12; *Bruce.* 1988. P. 46; *Pervo.* 2009. P. 55). По мнению Ч. Барретта, Иосиф Варсава носил имя Иуст как рим. гражданин (*Barrett.* 2002. P. 13; *Idem.* 2004. Vol. 1. P. 102).

Большинство исследователей считают, что Варсава — патроним, т. е. И. был сыном некоего Саввы. Мн. комментаторы предполагают, что И. был братом **Иуды Варсавы** (*Strahan.* 1916. P. 649; *Munck.* 1967. P. 143; *Hunter.* 1982. P. 1151; *Kerr.* 1982. P. 1130 и др.). Кроме того, высказывались мнения, что это не патроним, а прозвище, к-рое означает «сын субботы» (т. е. «рожденный в субботу» — *Bruce.* 1988. P. 46; *Williams M. H.* Palestinian Jewish Personal Names in Acts // *Bauckham R.* The Book of Acts in Its Palestinian Setting. Grand Rapids (Mich.), 1995. P. 101–102 и др.), «сын старца» (*Strahan.* 1916. P. 649; *Fry.* 1992. P. 614 и др.), «сын клятвы», «сын обращения» или «сын безмолвия» (*Kerr.* 1982. P. 1130).

Греч. кодекс Безы (V в.) называет И. Иосией вместо Иосифа и Варнавой вместо Варсавы (*Metzger V.* A Textual Commentary on the Greek New Testament. L.; N. Y., 1971. P. 384). Дж. Фицмайер связывает замену имени Варсава на Варнаву с тем, что переписчик попытался унифицировать текст, приняв И. за одно лицо с ап. Иосифом/Иосией **Варнавой** (*Fitzmyer, ed.* 1998. P. 227). В старолат. переводе НЗ и в Вульгате также фигурирует искаженная форма имени Варнава.

В «Церковной истории» **Евсевия**, еп. Кесарийского, содержится фрагмент сочинения **Пания** Иерапольского, к-рый в свою очередь опирается на рассказ дочерей ап. **Филиппа** «о чуде с Иустом, Варсавой по прозвищу: он выпил смертельный яд и по милости Господней не потерпел никакого вреда. Этого Иуста после Вознесения Господня святые апостолы поставили вместе с Матфием и молились, чтобы жребий выпал на того, кем вместо предателя Иуды они пополнили бы свое число» (*Euseb. Hist. eccl.* III 39). Свт. **Епифаний Кипрский** включает И. в число 70 апостолов (*Epiph. Adv. haer.* [Panarion]. 1915. Bd. 1. S. 232).

Некоторые исследователи указывают на совпадение имени И. и упоминаемого в лат. Деяниях ап. Павла

(II в.) Варнава Иуста Плоскостопного (Варсава Иуста — в греч. версии) (ActaAA. 1891. Т. 1. P. 298; *Zedda*. 1962. Col. 835; *Devos*. 1973. P. 287; *Kerr*. 1982. P. 1130; *Pervo*. 2009. P. 55). Однако маловероятно существование к.-л. связи между этими персонажами, поскольку заточенный в Риме в темницу за исповедание христ. веры Варнава/Варсава Иуст был приближенным имп. *Нерона* (ActaAA. Т. 1. P. 28, 108–109, 116).

В XVI в. богослов Йосс ван Клихтов высказал мнение, что И. является одним лицом с Иосией (Иосифом), сыном прав. *Иосифа Обручника* (Мф 13. 55; Мк 6. 3), ссылаясь на то, что прозвище «праведный» носил и старший брат Иосии — *Иаков*, брат Господень. Другим аргументом сторонников этой гипотезы является наименование Иосии Иустом в одной из версий апокрифической «Книги Иосифа плотника» (между IV и VII вв.) (*Evangelia apocrypha* / Ed. C. Tischendorf. Lipsae, 1853. S. 116 (рус. пер.: Апокрифические сказания об Иисусе, Св. Семействе и Свидетелях Христовых / Сост.: И. Свенцицкая, А. Скогорев. М., 1999. С. 48)). Несмотря на то что против их отождествления выступили *болландисты* (ActaSS. Iul. Т. 5. P. 24), эта гипотеза получила широкое распространение в XIX в. Кроме того, одним лицом с Иосией и И. был признан Иосиф/Иосия (Мф 27. 56; Мк 15. 47), сын Марии, присутствовавшей при Распятии (*Zahn*. 1900. Bd. 6. 2. S. 348–350). Совр. комментаторы НЗ не соотносят И. с кем-либо из новозаветных персонажей (*Lohse*. 1971. P. 172; *O'Brien*. 1982. P. 251; *Cockerill*. 1992. P. 998; *Fry*. 1992. P. 614; *Barth, Blanke*, ed. 1994. P. 480; *Fitzmyer*, ed. 1998. P. 226; *Barrett*. 2002. P. 14 и др.).

В «Пасхальной хронике» (30-е гг. VII в.) И. Варсава назван 3-м епископом Иерусалима (*Chron. Pasch.* Vol. 1. P. 472). Однако Евсевий Кесарийский, который упоминает в «Церковной истории» и И. Варсаву, и Иуста, еп. Иерусалимского, не отождествляет этих лиц (*Euseb. Hist. eccl.* III 35; IV 5). Болландисты также не поддержали эту идентификацию (ActaSS. Iul. Т. 5. P. 23). Тем не менее нек-рые исследователи, напр. Р. Бокем, не исключают возможности их отождествления (*Vauckham*. 2004. P. 76).

В каталоге 70 апостолов, ошибочно приписываемом свт. Епифанию Кипрскому (т. н. апостольский спи-

сок Псевдо-Епифания, V–VI вв.), Иосиф Варсава И. назван епископом палестинского города Елевферополя (*Vitae prophetarum* 1907. P. 124; *Écrits*. 2005. Vol. 2. P. 480). В каталогах апостолов Псевдо-Ипполита (VII–VIII вв.) и Псевдо-Дорофея (кон. VIII в.) епископом Елевферопольским считается Иисус Иуст (PG. 10. Col. 957; *Vitae prophetarum*. 1907. P. 141). Иисус Иуст упоминается в Послании к Колоссянам, где он вместе с апостолами *Марком* и *Аристархом* посылает с ап. Павлом приветствия членам христ. общины Колосс (Кол 4. 11). Формулировка в каталоге Псевдо-Дорофея, касающаяся этого апостола («Иисус, называемый Иустом, которого упоминает апостол [Павел] в Деяниях апостолов» — *Vitae prophetarum*. 1907. P. 141), носит компилятивный характер. Выражение «которого упоминает апостол» означает, что этот новозаветный персонаж фигурирует в Посланиях ап. Павла, что не согласуется со ссылкой на Деяния апостолов. Видимо, данная формулировка возникла в результате компилирования сведений об Иисусе Иусте, упоминаемом в Послании к Колоссянам ап. Павла, и об Иосифе Варсава И., фигурирующем в Деяниях апостолов. Во всех 3 вышеупомянутых каталогах епископ Елевферополя упомянут после ап. Марка, племянника ап. Варнавы, и перед ап. *Артемией*.

Отождествление И. и Иисуса Иуста не было устойчивым в византийской традиции. Если в «Хронике» Псевдо-Симеона Логофета (кон. X в.) они представлены как один человек «Иисус, прозванный Иуст, стал епископом Елевферополя; это он есть называемый Варсавой, назначенный с Матфием для жеребьевки» (*Ibid.* P. 182), то в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.) под 30 июня в числе 70 апостолов упомянуты и Елевферопольский епископ Иисус Иуст, и Иосиф Варсава И. (без указания епископской кафедры, скончался мирно) (*SynCP. Col.* 784, 787). В наст. время экзегеты не отождествляют И. с Иисусом Иустом (*Boyd*. 1916. P. 641; *Lohse*. 1971. P. 172; *O'Brien*. 1982. P. 251; *Rutherford*. 1982. P. 1055; *Gillman*. 1992. P. 1134; *Fitzmyer*, ed. 1998. P. 226). Тем не менее представление об И., Иосии, брате Господнем, и Иисусе Иусте как об одном и том же лице в кон. XVII в. вошло в церковную традицию Греческих Церквей и РПЦ (*Νικόδημος. Συναξαριστής*.

1993³. Т. 1. Σ. 458–459 (note 138, 140); ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 155–156; *Ἀγαθόγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι*, 2004. Т. 1: Ἰανουάριος. Σ. 69).

Общая память Иисуса Иуста, еп. Елевферопольского (без указания на отождествление с Варсавой), и апостолов *Тертия* (Терентия), Марка, Артемы встречается в визант. Синаксарях под 21 и 22 июня, 20 и 30 окт. (*SynCP. Col.* 154, 179, 761, 764; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 523). Последняя дата празднования утвердилась в совр. календарях Греческих Церквей и РПЦ.

Под 21 июля в Синаксаре К-польской ц. и в списке Типикона Великой ц. из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме (X–XI вв.) обозначена память «мучеников Иуста и Матфея» (*SynCP. Col.* 834; *Mateos*. Типисон. Т. 1. P. 346). В стилихных Синаксарях добавлено, что они были усечены мечом (*SynCP. Col.* 833). Но в Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) говорится об апостолах Иусте и Матфее (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 95). П. Дево обратил внимание на это противоречие и привлек для сравнения лат. Мартирологи и копто-араб. календари, где упоминается И., что свидетельствует о древней традиции празднования 20 или 21 июля памяти этого святого (*Devos*. 1973). В Мартирологах Адона Вьеннского, Узуарда, Ноткера и др. под 20 июля говорится, что апостолы Иосиф, прозванный И., и Матфий проповедовали в Иудее и претерпели множество гонений (*PL.* 123. Col. 304; *Ibid.* 124. Col. 277–278; *Ibid.* 131. Col. 1122; *MartRom.* P. 297). В копто-араб. календарях под 26 числом месяца абиб (20 июля) указываются памяти прав. Иосифа Обручника и Иосифа Праведного (Иуста) (*Les Ménologes*. 1915. P. 177, 208, 228; *Le Calendrier d'Aboul-Barakat*. 1915. P. 276; *Basset*, ed. 1923. P. 692). Память И. встречается также 21 числа месяца таммуз (21 июля) в сир. мелькитских календарях (*Sauget*. 1969. P. 155).

В сир. каталогах апостолов отражены др. предания об И. Они достаточно разноречивы, и не всегда понятно, к какому лицу их следует отнести. В сир. апостольском списке Lond. Brit. Mus. Add. 17193 (874 г.) на 21-м месте значится Варсава, который проповедовал в некоей Баланнии, был заключен под стражу в Александрии и там заморен голо-

дом. Поскольку 28-м в данном списке упоминается Иуда Варсава, то вышеприведенные сведения должны относиться к Иосифу Варсава И. Кроме того, в этой рукописи на 25-м месте указан ап. Иуст, проповедовавший в Тивериаде и в Кесарии (*Esbroeck*. 1994. P. 145). В сир. рукописи Lond. Brit. Lib. Orient. 2695 (1202/03 г.) также фигурирует ап. Иуст, распространявший христ. веру в Тивериаде и Кесарии, но кроме него в этом перечне назван ап. Иуст, проповедовавший в Никомидии (*Esbroeck*. 1994. P. 157–158). Ап. Иуста, названного вслед за ап. Матфием в сир. каталоге Lond. Brit. Mus. Add. 14601 (IX в.), видимо, следует отождествить с И. (*Esbroeck*. 1994. P. 117). В списке 70 апостолов, называемом Греко-сирийским анонимом (в ркп. XII–XIV вв.), на 3-м месте стоит Иосиф «вместе с Матфием удостоенный жребия». Занимаемая им епископская кафедра не указывается (*Vitae prophetarum*. 1907. P. 173; *Écrits*. 2005. Vol. 2. P. 468).

Ист.: *Vitae prophetarum*. 1907; *Les Ménologies des évangélistes coptes-arabes* / Éd. F. Nau. P., 1915. (PO; T. 10. Fasc. 2); *Le Calendrier d'Aboul-Barakat* / Éd. E. Tisserant. P., 1915. (PO; T. 10. Fasc. 3); *Le Synaxaire arabe jacobite* / Ed. R. Basset. T. 5: *Les Mois de Baounah, Abib, Mésoré et jours complémentaires*. P., 1923. (PO; T. 17. Fasc. 3); *Sauget J.-M. Premières recherches sur l'origine et les caractéristiques des synaxaires melkites (XI–XVII^e siècles)*. Brux., 1969. (SH; 45); *Esbroeck M., van. Neuf listes d'apôtres orientales* // *Augustinianum*. R., 1994. Vol. 34. P. 109–199; *Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2.

Лит.: *ActaSS*. Iul. 1727. T. 5. P. 22–24; *Zahn Th. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*. Erlagen, 1900. Bd. 6. Tl. 1. Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien 2. Brüder und Vetter Jesu. S. 348–350; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. 1997^г. Т. 2. С. 4, 188–189, 220, 325, 337; *Димитрий (Самбикин), архиеп.* Собор святых 70 Апостолов. Каз., 1907^г. С. 33–35; *Boyd W. F. Jesus* (3) // *Dictionary of the Apostolic Church* / Ed. J. Hastings. N. Y., 1916. Vol. 1. P. 641; *Strahan J. Joseph Barsabbas Justus* // *Ibid*. P. 649; *Blinzler J. Joseph Barsabas* // *LTK*. 1960^г. Bd. 5. S. 1124; *Zedda C. Barsaba* // *BiblSS*. 1962. Vol. 2. Col. 835–836; *Munck J. The Acts of the Apostles*. Garden City, 1967. P. 10; *Lohse E. Colossians and Philemon: A Comment. on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Phil., 1971. P. 172–173, 176; *Devos P. Joseph Barsabas Justus dans les synaxaires et chez Adon* // *AnBoll*. 1973. Vol. 91. P. 287–297; *Marshall I. H. The Acts of the Apostles: An Introduction and Commentary*. Leicester, 1980. P. 66; *Hunter S. F. Judas Barsabbas* // *ISBE*. 1982. Vol. 2. P. 1151; *Kerr C. M. Joseph Barsabbas* // *Ibid*. P. 1130; *O'Brien P. T. Colossians, Philemon*. Waco (Tex.), 1982. P. 251. (WBC; 44); *Rutherford J. Jesus Justus* // *ISBE*. 1982. Vol. 2. P. 1055; *Conzelmann H. Acts of the Apostles: A Commentary on the Acts of the Apostles*. Phil., 1987. P. 12; *Bruce F. F. The Book of the Acts*. Grand Rapids (Mich.), 1988. P. 46; *Cockerill G. L. Jesus*

(1) // *ABD*. 1992. Vol. 3. P. 998; *idem. Jesus* (2) // *Ibid*. P. 998; *Gillman J. Justus* (1) // *Ibid*. P. 1134; *Gillman J. Justus* (3) // *Ibid*. P. 1134–1135; *Fry V. R. L. Barsabbas* (1) // *Ibid*. Vol. 1. P. 614; *Colossians: A New Transl. with Intro. and Comment.* / Ed. M. Barth, H. Blanke. N. Y., 1994. P. 480; *The Acts of the Apostles* / Ed. J. A. Fitzmyer. N. Y., 1998. P. 226–227; *Barrett C. K. The Acts of the Apostles: A Shorter Commentary*. L., 2002. P. 13–14; *idem. A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles*. L.; N. Y., 2004. Vol. 1. P. 102; *Joseph Barsabbas* // *DHGE*. 2003. T. 28. Col. 187; *Bauckham R. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*. L.; N. Y., 2004; *Pervo R. I. Acts: The Commentary*. Minneapolis, 2009. P. 48, 55.

О. В. Л.

ИУСТ [греч. Ἰούστος] (I в.?), мч. (пам. 14 июля). Сохранилось краткое Житие И. в составе визант. Синаксарей, в т. ч. в Миналогии имп. Василия II (кон. X — нач. XI в.) и в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.). И. происходил из Рима, служил в отряде под командованием трибуна Клавдия. Однаж-



Мч. Иуст.

Миниатюра

из греко-груз. рукописи. XV в.

(РНБ. О.1. 58. Л. 121)

ды, возвращаясь из похода против варваров, он увидел на небе сверкающий, подобно кристаллу, крест и услышал Божественный глас. Прибыв в Рим, И. принял св. крещение и раздал свое имущество нищим. Когда трибун Клавдий узнал, что И. уверовал во Христа, он попытался убедить его вернуться к язычеству,

а затем отослал на суд к правителю Магнентию. Тот велел бичевать И. сырыми сухожилиями. Затем на голову мученику надели раскаленный железный шлем и положили И. на раскаленную жаровню. После этого святого бросили в печь, где он скончался, но при этом его тело не пострадало от огня.

А. Аморе предположил, что под Римом подразумевается «Новый Рим» — К-поль, поскольку о почитании И. на Западе неизвестно, тогда как в визант. столице в день памяти мученика совершалась торжественная служба в квартале Орфанотрофий (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 91; *Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 338).

Канон в честь И., составленный прп. Иосифом Песнописцем (Ташефов. Σ. 245. N 756), вошел также в древнерус. служебные Минеи. Краткое Житие И. было включено в славянские нестишной и стишной Прологи и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 311 (2-я паг.)). Ист.: PG. 117. Col. 540; *SynCP*. Col. 819–820; *MartRom*. Comment. P. 286–287; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 63–65.

Лит.: *ActaSS*. Iul. 1723. T. 3. P. 651–652; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 213; *Παπαδόπουλος Σ. Γ. Ἰούστος* // *ΟΗΕ*. 1965. Т. 6. Σ. 985; *Amore A. Giusto* // *BiblSS*. 1966. Vol. 7. Col. 23–24; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγιολόγιον. Σ. 223; *Aubert R. Juste* (3) // *DHGE*. Т. 28. P. 631.

Э. П. А.

Гимнография. В совр. богослужебных книгах служба И. отсутствует, однако по рукописям известен канон И., составленный прп. Иосифом Песнописцем, с акростихом Ἰούστος ἡμῶν μάρτυρα στεφῆφόρον. Ἰούσῃφ (Иуста воспою мученика венценосного. Иосифов), плагального 2-го (т. е. 6-го) гласа, ирмос: Ὡς ἐν ἡπείρῳ (Ийкв по сѣхѣ), нач.: Ἱερώνικους στεφάνου (Священнопобедные венцы) (Ташефов. Σ. 245).

ИУСТ [Юст; лат. Iustus; итал. Giusto] (нач. IV в.?), мч. (пам. зап. 2/3 нояб.), почитается в г. Триест (Италия). Согласно Мученичеству (VHL, N 4604), в г. Аквилея или в г. Тергест (ныне Триест) жил благочестивый христианин И., к-рый усердно соблюдал посты и раздавал милостыню. Когда императоры Диоклетиан и Максимиан начали гонения на христиан, с Востока был прислан префект Маннаций, к-рый назначил во все города наместников, чтобы преследовать христиан. В Аквилею был поставлен презид идолопоклонник Евномий, в Тергест — Маннаций (далее именуется

магистратом; возможно, он и префект Маннаций — одно лицо). Узнав об И., Маннаций велел декурioni привести его на допрос. И. отказался поклониться идолам и исповедал веру во Христа, после чего был брошен в темницу и всю ночь молился. На повторном допросе И. вновь отверг предложения Маннация и был приговорен к утоплению за святотатство и неповиновение имп. указам. Мученика отвели в пустынное место и привязали к рукам и ногам свинец. После того как И. произнес молитву, его бросили в море. Тело мученика чудесным образом прибило к берегу близ г. Тергест. Жившему там пресв. Себастиану И. явился во сне и указал местонахождение своих останков. Собрав христиан, пресвитер похоронил тело мученика.

Дата составления Мученичества И. неизвестна. Издатель Мученичества болландист Г. ван Хооф оценил его как достоверный источник и предположил, что оно основано на подлинном протоколе суда. Кард. Цезарь Бароний полагал, что И. погиб в 303 г., ван Хооф предложил датировать гибель мученика 304 г. Однако Ф. Ланзони указал на ошибочную датировку в Мученичестве: И. пострадал в 9-й год совместного правления Диоклетиана и Максимиана Геркулия (294/295) и в 4-е консульство обоих императоров (4-е консульство Диоклетиана — 290, Максимиана — 293), тогда как великое гонение началось в 303 г. И. Делез сделал вывод, что Мученичество И. не содержит достоверных сведений.

О начале почитания И. в Триесте сведений нет. В Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) под 2, 3 и 16 нояб. указана память мч. Иуста, но о месте его почитания не говорится (MartHieron. Comment. P. 584, 602). В более поздних Мартирологах память И. отсутствует, она была внесена лишь в средневек. добавления к Мартирологу Узуарда (под 2 нояб.).

Во время археологических раскопок под кафедральным собором в Триесте были обнаружены остатки христ. базилики, построенной на месте городского capitoлия в V в. и расширенной в VI в. О епископской кафедре в Тергесте известно с сер. VI в. (Lanzoni. Diocesi. P. 865). В средние века базилика была посвящена Пресв. Деве Марии и служила кафедральным собором, в IX–XI вв. с юж. стороны построили ц. св. И. В грамоте кор. Италии Лотаря II

от 948 г. упоминается, что епископская кафедра находилась в ц. Девы Марии и мч. И. В грамоте имп. Генриха III от 1040 г. сообщается о мощах И., хранившихся в соборе (ActaSS. Nov. T. 1. P. 426). В XIV в. стоявшие рядом храмы Девы Марии и св. И. были перестроены в 5-нефный кафедральный собор (освящен в 1385). В апсиде ц. св. И. (ныне юж. апсида собора) сохранилась мозаика с изображением Христа и предстоящих И. и мч. Сервула (нач. XIII в.), а также



Мч. Иуст.

Мозаика апсиды собора Сан-Джусто в Триесте. Кон. XI — нач. XII в.

цикл фресок на сюжеты Мученичества И. (XIII в.). В ризнице собора хранится шелковый покров сер. XIII в. с изображением И. в рост.

В память об освобождении Триеста из-под власти Венеции и о переходе города под власть Аквилейского патриарха Маркварда из Ранбека (1380) было установлено празднование «явления св. Иуста» (27 июня). В 1460 г. еп. Антонио Гоппо объявил празднование памяти И. 2 нояб. обязательным для всех храмов еп-ства Триест, были составлены официий и месса на день памяти святого. Ван Хооф издал 2 официия И. из бревиариев аквилейского (по ркп. XIV в.) и римского обрядов (ActaSS. Nov. T. 1. P. 430–432). Кард. Цезарь Бароний внес память И. в Римский Мартиролог (XVI в.). В 1624 г. по инициативе еп. Ринальдо Скарликкьо были обретыены мощи И. под алтарем, освященным во имя мученика. В 1700 г. мощи были помещены в серебряный реликварий (похищен в 1984).

И. почитается как покровитель города и еп-ства Триест, в наст. время

поминовение мученика совершается 3 нояб. Мощи И. находятся в кафедральном соборе, в алтаре, освященном во имя мученика. Исследование, проведенное в 1985 г., показало, что останки принадлежат мужчине пожилого возраста.

Ист.: BHL, N 4604; ActaSS. Nov. T. 1. P. 421–432; MartRom. Comment. P. 491.

Лит.: Lanzoni. Diocesi. P. 863–865; Delehaye. Origines. P. 330; Daniele I. Giusto // BiblSS. Vol. 7. Col. 33; Saxer V. L'Istria e i santi istriani Servolo, Giusto e Mauro nei martirologi e le passioni // Atti e memorie della Società istriana di archeologia e storia patria. 1984. Vol. 84. P. 57–96; Cuscito G. Cristianesimo antico ad Aquileia e in Istria. Trieste, 1977; Corrain C. Reliquie di martiri Triestini conservate a Trieste: Inventario ed indagine osteometrica // La tradizione martiriale tergestina: Storia, culto, arte / Ed. V. Cian, G. Cuscito. Trieste, 1992. P. 113–182; Humphries M. Communities of the Blessed: Social Environment and Religious Change in Northern Italy, AD 200–400. Oxf.; N. Y., 1999. P. 85–86, 225–226; Aubert R. Juste // DHGE. T. 28. Col. 634–635.

А. К.

ИУСТ († между 627 и 631), св. (пам. зап. 10 нояб.), архиеп. Дуроверна (ныне Кентерберри). Основным источником сведений об И. является «Церковная история народа англоv» *Беды Достопочтенного* (составлена ок. 732). В 601 г. И. прибыл в Британию из Италии в составе группы миссионеров, направленной Римским папой свт. Григорием I Великим в помощь Августину, архиеп. Дуроверна. По сведениям *Беды Достопочтенного*, И. вместе с Меллитом, Павлином и Руфинианом руководил миссией. О жизни И. до приезда в Британию ничего не известно, однако Беда Достопочтенный нигде не называет его монахом, следов., можно предположить, что И. принадлежал к белому духовенству. В 604 г. он был рукоположен во епископа и назначен на кафедру г. Дуробривы (Хроффес-Кестер, ныне Рочестер, Англия), важного стратегического пункта на пересечении рим. дороги (т. н. Уотлинг-Стрит), которая вела из Лондония (ныне Лондон) на восток, и водного пути через устье р. Медуэй. В составе рукописи 1-й пол. XII в. (т. н. Textus Roffensis) сохранился текст грамоты кентского кор. Этельберта от 28 апр. 604 г. о пожаловании земель ц. св. Андрея в Дуробривах. Мн. совр. исследователи признают грамоту подлинной. Беда Достопочтенный приводит текст послания, к-рое И. вместе с Дуроверским архиеп. Лаврентием (604–619) и Меллитом, еп. Лондония, отправил ирл. епископам, призывая их принять

обычай Римской Церкви; аналогичное письмо ранее было послано бриттским епископам (*Beda. Hist. eccl.* II 4). В 614 г. И. вместе с Петром, аббатом мон-ря святых Петра и Павла (позднее мон-рь св. Августина) в Дуроверне, присутствовал на Соборе в Паризиях (ныне Париж), созванном франк. кор. Хлотарем II. В период т. н. языческой реакции, последовавшей за смертью кор. Этельберта (616), И. покинул Британию и провел год в королевстве франков, вновь занял кафедру после возвращения кор. Кента Эадбальда к христ. вере (*Ibid.* II 5–6). В 624 г. И. стал архиепископом Дуроверна. Беда Достопочтенный привел текст послания по этому поводу Римского папы *Бонифация V* (619–625), адресованного И. (*Ibid.* II 8). Святой отправил миссию под рук. еп. Павлина на север Британии (в Нортумбрию). Сведения о епископском рукоположении И., его назначении на Дуровернскую кафедру и его кончине (10 нояб.) содержатся в Англосаксонской хронике (погодная статья 604 рукописей А и Е; 616 (А); 625 (А, В, С, Е); 627 (Е)). Вероятно, эти данные взяты из сочинений Беда Достопочтенного.

И. был похоронен в мон-ре святых Петра и Павла в Дуроверне, служившем в то время усыпальницей архиепископов. Вместе с архиепископами Лаврентием и Меллитом И. упоминается в молитве «*Memento etiam*» в ирл. Миссале Стоу (1-я пол. IX в.), его имя содержится в поминальной книге (*Liber Vitae*) мон-ря Нью-Минстер в Уинчестере (1-я пол. XI в.), а также в 3 англосакс. литургических календарях 2-й пол. X — нач. XI в. (*Salisbury Cathedral Library. MS 150. Fol. 3r–8v; Lond. Brit. Lib. Cotton. Nero. A. II. Fol. 3r–8v; Ibid. Add. 37517. Fol. 2r–3r*).

В 1091 г. в ходе строительных работ в мон-ре св. Августина гробница И. была открыта, раку с его мощами установили в алтарной части храма. Вероятно, в это время на гробнице И. была выбита эпитафия, ее текст Томас Элмхемский (1364 — после 1427) поместил в «Истории монастыря св. Августина в Кентерберии» (*Thomas of Elmham. Historia monasterii S. Augustini Cantuariensis. V 17 / Ed. Ch. Hardwick. L., 1858. P. 169–170*). В 90-х гг. XI в. англ. агиограф *Госцелин* составил Житие И., в к-ром в основном привел сведения, почерпнутые из сочинения Беда Достопочтенного. В нач. XII в.

Реджинальд Кентерберийский († после 1109) включил поэму об И. в стихотворный цикл, посвященный Кентерберии и его святым. Повествования о деятельности И., основанные прямо или косвенно на свидетельствах Беда Достопочтенного, содержатся в «Деяниях английских епископов» (*Gesta Pontificum Anglorum*) Уильяма из Малмсбери (ок. 1090 — ок. 1142), «Деяниях епископов Кентерберийской Церкви» (*Actus Pontificum Cantuariensis Ecclesiae*) Гервасия Кентерберийского (ок. 1145 — ок. 1210) и в «Истории...» Томаса Элмхемского. Сокращенная версия Жития И., написанного Госцелином, включена в сб. «Новая легенда Англии» (*Nova Legenda Angliae*), составленный Джоном Капгрейвом (XV в.) на основе компиляций Иоанна из Тайнмута (XIV в.). Особенностью агиографической легенды об И. является отсутствие описаний совершенных святым чудес, как прижизненных, так и посмертных. В Житии, написанном Госцелином, эта особенность подчеркивается, в качестве возражения агиограф приводит цитаты из послания свт. Григория I Великого К-польскому патриарху Евлогию (*Greg. Magn. Reg. epist. 30*), где папа упоминал о «чудесах, которые через самого Августина и через тех, кто был с ним, явлены в Англии».

После Реформации почитание И., как и мн. др. англ. святых, прекратилось. Однако в XIX в. поминовение И. 10 нояб. было восстановлено как в Римско-католич. Церкви в Англии, так и в Англиканской Церкви. В 1996 г. в США было создано англикан. «Общество архиепископа Иуста» (*Society of Archbishop Justus*), целью к-рого является содействие сближению и единению всех христиан посредством сети Интернет. Ист.: *Beda. Hist. eccl.* II 4–8; BHL, N 4601–4603; *ActaSS. Nov. T. 4. P. 532–537*.

Лит.: *Smith R. A. L. The Early Community of St. Andrew at Rochester, 604 — c. 1080 // EHR. 1945. Vol. 60. N 238. P. 289–299; Del Re N. Giusto di Canterbury // BiblSS. Vol. 7. Col. 28–29; Brooks N. The Early History of the Church of Canterbury: Christ Church from 597 to 1066. L., 1984; Wood I. N. The Mission of Augustine of Canterbury to the English // *Speculum. Camb. (Mass.)*, 1994. Vol. 69. N 1. P. 1–17; Blair J. A. Handlist of Anglo-Saxon Saints // *Local Saints and Local Churches in the Early Medieval West / Ed. A. Thacker, R. Sharpe. Oxf., 2002. P. 542*.*

З. Ю. Метлицкая

ИУСТ (1-я пол. IV в.), св. (пам. зап. 6 мая), еп. г. Вьенна (ныне Вьен, Франция). Об И. как о 5-м Вьеннском епископе упоминается в «Хро-

нике» (*Chronicon sive Breuiarium chronicorum de sex mundi aetatibus*) Адона Вьеннского (сер. IX в.) и в «Книге епископов Вьеннской Церкви» (*Liber episcopalis Viennensis ecclesiae*), составленной в 1068 г. архиеп. Леодегарием на основании «Хроники Адона». По мнению Л. Дюшена, сведения об И. были заимствованы Адонам Вьеннским и Леодегарием из перечней Вьеннских епископов, но оба автора, возводившие основание епископской кафедры во Вьенне ко временам апостолов, неверно датировали деятельность И. Согласно «Хронике» Адона Вьеннского, И. занял кафедру в годы правления рим. имп. *Адриана* (117–138) и после длительного изгнания принял мученическую кончину при имп. *Марке Аврелии* (161–180), одновременно с Лугдунскими (Лионскими) мучениками. Леодегарий упоминает также о посланиях, якобы направленных И. Римским епископом (папой) *Пием I* (142 или 146 — 157 или 161). Речь идет о составленном при Леодегарии (ок. 1060) «Вьеннском собрании» папских декреталий, где наряду с подлинными посланиями, адресованными Вьеннским епископам (в V в.), представлены подложные декреталии (во II в.) с целью подтвердить древность и авторитет Вьеннской кафедры. Датировка епископского служения И. основана на том, что он был преемником 4-го Вьеннского еп. Вера, подпись к-рого сохранилась в актах Арелатского Собора 314 г. Т. о., И. скорее всего занимал кафедру в 1-й пол. IV в.

Почитание И. не получило широкого распространения, память святого не была внесена в Мартиролог Адона Вьеннского и отсутствует в Римском Мартирологе (XVI в.). Ист.: *ActaSS. Mai. T. 2. P. 99–100; Ado Viennensis. Chronicon sive Breuiarium chronicorum de sex mundi aetatibus de Adamo usque ad annum 869 // PL. 123. Col. 182–183; Liber episcopalis Viennensis ecclesiae // Duchesne. Fastes. T. 1. P. 179–180, 204; Epistulae Viennenses spuriae // MGH. Ep. T. 3. P. 87.*

Лит.: *Platelle H. Giusto, vescovo di Vienne // BiblSS. Vol. 7. Col. 37–38; Aubert R. Juste, évêque de Vienne // DHGE. T. 28. Col. 650–651.*

Д. В. Зайцев

ИУСТ [франц. Just] (IV в.), св. (пам. зап. 2 сент.), еп. г. Лугдун (ныне Лион, Франция). Сведения об И. в источниках немногочисленны и связаны в основном с участием святого в церковных Соборах. И. был возведен на Лугдунскую кафедру после 343 г., когда на Сардикийском

Соборе присутствовал его предшественник, еп. Вериссим. В 374 г. И. принял участие в работе Собора в Валенции (ныне Валанс). В 381 г. он присутствовал на Соборе в Аквилее, созванном святителями *Амвросием* Медиоланским и *Валерианом* Аквилейским для осуждения арианских епископов из Иллирика. На заседаниях Собора присутствовали 32 прелата, в т. ч. 5 епископов из Галлии. Со стороны ариан выступали Палладий, еп. Ратирии (близ совр. с. Арчар, Болгария), и Секундин, еп. Сингидуна (ныне Белград). В актах Собора зафиксированы неск. реплик И., к-рый осудил ариан, не признававших Бога Сына совечным Отцу, а также высказался за низложение еп. Палладия. Вместе с Массилийским (Марсельским) еп. Прокулом и Аравсионским (Оранжевым) еп. Констанцием И. назван «представителем галлов» (*legatus Gallorum*).

Известны 2 редакции Жития И., краткая (ВНЛ, N 4599) и пространная (ВНЛ, N 4600), датировка к-рых остается предметом дискуссии. По мнению Л. С. *Тиймона*, изучившего пространную редакцию, составителем Жития И. был Константин Лугдунский, написавший также Житие св. Германа Автиссиодурского (Осерского). Болландист Ж. Стилтинг отверг гипотезу Тиймона и предположил, что краткая редакция была составлена на рубеже IV и V вв., пространная версия создана значительно позже. Это мнение поддержали Л. *Дюшен* и А. Ковиль. Б. де Врежиль отметил, что Житие И. скорее всего восходит к сер. V в., но в посл. неоднократно перерабатывалось (*Le diocèse de Lyon*. 1983. P. 20). Б. Божар предложила датировать составление краткой редакции сер. V в., указав на наличие в ней представлений о значимости аскетического подвига и на параллели с сочинениями прп. *Иоанна Кассиана Римлянина*. С т. зр. Божар, Житие было составлено под влиянием галльского монашеского движения V в., среди участников которого был св. *Евхерий*, еп. Лугдунский (2-я четв. V в.) (*Beaujard*. 2000. P. 105–106). Согласно Ж. Марилье, краткая редакция Жития И. является позднейшей переработкой, выполненной для богослужебных целей, тогда как пространная версия была составлена примерно в сер. IX в. Ее автор опирался на достоверные источники, хотя и не всегда мог верно их интерпретировать (*Mariier*. 1966.

Col. 31). Мнение большинства исследователей о составлении Жития И. в кон. IV или в V в. основано на утверждении агиографа, что он слушал рассказы 90-летнего пресвитера, к-рый некогда удалился с И. в егип. пустыню. Эти сведения, а также упоминание о св. старцах Макарии и Пафнутии, с которыми И. подвизался в пустыне, содержатся только в краткой редакции. Однако в пространной редакции приведены др. подробности (об участии И. в церковном Соборе в Италии и др.). В остальном обе редакции практически идентичны по содержанию, в них включены пространные риторические отступления, молитвенные воззвания к святому, похвалы и авторские комментарии (так, агиограф рассуждает о значении имен Иуст (праведный) и Виатор (путник); в пространной редакции подвиг мученичества за Христа сопоставляется с бескровным мученичеством, аскезой). Сложно установить, какая версия является первоначальной, но пространная редакция более однородна с т. зр. стилистики повествования. Ссылка на рассказы старца-пресвитера и упоминание о святых Макарии и Пафнутии скорее всего являются добавлениями, целью к-рых было поместить жизнь И. в исторический контекст и обосновать достоверность изложенных в Житии сведений. Основное содержание Жития И. заключается в повествовании об удалении И. в егип. пустыню и в описании его аскетических подвигов, к-рое носит шаблонный характер. Отсутствие сведений о деятельности И. как еп. Лугдунского позволяет полагать, что составитель Жития мало знал о святом.

Согласно пространной редакции Жития, до возведения на епископскую кафедру И. был диаконом в г. Вьенна. Он управлял Лугдунским еп-ством много лет и прославился добродетелями. Это вызвало ненависть дьявола, к-рый начал строить против святого козни. Один горожанин в припадке безумия вооружился и стал убивать людей. Когда поднялась паника, он скрылся в церкви и, угрожая поджечь храм, вынудил И. поклясться, что его заключат в темницу и сохранят ему жизнь. Однако по выходе из церкви убийца был немедленно растерзан толпой. И. счел себя виновным в этом и недостойным занимать епископскую кафедру. Спустя нек-рое время, возвращаясь из

Италии, И. остановился близ Турнона (ныне Турнон-сюр-Рон, деп. Ардеш) и, решив не продолжать путь в Лугдун, созвал близких людей, попрощался с ними и спешно отправился обратно. Прибыв на берег моря, между Арелатом (ныне Арль) и Массилией (ныне Марсель) он обнаружил судно, готовое отплыть в Египет. За И. последовал юный чтец Виатор, к-рый умолил святого взять его с собой. В егип. пустыне И. и Виатор поселились среди монахов, причем святой из смирения скрывал свой епископский сан. Через нек-рое время на собрании монахов некий паломник из Галлии узнал И. и открыл его тайну. Затем в Египет для встречи с И. приехал пресв. Антиох из Лугдуна (в посл. ставший епископом), чье прибытие святой предсказал заранее. Перед кончиной И. сообщил скорбевшему Виатору, что он также вскоре умрет. Усердием жителей Лугдуна останки святого были перенесены в Галлию.

Изложенная в Житии легенда об удалении И. в егип. пустыню соответствует данным, приведенным в Иеронимовом *Мартирологе*. По мнению *Дюшена*, при составлении галльской редакции *Мартиролога* в кон. VI в. в Автиссиодуре был использован календарь Лугдунского еп-ства (*MartHieron*. P. XLI). В *Мартирологе* указаны 5 дней поминовения И., в т. ч. перенесение его тела из пустыни (4 авг.) и память св. отрока Виатора, или Виктора, ученика И. (21 окт.). Т. о., в кон. VI в. было известно о кончине святого в некоей пустыне и о его ученике Виаторе. Более подробные сведения об И. содержатся в источниках IX в., прежде всего в сочинениях *Адона*, архиеп. Вьеннского († 874/5). Адон был знаком с Житием И., пересказ фрагментов из к-рого включен в составленный им *Мартиролог*, в Хронике он указал дополнительные подробности: И. был уроженцем Вьенны, вырос при Вьенском еп. Пасхазии и служил диаконом при еп. Клавдии (упом. под 441 и 442) (PL. 123. Col. 96). Хронологические несоответствия не позволяют признать эти сведения достоверными. В *Мартирологе* Адон указал, что И. скончался 14 окт., его тело было привезено в Лугдун 4 авг. и похоронено 2 сент. К IX в. относится также стихотворная эпитафия И., текст к-рой известен из рукописей (возможно, составлена *Флором* Лионским). Содержание эпитафии со-

ответствует данным, приведенным в Житии (*Inscriptions chrétiennes de la Gaule, antérieures au VIII^e siècle* / Éd. E.-F. Le Blant. P., 1856. Т. 1. P. 61–62; MGH. Poet. Т. 2. P. 547).

По средневеку. легендариям известна «смешанная» редакция Жития И., в к-рой часть повествования заимствована из краткой редакции, часть — из пространной. Краткие сказания об И. представлены в приложениях к «Золотой легенде» *Иакова из Вараце* и в «Перечне святых» *Петра Намалиса* (*Petr. Natal. CatSS. IX 66*).

Почитание. Самое раннее упоминание о богослужбном поминовении И. принадлежит *Сидонию Аполлинарию*, к-рый в письме к Эрифию (469) описал свое участие в праздновании дня памяти святого в Лугдуне (*Sidon. Apol. Ep. V 17*). Богослужение совершалось в «просторнейшей» (*saracissima*) базилике с галереями (*diffusis cryptocorticibus*), к-рая, однако, не вмещала множество собравшихся паломников. Ночью состоялась торжественная процессия, затем вигилия, на к-рой псалмы антифонно (*alternante*) пели монахи и клирики. В ожидании 3-го часа и мессы, к-рую должен был совершать епископ, паломники отдыхали на кладбище (см.: *Decourt, Lucas. 1993. P. 122–123*). Упоминание о «первых холодах осенней Авроры» свидетельствует о том, что Сидоний скорее всего присутствовал на праздновании памяти И. 2 сент. (*Beaujard. 2000. P. 472*).

Согласно Иерониму Мартирологу, в кон. VI в. было известно 5 дней поминовения И.: 14 июля — кончина святого (*Lugduno Galliae natale sancti Iusti episcopi et confessoris*), 4 авг. — перенесение его мощей из пустыни (*Lugduno Galliae aduentus corporis sancti Iusti episcopi de heremo*), 2 сент. — погребение святого (по нек-рым рукописям, также освящение базилики — *Lugduno Galliae (depositio) beati Iusti episcopi [et dedicatio basilice ipsius]*), 14 окт. — перенесение мощей И. в Лугдуне (*(translatio corporis) Iusti confessoris*), 21 окт. — совместное поминовение И. и св. Виатора (*Lugduno Galliae Iusti et beati Viatoris discipuli sancti Iusti episcopi*). По мнению И. Делеэ, поминовение И. под 14 июля внесено в Мартиролог ошибочно и является дубликацией памяти 14 окт. Вероятно, наличие столь значительного количества дней памяти И. связано с особым почитанием И. в Лугдуне.

В т. н. исторических мартирологах IX в. число дней памяти И. сокращается. Так, в мартирологе нач. IX в. из Лиона (*Paris. lat. 2879*) поминовение святого указано 2 сент. и 14 окт. (кончина), 21 окт. указана кончина св. Виатора. По мнению А. Кантена, эти празднования были заимствованы из Иеронимова Мартиролога (*Quentin. 1908. P. 139, 177–178*). Кантен также полагал, что составитель лионского мартиролога использовал Житие И., хотя прямых заимствований из Жития в мартирологе нет. В 1-й пол. IX в. Флор Лионский в Мартирологе указал те же дни поминовения И., отметив, что 4 авг. совершалась память перенесения останков (*aduentus corporis*) И. в Лион. В Мартирологе Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.) поминовение И. также указано под 4 авг. (перенесение тела святого из пустыни), 2 сент. (погребение) и 14 окт. (кончина). К этим записям Адон добавил сказания, основанные на Житии И., а также привел дополнительные сведения (о погребении И. в базилике св. Маккавеев и проч.) (*PL. 123. Col. 318, 343–344, 378–379; 383*). Вероятно, Адон также впервые указал память св. Антиоха, еп. Лугдунского (15 окт.), сведения о к-ром он почерпнул из Жития И. (см.: *Quentin. 1908. P. 232, 443, 485, 553*). Из Мартиролога Адона Вьеннского 3 дня поминовения И. и память св. Виатора 21 окт. перенесены в мартиролог, составленный *Ноткером Заукой* († 912) (*PL. 131. Col. 1132, 1147, 1159, 1162*), и в интерполированную версию Мартиролога Беды Достопочтенного (*PL. 94. Col. 998, 1029–1031, 1072, 1078*). В др. мартирологах память И. указана только 2 сент., напр. в мартирологах Вандальберта Прюмского (848) (*MGH. Poet. Т. 2. P. 593*), Узуарда (2-я пол. IX в.) (*PL. 124. Col. 427–430, 601–602*) и Псевдо-Флора (IX в.) (*PL. 94. Col. 1072*). Поминовение И. 4 авг. и 14 окт. внесено среди поздних добавлений к Мартирологу Узуарда (*PL. 124. Col. 331–332, 575–576*). В XVI в. кард. Цезарь *Бароний* включил в Римский Мартиролог память И. под 2 сент. (перенесение мощей И. и Виатора) и 14 окт.

В средние века празднование памяти И., как и др. местных святых, не было обязательным для церквей Лионского архиепископства. Однако поминовение И. совершалось в городских храмах Лиона. Так, в интерполированной версии Мартиролога

Флора, к-рая использовалась в кафедральном соборе Лиона в XII–XIII вв., а также в календаре XIV в. из церкви св. И. указаны 3 дня памяти И.: перенесение мощей святого из пустыни (4 авг.), перенесение мощей (2 сент.) и кончина (14 окт.), 21 окт. совершалось поминовение св. Виатора (*Martyrologe de la sainte église de Lyon* / Éd. J. Condamin, J.-B. Vanel. Lyon; P., 1902. P. 72, 81, 94, 95, 132–134, 157–158). В 1245 г. Римский папа *Иннокентий IV* даровал отпущение грехов тем, кто посещали церковь св. И. в день его памяти 4 сент. или в октаву праздника (*Martin. 1905. N 1093*). Празднование памяти И. 4 сент. было особенно торжественным (см.: *Moreni D. Notizie storiche dei contorni di Firenze. Firenze, 1795. Vol. 6. P. 27*). В этот день устраивалась процессия, в совершении вечерни и мессы участвовали каноники кафедрального капитула (*Roussillac. 1843. P. 453*). Известно и о др. празднествах, к-рые проводились в храме. Так, в булле папы Римского *Климента V* от 1307 г. упоминается о шестии каноников кафедрального капитула и ц. св. Павла, а также духовенства др. церквей со знаменами, крестами и реликвиями в 1-й день рогаций к церкви св. И. (*Martin. 1905. N 2360*).

В печатном миссале Лионского архиепископства 1556 г. (*Missale iuxta ritum sancte Ecclesie Lugdunensis, Galliarum primatis. Lugduni, 1556. Fol. 207, 216v, 222v*) и в миссалах и бревиариях XVII в. поминовение И. указано под 4 авг., 2 сент. и 14 окт. В календаре миссала 1737 г. и в богослужбных книгах XIX в. празднование 14 окт. отсутствует. В этот период основным днем поминовения И. считалось 2 сент. (*semiduplex* или *semiduplex maius*; в миссале 1866 — *duplex*), празднование 4 авг. указывалось со статусом простого поминовения (*simplex*). День памяти св. Виатора со 2-й пол. XIX в. обозначен со статусом *semiduplex* (ранее *simplex*), что отражало распространение почитания святого. В наст. время память И. 2 сент. празднуется в архиепископстве Лион и епископстве Сент-Этьен, 21 окт. в диоцезе Лион совершается поминовение св. Виатора.

Сведения о начале почитания И. и сооружении ему базилики немногочисленны. Авторы XIX в. приводили вымышленные сведения о том, что в раннехристианскую эпоху на этом

месте существовал тайный подземный храм, где размещалась епископская кафедра. Храм был посвящен св. братьям Маккавеем, к-рых отождествляли с Лугдунскими мучениками 177 г. (*Roussillac*. 1843. P. 449–450; *Vachet A. Les paroisses du diocèse de Lyon. Lérins*, 1899. P. 517). К базилике св. И. ошибочно относили приведенные Сидонием Аполлинарием сведения о строительстве храма Лугдунским еп. Пациентом (2-я пол. V в.) (*Sidon. Apol. Ep. II 10; IX 3*). В действительности речь шла о соборной церкви (см.: *Decourt, Lucas*. 1993. P. 121–122).

Историю базилики, построенной над могилой И., стало возможным проследить благодаря археологическим раскопкам, к-рые проводились в 70-х гг. XX в. под рук. Ж. Ф. Рейно (тем не менее датировка этапов строительства храма остается неопределенной). Базилика находилась на юж. окраине Лугдуна, на территории некрополя, к-рый возник в III в. на месте заброшенного жилого квартала. Исследовано более 300 захоронений IV–V вв., а также 3 мавзолея IV в., разрушенные при сооружении храма. Первая базилика изучена фрагментарно (апсида, часть юж. стены), предположительно имела 3 нефа (ок. 33,6×21 м). С сев.-вост. стороны апсиды храма обнаружены фрагменты прямоугольного сооружения (8×6,5 м) с апсидой и, возможно, с открытыми портиками. Несмотря на отсутствие следов захоронений, здание скорее всего служило мавзолеем. Неизвестно, является ли этот мавзолей местом погребения И., т. к. время его строительства и разрушения определить не удалось. Также сложно датировать сооружение 1-й базилики, Рейно предлагал относить храм ко 2-й пол. IV в. (*Archéologie médiévale. Caen*, 1980. T. 10. P. 110) или к нач. V в. (*Reynaud J.-F. e. a.* 1989. P. 1502).

По мнению Рейно, в V в. храм неоднократно перестраивался и приобрел вид 3-нефной базилики (длина ок. 45 м) с широким трансептом и галереями-портиками, под рукавами трансепта и под юж. нефом были устроены небольшие крипты. В последнюю очередь была сооружена полигональная апсида. Согласно Рейно, начало перестройки храма относится к V в., в 469 г. Сидоний Аполлинарий засвидетельствовал наличие галерей. В криптах были обнаружены монеты бургундского кор.

Гундобада († 516), поэтому Рейно считал, что основная часть строительных работ была завершена ко времени устройства крипт (нач. VI в.). Однако возможны и др. датировки сооружения храма. Так, строительство могло начаться во 2-й пол. V в. и продолжаться до VII в. (см.: *Beaujard*. 2000. P. 343–345). Вероятно, со строительством 2-й базилики связано установление празднеств в память освящения храма (2 сент.) и перенесения мощей И. (14 окт.), к-рые указаны в нек-рых рукописях Иеронимова Мартиролога.

В V в. базилика И. служила усыпальницей Лугдунских епископов, здесь были похоронены еп. Альпин, Антиох, Элпидий, Пациент и Стефан, в VII в. — еп. Арегий. *Григорий Турский* упоминал о пресвитере, который непочтительно отозвался о почившем Лугдунском еп. Ницетии († 573) и к-рому Ницетий явился в сопровождении святых И. и Евхерия (*Greg. Turon. Vit. Patr. VIII 5*). В одной из версий перечня Лугдунских епископов упоминается о том, что еп. Арегий (1-я четв. VII в.) построил мон-рь во имя И., вероятно находившийся при базилике (*Duchesne. Fastes. T. 2. P. 160*).

Значительно больше сведений о почитании И. и о посвященном ему храме относится к IX в. Это связано с укреплением позиций Лионской кафедры при еп. Лейдраде (798–816) и архиеп. *Агобарде* (816–840) и с началом Каролингского возрождения. Усилиями еп. Лейдрада в Лионе были восстановлены церкви и мон-ри, реформировано богослужение, основаны школы пения и чтения, возрожден скрипторий. При кафедральном соборе и крупнейших храмах были учреждены капитулы (*Rubellin*. 2003. P. 148–152). Самое раннее упоминание о капитуле церкви св. И. содержится в поминальной книге аббатства Райхенау (ок. 830), согласно к-рой при храме жили 25 каноников под рук. хореп. Агерики (*Libri confraternitatum S. Galli, Augiensis, Fabariensis / Ed. P. Piper. B.*, 1884. P. 257. (MGH. *Necrologia Germaniae. Suppl.*)). В 868 г. по указанию архиеп. Ремигия I храм был восстановлен хореп. Авдуином, в состав капитула вошли 20 каноников, из них 6 были приписаны к ц. св. Ириней, подчиненной в это время храму св. И. Согласно данным, приведенным Адоном Вьенским, церковь св. И. ранее была посвящена св.

братьям Маккавеем, в ней находились гробницы И., Виатора и мн. Лионских епископов.

После того как члены капитула св. И. отказались принять устав регулярных каноников вопреки указаниям архиеп. Гуго из Ди (1082–1106), сторонника григорианской реформы, ц. св. Ириней была изъята из ведения капитула. В 1170 г. Римский папа *Александр III* принял капитул св. И. под свое покровительство. К нач. XIV в. в состав капитула входили 19 каноников, к-рым присваивалось баронское достоинство. Первоначально капитул возглавлял аббат (обычно избирался из членов кафедрального капитула), с 1290 г. — Лионский архиепископ, руководство повседневной деятельностью осуществлял обедиенциарий. Вокруг храма сложилось поселение (бург), окруженное крепостной стеной с 22 башнями, его жители находились под светской и духовной юрисдикцией капитула. Благодаря мощным укреплениям бург св. И. в 1244–1251 гг. служил резиденцией Римского папы Иннокентия IV, в 1305 г. здесь состоялась коронация папы Климента V. Во время посещений Лиона в бург неоднократно останавливались короли Франции и др. знатные особы, в 1312 г. укрепление было передано под королевский контроль (*Souchard*. 1830. P. 10–12). Во время восстания жителей Лиона против духовных сеншоров (1268–1269) бург, где нашли убежище каноники кафедрального капитула, подвергся осаде.

В XII–XIII вв. была построена новая церковь св. И., о к-рой известно по описаниям, по данным археологических раскопок и по изображению на плане Лиона 1550 г. Храм был построен в романском стиле, имел 3 нефа (длина ок. 65 м) и трансепт, зап. фасад с 5 порталами фланкировали 2 невысокие башни. На главном портале находились скульптурные изображения Христа, св. Иоанна Крестителя и Иоанна евангелиста, мучеников *Ениподия и Александра* и Лионских епископов Ириней и И. Первоначально хор церкви окружал деамбулаторий с 3 капеллами, но в посл. проект был изменен (вероятно, из-за недостатка средств), размеры храма уменьшены, вместо деамбулатория сооружена узкая, выступающая внутрь трансепта апсида. Завершению строительства способствовало пребывание в бург св. И. папы Римского Иннокентия IV, к-рый принял капитул

под покровительство (Martin. 1905. N 1258), предоставил ряд привилегий (Ibid. N 1252–1256, 1285, 1294, 1314–1315, 1349, 1369, 1376) и неоднократно призывал верующих из разных стран жертвовать на сооружение храма (Ibid. N 1137, 1164, 1193, 1202, 1206, 1281, 1307–1309, 1333, 1361, 1366–1367). В булле, изданной ранее 1251 г., упоминается об освящении храма понтификом в понедельник Страстной седмицы (Ibid. N 1278), однако в то время строительство не было окончено. Привилегии в пользу капитула, целью к-рых было в т. ч. завершение храма, издавали Римские папы *Александр IV* (Ibid. N 1444–1446, 1448, 1452, 1455) и *Григорий X* (Ibid. N 1547), строительные работы были окончены после 1273 г. (Roussillac. 1843. P. 456). В 1288 г. в храме были открыты гробницы святых И., Виатора, епископов Альпина, Антиоха, Арегия, Пациента, Ремигия I, Стефана и Элпидия. На мн. гробницах находились мраморные доски с эпитафиями. Кроме того, в церкви почитались мощи Вифлеемских младенцев, 7 братьев Маккавеев и др. святых (ActaSS. Iun. T. 5. P. 344–347). В церкви насчитывалось 24 алтаря, в т. ч. особая капелла во имя И. 2 сент. 1292 г. Вьеннский архиеп. Гийом де Ливрон возглавил церемонию перенесения мощей И. в алебастровую гробницу, установленную на мраморных колоннах за главным алтарем храма. В 1330 г. для главы И. был изготовлен серебряный реликварий в виде поясной фигуры епископа в митре и с посохом.

Весной 1562 г. Лион был захвачен войском гугенотов во главе с Франсуа де Бомоном, бароном дез Адре. Городские церкви подверглись осквернению, их убранство было расхищено или уничтожено. Вскоре после захвата города гугеноты уничтожили укрепление бурга св. И., осенью 1562 г. они взорвали храм. Летом 1563 г. власть короля в Лионе была восстановлена, каноники церкви св. И. вернулись в город. Ввиду отсутствия средств на восстановление разрушенного храма и зданий капитула было принято решение построить временную церковь во имя И. внутри городских стен. Храм (без фасадной и алтарной частей) освящен в 1591 г., в 1662–1663 гг. воздвигнут хор, в 1704 г. строительство было завершено. В 1745 г. капитул храма состоял из 25 каноников. Большин-



заре Бранкадоро, архиеп. Фермо, вернул в Лион кость руки И. Святыня была помещена в ризнице кафедрального собора, от нее отделили частицы

Церковь св. Иуста на плане Лиона. Ок. 1550 г. (Lyon. Archives municipales)

ство мощей святых, хранившихся в разрушенной церкви, были утрачены, но часть святынь каноникам удалось спасти. В храме находились реликварий с черепом и позвонком И., часть мощей мч. Епиподия и рука мч. Александра, а также частицы мощей святых Евхерия, Ириней и др. (Vachet A. Les anciens couvents de Lyon. Lyon, 1895. P. 654–655). С 1618 г. частица мощей И. хранилась в коллегиальной ц. св. Иоанна в г. Сен-Шамон, ранее святыня принадлежала семейству де Турнон, из к-рого якобы происходил И. (Boissieu M., de. L'église collégiale de Saint-Jean-Baptiste à Saint-Chamond: Son chapitre, ses reliques. Lyon, 1880. P. 221–222).

Во время Французской революции капитул храма св. И. был упразднен (1790), церковь передана приходу. После начала террора (1793) храм был осквернен, хранившиеся в нем святыни уничтожены. Согласно Д. Мейнису, глава И. была выброшена на кладбище, но звонарь спрятал святыню и впосл. вернул ее в храм (M[eynis] D. Notice sur les reliques des saints de l'Église de Lyon. Lyon, 1865. P. 33). Под рук. кард. Жозефа Феша (архиеп. Лионский в 1802–1839) в Лионе началось возрождение церковной жизни. В 1831 г. церковь св. И. после реставрации была освящена, в алтарь храма помещены частицы мощей святых И. и Ириней. Кард. Феш собирал сведения о частицах мощей лионских святых, хранившихся за пределами архиеп-ства, с целью собрать их в Лионе, вместо реликвий, утраченных во время религ. войн и Французской революции. Мейнис привел сведения о том, что в 1644 г. часть мощей И. была передана капитулу г. Фермо (Италия). В 1804 г. по просьбе кард. Ж. Феша кард. Че-

для приходских храмов Лионского архиеп-ства, освященных во имя И. (Ibid. P. 33–34). Вероятно, мощи хранились не в г. Фермо, а в ц. св. Стефана в Монте-Сан-Джусто (обл. Марке), где И. почитался как один из св. покровителей.

Несмотря на успешное возрождение церковной жизни, почитание И. не получило широкого распространения. Больше внимания уделялось др. святым, связанным с древнейшей историей Лионской кафедры, — мученикам, пострадавшим в 177 г., епископам Пофину и Иринею. Однако в XIX в. возродилось почитание св. Виатора, гл. обр. благодаря деятельности Об-ва клириков св. Виатора, основанного в 1831 г. пресв. Луи Кербом, приходским священником в сел. Вурль близ Лиона. Члены об-ва (виаторианцы) осуществляли катехизацию, помогали приходским священникам, а также занимались обустройством школ. В XIX в. отделения об-ва, получившего активную поддержку церковной иерархии, существовали во Франции, в Канаде и в США, в нач. XXI в. виаторианцы присутствуют в 15 странах. В изданиях, опубликованных при поддержке об-ва, рассказывается о св. Виаторе как об усердном катехизаторе и преданном помощнике епископа (см., напр.: Bourget I. Vie de Saint Viateur, confesseur et lecteur de l'Église de Lyon. Montréal, 1897).

В наст. время часть мощей (рука) И. хранится в музее кафедрального собора Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции. Согласно акту о перенесении мощей от 6 сент. 1295 г., к каноникам храма св. И. обратился флорентийский купец Бернардуччо Альдобрандески, живший в Лионе, к-рый сообщил о том, что в пригороде Флоренции находится женский монастырь во имя И. По просьбе купца каноники во главе с аббатом Гиуго Брюном передали для монар-ря кость руки И. в серебряном

реликварии, а также Житие святого и посвященные ему богослужебные тексты. От имени монахинь Альдебрандески обязался следить за тем, чтобы 4 сент., день памяти И., праздновался в обители с подобающей торжественностью. Акт передачи мощей за подписью 2 нотариев был заверен печатью капитула и официала Лионской курии (*Moreni D.* *Notizie istoriche dei contorni di Firenze.* Firenze, 1795. Vol. 6. P. 23–29). В XV в. мон-рь Сан-Джусто-алле-Мура в пригороде Флоренции был передан *цезуатам*, здания обители разрушены во время осады Флоренции войсками имп. Карла V (1529–1530). В 1680 г. рука И. и акт, удостоверяющий подлинность святыни, были помещены в ризницу собора. Мощи находятся в серебряном реликварии в форме руки (сделан во Франции в 3-й четв. XIII в.), на котором сохранилась надпись: «Здесь почивает рука блж. Иуста, некогда архиепископа Лионского, которую приобрел и поместил сюда Бернардуччо, сын господина Альдебранда» (*Cocchi A.* *Les anciens reliquaires de Santa Maria del Fiore et de San Giovanni de Florence.* Florence, 1903². P. 30–31; *L'arte a Firenze nell'età di Dante (1250–1300)* / Ed. A. Tartuferi, M. Scalini. Firenze; Mil., 2004. P. 158, 166–167).

Ист.: BHL, N 4599–4600; ActaSS. Sept. T. 1. P. 365–376; Oct. T. 6. P. 395; MartHieron. Comment. P. 374–375, 417–418, 483–484, 555–556, 565–567; MartRom. Comment. P. 376–377, 452, 454.
Лит.: *Raynaud T.* *Opera omnia.* Lugduni, 1665. T. 8: *Hagiologium Lugdunense.* P. 70–72; *Cochard N.-F.* *Notice historique sur le bourg de St.-Just-lès-Lyon.* [Lyon], 1830; *Collombet F.-Z.* *Vies des saints du diocèse de Lyon.* Lyon; P., 1835. P. 78–87, 407–422; *Roussillac A.* *L'église de Saint-Just // Lyon ancien et moderne* / Ed. L. Boitel. Lyon, 1843. T. 2. P. 449–473; *Fisquet H. J. P.* *La France pontificale (Gallia christiana): Histoire chronologique et biographique des archevêques et évêques de tous les diocèses de France.* P., [1867. Vol. 4.] *Métropole de Lyon et Vienne.* Lyon. P. 46–51, 708–709; *Guigue M.-C.* *Destruction de l'église de Saint-Just, du cloître et de partie du faubourg par les protestants en 1562.* Lyon, 1878; *idem.* *Visite des corps saints de l'église Saint-Just de Lyon // Mémoires de la Société nationale des antiquaires de France.* P., 1879. P. 115–118; *Martin J.-B.* *Conciles et bullaire de diocèse de Lyon: Des origines à la réunion du Lyonnais à la France en 1312.* Lyon, 1905; *idem.* *Histoire des églises et chapelles de Lyon.* Lyon, 1908. T. 1. P. 150–160, 169–170; *Duchesne.* *Fastes.* T. 2. P. 162; *Quentijn H.* *Les martyrologues historiques du Moyen Âge.* P., 1908. P. 177–178, 219–220, 249, 338, 384, 435, 438, 443–444, 484–485, 552–553, 673; *Coville A.* *Recherches sur l'histoire de Lyon.* P., 1928. P. 441–444; *Griffe É.* *La Gaule chrétienne à l'époque romane.* P.; Toulouse, 1947. T. 1. P. 314–315, 342–343, 373; *Keyser-Lorcin M.-T.* *La baronnie de Saint-Just au Moyen-Âge: Des origines*

à 1434: *Diss.* Lyon, 1954; *Marlier J.* *Giusto di Lione // BiblSS.* 1966. Vol. 7. Col. 31–32; *Reynaud J.-F., Bonnet Ch.* *Les fouilles médiévales de Saint-Just // Archéologia.* P., 1972. Vol. 50. P. 44–50; *Reynaud J.-F.* *Les fouilles de sauvetage de l'église Saint-Just et du groupe épiscopal de Lyon (église Saint-Étienne et Sainte-Croix) // CRAI.* 1973. Vol. 117. N 2. P. 346–364; *Le diocèse de Lyon / Éd. J. Gadille.* P., 1983. (*Histoire des diocèses de France;* 16); *Reynaud J.-F. e. a.* *Les édifices funéraires et les nécropoles dans les Alpes et la Vallée du Rhône: Origines et premiers développements // Actes du XI^e congrès intern. d'archéologie chrétienne.* R., 1989. Vol. 2. P. 1475–1514; *Decourt J.-C., Lucas G.* *Lyon dans les textes grecs et latins: La géographie et l'histoire de Lugdunum de la fondation de la colonie (43 avant J.-C.) à l'occupation burgonde (460 après J.-C.).* Lyon; P., 1993; *Beaujard B.* *Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps.* D'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle. P., 2000; *Wyss S.* *Le cloître de Saint-Just à travers les âges.* Lyon, 2002; *Rubellin M.* *Eglise et société chrétienne d'Agobard à Valdès.* Lyon, 2003; *Aubert R.* *Juste (saint), évêque de Lyon // DHGE.* T. 28. Col. 646–647.

А. А. Королёв

ИУСТ [каталон. Just] († после 546), св. (пам. зап. 29 мая), еп. г. Ургелл (ныне Ла-Сеу-д'Уржел, Каталония, Испания), церковный писатель. Немногочисленные сведения об И. содержатся в его сочинениях и в посвященной ему главе соч. «О знаменитых мужах» св. *Исидора Севильского.* И., 1-й известный епископ г. Ургелл, вступил на кафедру между 517 и 531 гг. В 527 или 531 г. он присутствовал на II Соборе в Толете (ныне Толедо; см. *Толедские Соборы*). Вероятно, его подпись значит также под актами Собора в Илерде (ныне Льейда) (546) и Собора в Валенции (ныне Валенсия) (546 или 549). По сведениям *Исидора Севильского*, 3 брата И. также были епископами: Юстиниан — в Валенции, Небридий — в Эгаре (ныне Терраса) и Элпидий — в Оске (ныне Уэска). О следующем епископе г. Ургелл, Симплиции, известно, что он занимал кафедру в 589 г. (подпись под актами III Собора в Толете).

Сочинение И. «Таинственное толкование на Песнь Песней» (*In Cantica Canticorum expositio mystica*) представляет собой классический образец толкования на эту библейскую книгу. За краткость и ясность смысла «Таинственное толкование...» удостоилось похвалы *Исидора Севильского*, но содержание трактата не отличается оригинальностью. Труд И. восходит к александрийской экзегетической традиции, прежде всего к наследию Оригена, откуда автор заимствовал представление о превосходстве аллегорий, духовного и та-

инственного смысла над букв. значением текста. И. был знаком с комментариями на Книгу Песни Песней Соломона, составленными Григорием, еп. г. Иллиберис (Эльвира) (IV в.), и Аппонием, италийским автором нач. V в. И. использовал лат. текст Свящ. Писания в переводе блж. Иеронима Стридонского (Вульгата). «Таинственное толкование...» открывается 3 прологами, 2 из к-рых являются посланиями к Сергию, еп. Тарраконы (ныне Таррагона), и к диак. Иусту, в 3-м прологе автор обращается к читателю с просьбой о благосклонном отношении и выражает надежду на то, что Св. Дух просветит его для более глубокого понимания священного текста. В послании к еп. Сергию Тарраконскому (еп-ство Ургелл входило в состав церковной пров. Тарраконы) И. благодарит его за материальную поддержку и за духовные наставления, оказавшиеся полезными при написании книги. Упомянутого во 2-м прологе диак. Иуста И. называет инициатором написания своего труда.

Гомилия И. на день памяти сщмч. *Викентия* (*Sermo de sancto Vincentio*) открывается обращением к народу с призывом чтить святых и их мощи. И. указывает на то, что Церковь всегда хранит память о торжестве св. мучеников и для этой цели выделены особые дни. Автор напоминает, что тело сщмч. *Викентия* осталось неповрежденным (не сгорело в огне и не утонуло в море) ради того, чтобы христиане могли почитать мощи святого. По предположению А. Линахе Конде, проповедь была составлена не И., а его братом Юстинианом, к-рый был известен как выдающийся проповедник. Кроме того, г. Валенция, где Юстиниан занимал епископскую кафедру, был центром почитания сщмч. *Викентия*, здесь находилась его гробница.

В кафедральном соборе в г. Ла-Сеу-д'Уржел, освященном в 1040 г., был алтарь во имя И. (упом. в 1045 — *Puigi i Cadafalch J.* *Santa Maria de la Seu d'Urgell.* Barcelona, 1918. P. 15). В новом здании собора, строительство которого велось в XII в., алтарь во имя И. находился в южном трансепте (в наст. время не существует). На основании сведений о местном почитании И., приведенных А. де Вильегасом (*Villegas A., de.* *Flos Sanctorum.* Saragoza, 1583), кард. *Цезарь Бароний* внес память И. (28 мая) в Римский Мартиролог. В настоя-

шее время поминаение И. совершается в еп-стве Уржелль 29 мая.

Соч.: CPL, N 1091–1092; In cantica canticorum Salomonis explicatio mystica // PL. 67. Col. 963–994; Ep. ad Sergium Papam // Ibid. Col. 961–962; PLS. Vol. 4. Col. 237–238; Explanatio in Cantica canticorum: Un vescovo esegeta nel regno visigoto / Ed. R. E. Guglielminetti, Firenze, 2011; Sermo in natale Sancti Vicentii martyris // Villanueva J. Viage literario a las iglesias de España. Valencia, 1821. T. 10. P. 216–221. Ист.: Isid. Hisp. De vir. illustr. 34 // El «De viris illustribus» de Isidoro de Sevilla: Estudio y edición crítica / Ed. C. Codoñer Merino. Salamanca, 1964. P. 145; ActaSS. Mai. T. 6. P. 118; MartRom. Comment. P. 213; Domenec A. V. Historia general de los santos, y varones illustres en santidad del Principado de Cataluña. Barcelona, 1602. Fol. 51–52.

Лит.: Garcia Villada Z. Historia eclesiastica de España. Madrid, 1933. T. 2/2. P. 120–122, 265–266; Gaiffier B., de. Sermons latins en l'honneur de S. Vincent antérieurs de X^e siècle // AnBoll. 1949. T. 67. P. 267–286; Fernández Alonso J. Giusto di Urgel // BiblSS. Vol. 7. Col. 37; Díaz y Díaz M. C. Juste d'Urgel // DSAMDH. T. 8. Col. 1620–1621; Linage Conde J. A. Tras las huellas de Justiniano de Valencia // Hispania Antiqua. Valladolid, 1972. N. 2. P. 203–216; Kampers G. Personengeschichtliche Studien zum Westgotenreich in Spanien. Münster, 1979. S. 38–39; Historia de la Iglesia en España / Ed. R. García Villoslada. Madrid, 1979. T. 1. P. 384–385, 590, 594; Escritos de bisbes catalans de primer mil·leni / Introd. A. Pladevall. Barcelona, 1992. P. 20–21, 163–213; Historia de la teología española / Ed. M. Andrés. Madrid, 1983. T. 1. P. 313–314; Domínguez del Val U. Historia de la antigua literatura latina hispano-cristiana. Madrid, 1997. T. 2. P. 330–332; Llin Cháfer A. San Justo de Urgel y su sermón sobre san Vicente Mártir // San Vicente Mártir — servidor y testigo: En el XVII centenario de su martirio: Actas del XII Simposio de Teología Histórica (5–7 mayo 2004). Valencia, 2005. P. 121–138; La Hispania visigótica y mozárabe: Dos épocas en su literatura / Ed. C. Codoñer. Salamanca, 2010. P. 60–63.

Д. В. Зайцев

ИУСТ (IV в.), св. (пам. зап. 21 окт.), архидиак. Жил в г. Арверн (ныне Клермон-Ферран, Франция). В «Истории франков» Григория Турского сообщается, что И. служил при св. Иллидии, еп. Арвернского, «прожил добродетельную жизнь и разделил могилу со своим учителем» (Greg. Turon. Hist. Franc. I 45). Т. о., И. был погребен в базилике на пригородном кладбище; вполсл. здесь возникло аббатство св. Иллидия (Сент-Алир). В монастырской церкви находились захоронения мн. др. святых, к-рые были открыты в 1311 г. по инициативе Обера Эслена де Монтегю, еп. Клермона. Мощи И. не были обнаружены, их местонахождение неизвестно. В действующем литургическом календаре еп-ства Клермон-Ферран 1974 г. имя И. отсутствует (5 нояб. совершается общее поминаение всех местночтимых святых).

Ист.: ActaSS. Oct. T. 9. P. 72–73.

Лит.: Platelle H. Giusto, arcidiacono di Clermont // BiblSS. Vol. 7. Col. 29.

Д. В. Зайцев

ИУСТ [греч. Ἰούστος], еп. Александрийский (ок. 120 — ок. 130). Самые ранние сведения об И. находятся у Евсевия, еп. Кесарии Палестинской. В «Церковной истории» Евсевий пишет, что И. стал преемником еп. Прима (Euseb. Hist. eccl. IV 4–5) приблизительно в то же время, когда на Римской кафедре еп. Сикст I сменил Александра I (3-й год правления имп. Адриана (119/120)). И. скончался спустя год и неск. месяцев после Сикста I († 128), т. о., его кончину следует отнести к 129 г. Однако в «Хронике» Евсевия дата кончины И. не совпадает с той, что выводится согласно «Церковной истории». Латинский перевод «Хроники» блж. Иеронима и армянский Самуила Анийского также расходятся между собой в отношении этой даты. В «Церковной истории» Евсевий не указал, как долго И. занимал кафедру, но в лат. версии «Хроники» указывается 10 лет, в армянской — 11. И если лат. перевод датирует его кончину 14-м годом правления имп. Адриана (130/1), то армянский — 16-м годом (132/3). Датировка блж. Иеронима, вероятно, более близка к той, которую приводит Евсевий в «Церковной истории», однако в последующей визант. и коптско-араб. традиции принято считать, что И. был епископом 11 лет. В «Истории патриархов Александрийской Церкви», традиционно приписываемой Севиру ибн аль-Мукаффе (IX–X вв.), говорится об 11 годах епископства И. и о его кончине 12-го паони (6 июня) в 16-й год правления имп. Адриана, в то время как его предшественник, еп. Прим, скончался в 5-й (а не в 3-й, как у Евсевия) год правления этого императора. Т. е. епископство И. приходилось на 121/122–132/133 гг. Более серьезные расхождения с датировками современника Севира мелькитского (правосл.) патриарха Александрийского Евтихия, к-рый говорит о 10 годах епископства И., начавшегося с 11-го года правления имп. Траяна, т. е. с 108/109 по 117/8 г. Коптско-араб. хронист Бутрос ибн ар-Рахиб (XIII в.) сообщает, что 12 паони, день смерти И., приходилось на субботу. Опираясь на это указание, болландист Д. Папенброх предложил датировать 11 лет епископства И. 123–134 гг.

И. почитался как святой в Коптской, Александрийской и Эфиопской Церквах, однако это почитание не было распространенным. Известны эфиоп. салам и неск. стихов в честь И., где говорится, что он был крещен ап. Марком. Эти сведения восходят к Александрийскому Синаксарю, араб. оригинал к-рого относится к XIII — нач. XIV в. В нем, как и в его эфиоп. версии, под 12 паони или 12 сани соответственно имеется краткая заметка об И., в к-рой тоже говорится, что он был крещен ап. Марком, а рукоположен во диакона и затем во пресвитера его преемником Анианом. Т. о., И. был одним из первых александрийских христиан. В эфиоп. версии под 10 текемта (7 окт.) говорится, что еп. Александрийский Евмений, преемник И., был рукоположен им во пресвитера.

Ист.: ActaSS. Jun. T. 1. Col. 620–621; History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria / Ed. B. Evetts. P., 1904. P. 151. (PO; T. 1. Fasc. 2); SynAlex. Vol. 5. P. 556; Le Synaxaire Ethiopien / Ed. I. Guidi, S. Grébaud. P., 1907. P. 597–598. (PO; T. 1. Fasc. 5); Euseb. Chron. Vol. 2. P. 16; The Book of the Saints of the Ethiopian Church / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. Vol. 1. P. 135–136; Eutych. Annales // PG. 111. Col. 986; Petrus ibn Rahib. Chronicon orientale // CSCO. Arab. Ser. 3. T. 1. P. 111. Лит.: Le Quien. OC. T. 2. P. 389; Sollerius J. B. Tractatus de Patriarchis Alexandrinis // ActaSS. Jun. T. 5. Col. 15; Сержий (Снасский). Месяцеслов. Т. 1. С. 669; Sauget J. M. Giusto di Alessandria // BiblSS. Vol. 7. Col. 25–27; Aubert R. Juste (15) // DHGE. T. 28. Col. 639.

Д. В. Зайцев

ИУСТ [Юст; лат. Iustus] († 636), еп. г. Толет (ныне Толедо, Испания), церковный деятель Вестготского королевства, церковный писатель. Краткое жизнеописание И. приводится в соч. «О знаменитых мужах» (De viris illustribus) еп. Ильдефонса Толетского (657–667). И. воспитывался в Агалийском мон-ре святых Космы и Дамиана близ Толета, его наставником был аббат Элладий (еп. Толетский в 615–633). После того как Элладий занял епископскую кафедру, И. стал 6-м настоятелем Агалийского мон-ря, а после кончины наставника по желанию вестгот. кор. Сисенанда (631–636) был рукоположен во епископа. И. принял участие в работе IV Собора в Толете (дек. 633, см. Толедские Соборы), проходившего под председательством св. Исидора Севильского (Гиспальского). Собор подтвердил статус Толетской кафедры как митрополии Карфагенской пров. (вместо кафедры г. Нов. Карфаген (ныне Картахена)).

Подпись И. под актами Собора стоит на 4-м месте после подписей епископов Гиспалеса (ныне Севилья), Нарбонны (ныне Нарбон, Франция) и Эмериты Августы (ныне Мериды, Испания), что, вероятно, объясняется молодостью И. и его недавним епископским рукоположением. Ильдефонс упоминает о том, что И. скончался, не достигнув пожилого возраста (*nisi hunc ante longaeuam uitam*). Спустя 20 дней после смерти И. (13 или 14 марта 636) скончался и кор. Сисенанд. Преемником И. стал Евгений I (см. *Евгений II*, св., еп. г. Толет), также монах Агалийского мон-ря и ученик Элладия.

Ильдефонс упоминает о послании И. к Рихиле, его преемнику в должности настоятеля Агалийского мон-ря (послание известно по пересказу Ильдефонса). И. увещевал аббата не оставлять должность настоятеля ради более спокойной отшельнической жизни. И. приписывается также соч. «О загадках Соломона» (*De aenigmatibus Solomonis*) – толкование неясных мест в библейских Книгах Притчей Соломоновых и Песни Песней Соломона, основанное на «Толковании на Песнь Песней» свт. Григория I Великого. В действительности это сочинение является заключительной частью «Извлечений св. Григория на Песнь Песней», сокращенной версии соч. Григория Великого, выполненной *Тайоном*, еп. Цезаравгусты (ныне Сарагоса) (651 – до 683).

Несмотря на отсутствие сведений о почитании И. в средние века, испан. антикварий Антонио де Хепес († 1618) во «Всемирной хронике ордена св. Бенедикта» назвал И. святым и причислил его к монахам-бенедиктинцам.

Ист.: *Ildefonsus. De viris illustribus. 7 // Ildefonsi Toletani episcopi De virginitate Sanctae Mariae; De cognitione baptismi; De itinere deserti; De viris illustribus / Ed. V. Yarza Urquiola, C. Codoñer Merino. Turnhout, 2007. P. 609–610. (CCSL; 114A); Concilium Toletanum III // La colección canónica Hispana / Ed. G. Martínez Díez, F. Rodríguez. Madrid, 1992. T. 5. P. 161–274; Yepes A., de. Crónica General de la Orden de S. Benito / Ed. J. Pérez de Urbel. Madrid, 1959. T. 1. P. 50, 151–153, 177, 319.*

Лит.: CPL, N 1235, 1269; *Gams P. B. Die Kirchengeschichte von Spanien. Regensburg, 1874. Bd. 2/2. S. 90–101; Etaiх R. Note sur «De aenigmatibus Solomonis» // MSR. 1958. Vol. 15. P. 137–142; Díaz y Díaz M. C. Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum. Salamanca, 1959. Pars 1. P. 135; Historia de la Iglesia en España / Ed. R. García Villoslada. Madrid, 1979. T. 1. P. 415, 591, 595, 662, 722; Zaragoza E. Juste, archevêque de Tolède // DHGE. T. 28. Col. 648–649.*

Д. В. Зайцев

ИУСТ I [Юст, Иуда; греч. Ἰουδοῦς, Ἰουδας], еп. Иерусалимский (106/8–110/3). *Евсевий*, еп. Кесарии Палестинской, перечисляя в «Церковной истории» первых Иерусалимских епископов, к-рые были из обрезанных, 3-м назвал И. Он наследовал пострадавшему при имп. Траяне апостолу от 70 сщмч. *Симео́ну* (Симону), сроднику Господню (*Euseb. Hist. eccl. III 35; IV 5*). И. упомянут и в «Хронике» Евсевия Кесарийского, однако в переводах этого произведения имеются расхождения в отношении дат его епископского правления. Согласно переводу блж. Иеронима, И. сменил на кафедре сщмч. Симеона в 108 г. и скончался в 113 г., т. о., он занимал кафедру 5 лет. В арм. «Хронике» в переводе Самуила Анийского начало епископства И. датируется 106 г., а конец – 110 г., т. е. продолжительность епископства – 4 года. Позднейшие визант. хронисты: автор «Пасхальной хроники» (30-е гг. VII в.), Георгий Синкелл (IX в.) – указывают 7 лет епископства И., включая неполные годы управления кафедрой.

Один из *апостольских списков*, приписываемый свт. *Епифанию Кипрскому* (т. н. список Псевдо-Епифания, V–VI вв.), называет 3-м епископом Иерусалимским, занимавшим кафедру в течение 7 лет, ап. *Иуду*, брата Господня (*Vitae prophetarum. 1907. P. 113; Écrits apocryphes chrétiens. 2005. P. 474*). Тем не менее, если бы Иуда принадлежал к числу родственников Спасителя, это было бы отмечено Евсевием, к-рый уделил особое внимание первым 2 епископам – *Иакову*, брату Господню, и *Симео́ну*, сроднику Господню, тогда как их преемника он назвал просто «иудей по имени Иуст» (*Euseb. Hist. eccl. III 35*).

Автор «Пасхальной хроники» считает 3-м епископом Иерусалимским *Иосифа Варсаву Иуста*, бывшего кандидатом при избрании 12-го апостола вместо *Иуды Искариота* (*Chron. Pasch. Vol. 1. P. 472*). Против отождествления И. с *Иосифом Варсавой Иустом* высказывались *болландисты* (*ActaSS. Iul. T. 5. P. 23*), тем не менее нек-рые совр. исследователи не исключают полностью такой возможности (*Vauckham. 2004. P. 76*).

П. Дево предположил, что И. является одним лицом с *Иисусом Иустом*, упоминаемым в Послании к Колоссянам (Кол 4. 11), к-рый вместе с апостолами *Марком* и *Арис-*

тархом посылал через ап. Павла приветствия членам христ. общины Колосс (см. подробнее в ст. *Иуст*, ап.). Эту гипотезу он аргументировал сходством формулировок Послания к Колоссянам и «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (*Devos. 1973. P. 287*). В Послании к Колоссянам *Аристарх*, *Марк* и *Иисус Иуст* названы «сущими от обрезания» (οἱ ὄντες ἐκ περιτομῆς; в синодальном переводе неточно – «оба из обрезанных»). Евсевий Кесарийский говорит об И.: «...в то время было уже много обрезанных, которые уверовали во Христа; он был одним из них» (μὴρῶν ὄσων ἐκ περιτομῆς εἰς τὸν Χριστὸν τηρικαῦτα πεπιστευκότων εἰς καὶ αὐτὸς ὢν – *Euseb. Hist. eccl. III 35*). Однако эта гипотеза не получила широкого распространения.

Ист.: *Euseb. Hist. eccl. III 35; IV 5, 23; idem. Chron. P. 162, 165, 186; Niceph. Const. Chron. P. 125; Vitae prophetarum. 1907; Écrits apocryphes chrétiens. P., 2005. Vol. 2 / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli.*

Лит.: *Papebrochius D. Tractatus praeliminaris de episcopis et patriarchis Sanctae Hierosolymitanae Ecclesiae // ActaSS. Mai. T. 3. P. IV–V; Devos P. Joseph Barsabas Justus dans les synaxaires et chez Adon // AnBoll. 1973. Vol. 91. P. 287–297; Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 999; Vauckham R. Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church. L., 2004².*

Д. В. Зайцев, О. В. Л.

ИУСТ II (II в.), еп. Иерусалимский. *Евсевий*, еп. Кесарии Палестинской, в «Церковной истории» перечисляя Иерусалимских епископов, 11-м называет И. Он является одним из предстоятелей иерусалимской кафедры, начиная с *Иакова*, брата Господня, к-рые были еще из обрезанных (*Euseb. Hist. eccl. IV 5*). В «Хронике» Евсевия И. также помещен на 11-м месте в общем списке Иерусалимских епископов в правление имп. Адриана (117–138). В арм. переводе «Хроники» Евсевия Самуила Анийского этот список помещен под 124 г. (7 год правления Адриана), в лат. переводе блж. Иеронима – под 125 г. Однако в обоих переводах не указаны точные годы епископского правления И. У визант. хрониста Георгия Синкелла (IX в.) представлен тот же список, что и в «Хронике» Евсевия под 127 г., однако уточняется, что И. занимал кафедру 4 года. Та же информация без всякой хронологической привязки есть и в списке предстоятелей основных Церквей у свт. *Никифора I*, патриарха К-польского (нач. IX в.). По хроно-

логии Георгия Синкелла, епископское правление И. относится к 128–132 гг. В «Анналах» Евтихия, патриарха Александрийского (X в.), ему приписывается 5 лет епископского правления, к-рое отнесено на неск. лет позже, чем у Георгия Синкелла. Однако хронология Евтихия непоследовательна: он датирует вступление И. на кафедру 135 г., но пишет, что в 138/9 г. кафедру занял преемник И. Левий.

Ист.: *Euseb. Chron.* Vol. 2. P. 166–167; *Georg. Sync. Chron.* P. 427; *Niceph. Const. Chron.* P. 124; *Eutysh. Annales* // PG. 111. Col. 988; *ActaSS. Mai.* T. 3. P. X.

Д. В. Зайцев

ИУСТ И ПАСТОР [Юст и Пастор; лат. *Iustus et Pastor*; испан. *Iusto y Pastor*] (нач. IV в.), мученики (пам. зап. 6/7 авг.), пострадали в г. Комплут (ныне Алькала-де-Энарес, Испания). Согласно Мученичеству (BHL,



Мученики Иуст и Пастор.
Скульптура на колокольне
и. мучеников Иуста и Пастора
в Барселоне. XV в.

N 4595), во время гонения на христиан в Комплут прибыл презид Дациан, известный как жестокий гонитель. Отроки И. и П. в это время находились в школе. Узнав о прибытии Дациана, они явились к нему и объявили себя христианами. Обезумев от ярости, презид велел казнить отроков без суда. По мнению составителя Мученичества, распоряжение Дациана объясняется тем, что гонитель боялся быть посрамленным отроками во время допроса, из-за чего присутствовавшие могли обратиться к вере во Христа. Когда И. и П. вели на казнь, отроки ободряли друг друга, напоминая о бренности земного существования и о грядущей жизни с Богом. Воины донесли о беседе мучеников Дациану, к-рый велел немедленно предать их казни, чтобы мужество отроков не поколебало идолопоклонников. Отроки были обезглавлены на «прославленном поле» (*in campum laudavili*), их души

посреди сонма ангелов и мучеников вознеслись к Божии престолу. После того как Дациан покинул Комплут, христиане похоронили тела И. и П. Затем на этом месте построили базилику, над могилами мучеников были воздвигнуты алтари, где совершались чудеса.

Мученичество И. и П. сохранилось в составе «Испанского пассионария» — сборника житий мучеников, к-рый использовался в богослужении *испано-мосарабского обряда*. Вопросы, связанные с формированием пассионария и происхождением текстов, посвященных испан. мученикам, остаются предметом дискуссий. Среди испан. агиографических произведений только 2 относятся к довестгот. эпохе — Мученичество Фруктуоза, Авгурия и Евлогия (CPL, N 2056) и ранняя версия Мученичества Викентия (Винцентия) (CPL, N 2073а). А. Фабрега Грау обратил внимание на то, что в большинстве Мученичеств, входящих в пассионарий,

упоминается о президе Дациане. Так, в Мученичестве св. Леокадии (BHL, N 4848) сообщается, что императоры Диклетиан и Максимиан послали Дациана в Испанию для преследования христиан. По пути Дациан предал казни множество христиан в Галлии, а в Испании казнил святых Феликса в Герунде (ныне Жирона), Кукуфата близ Барциноны (ныне Барселона), Евлалию в Барциноне, 18 мучеников в Цезаравгусте (ныне Сарагоса). Затем он прибыл в Комплут и в числе мн. др. христиан предал смерти И. и П. Фабрега Грау предположил, что Мученичества этих святых восходят к общему источнику («*Passio de communi*»), составленному на рубеже VI и VII вв. По мнению исследователя, в тексте сообщалось о путешествии Дациана и перечислялись имена казненных по его указанию мучеников. В 1-й пол. VII в. на основе «*Passio de communi*» были составлены Мученичества местночтимых святых, к-рые отличались шаблонной структурой и широким использованием агиографических

топосов. Болландист Б. де Геффье внес в эту гипотезу ряд поправок, среди прочего отметив, что образ президы Дациана как главного преследователя христиан был заимствован из Мученичества Викентия (*Gaiffier B., de. «Sub Daciano praeside»: Étude sur quelques passions espagnoles* // *AnBoll.* 1954. T. 72. P. 378–396).

Содержание Мученичества И. и П. кратко изложено в раннесредневек. гимне в честь святых (инципит: *O Dei perenne uerbum*; AHMA. T. 27. N 146). В XIII в. переработка Мученичества была выполнена доминиканцем Родриго из Серрато (*Vives Castell.* 1948).

В 393 г. Меропий Павлин (впосл. епископ Ноланский) похоронил своего умершего в младенчестве сына Цельса близ Комплута, в усыпальнице мучеников, имен к-рых он не упоминает (*Paul. Nol. Carm.* 31. 605–610; *Trout D. E. Paulinus of Nola: Life, Letters, and Poems.* Berkeley, 1999. P. 84–85, 102). В нач. V в. о мученической кончине И. и П. в Комплуте упоминал *Пруденций* (*Prudent.* *Perist.* IV 41–44). В VII в. св. *Ильдефонс*, еп. Толета (ныне Толедо), сообщал, что 9-й Толетский еп. Астурий получил откровение о мощах мучеников, которые почивали в Комплуте (имена мучеников не названы). После обретения мощей Астурий решил посвятить жизнь заботе о могилах мучеников и основал в Комплуте епископскую кафедру (*Hildef. Tolet. De vir. illustr.* 1 // *Ildefonsi Toletani episcopi De virginitate sanctae Marie, De cognitione baptismi, De itinere deserti, De viris illustribus* / Ed. V. Yarza Urquiola, 2007. P. 603. (CCSL; 114A)). Подпись еп. Астурия (без указания кафедры) значит под актами I Собора в Толете (400; см. ст. *Толедские Соборы*). По мнению нек-рых исследователей, приведенные Ильдефонсом сведения основаны на предании, к-рое бытовало в Толете. Это предание противоречит др. источникам, т. к. на рубеже IV и V вв. гробница И. и П. была известна Павлину и Пруденцию; в Мученичестве нет упоминаний об обретении мощей святых еп. Астурием (*Rascón Marqués, Sánchez Montes.* 2005. P. 500–502). Построенная над могилой И. и П. базилика предположительно находилась в районе совр. кафедрального собора в г. Алькала-де-Энарес. При археологических раскопках близ

собора обнаружен некрополь вестгот. эпохи (VI–VII вв.), а также следы построек. Под криптой собора найдены остатки стены крупного здания V в., но ограниченные масштабы раскопок не позволяют уверенно отождествить это здание с мавританской базиликой над гробницей И. и П.

Почитание И. и П. было широко распространено в вестгот. эпоху. Реликвии мучеников упоминаются в храмозданных надписях, обнаруженных в г. Медина-Сидония (630) и в г. Кадис (652). Ок. 640 г. св. Фруктуоз (впосл. епископ Бракары Августы (ныне Брага)) основал в честь И. и П. мон-рь, названный им Комплут (совр. сел. Комплудо, пров. Леон). В уставе мон-ря упоминается о праздновании памяти мучеников (*La Hispania visigótica y mozárabe*. 2010. P. 121–122). Известно о существовании «базилики святых отроков Иуста и Пастора» (*basilicae sanctorum paruulorum Iusti et Pastoris*) в Галлии, в г. Кадурк (ныне Каор) (*Vita Desiderii Cadurcae urbis episcopi*. 30 // *MGN. Scr. Mer.* Т. 4. P. 587). Упоминание об И. и о П. содержится в сочинении св. Евлогия Кордовского († 859) (*Eulogii Memoriale Sanctorum*. I 24 // *CSMA*. Т. 2. P. 389). Евлогий также сообщал о мон-ре во имя И. и П., к-рый находился в мест. Фрага, в горах близ Кордовы (*Ibid.* II 11. 2 // *Ibid.* P. 431). В этой обители жил мон. Леовигильд, к-рый мученически скончался в 852 г. О мон-ре святых И. и П. упоминается также в мосарабском Кордовском календаре X в. (*Le Calendrier de Cordoue* / *Ed. R. P. A. Dozy*. Leiden, 1961. P. 124–125).

В Иеронимовом Мартирологе память И. и П. указана под 25 авг. По мнению В. Саксера, имена большинства испан. мучеников были включены в итальянскую редакцию Иеронимова Мартиролога (1-я пол. V в.), а упоминание об И. и о П. скорее всего заимствовано из сочинения Пруденция (*Saxer V. Les notices hispaniques du Martyrologe Hiéronymien* // *Spania: Estudis d'Antiguitat Tardana oferts en homenatge al prof. P. de Palol i Salellas*. Barcelona, 1996. P. 235–241). В более поздних календарях и в богослужебных текстах память И. и П. указывалась под 6 авг. Под этой датой поминовение мучеников внесено в мартиролог нач. IX в. из Лиона (*Paris. lat.* 3879), составитель к-рого был знаком с Мученичеством И. и П.

А. Кантен отметил, что наличие разных дней поминовения в Иеронимовом Мартирологе и в мартирологе из Лиона (8 иды авг. и 8 календы сент.) может быть связано с ошибкой составителей одного из текстов (*Quentin*. 1908. P. 178, 217). Память И. и П. внесена в более поздние т. н. исторические мартирологи, в т. ч. в Мартиролог Узуарда (*Mart Usuard* // *PL*. 124. Col. 335–338), откуда в XVI в. она была заимствована кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог (*Mart Rom. Comment.* P. 325–326).

Поминовение И. и П., как и др. мучеников, жития к-рых вошли в состав «Испанского пассионария», включено почти во все богослужебные книги испано-мосарабского обряда (под 6 авг.). В старейшей сохранившейся рукописи, орационале кон. VII в., использовавшемся в Тарраконе (ныне Таррагона), приведены молитвы оффициа в день памяти И. и П. (*Oracional Visigótico* / *Ed. J. Vives*. Barcelona, 1946. P. 369–370). Проприй мессы и оффиций мученикам содержатся в sacramентариях и др. богослужебных книгах (напр.: *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* / *Ed. M. Férotin*. R., 1995². P. 385–389, 753–754), поминовение И. и П. указано в ряде испан. календарей X–XI вв. (напр.: *Le Liber Ordinum en usage dans l'Eglise wisigothique et mozarabe d'Espagne* / *Ed. M. Férotin*. R., 1904. Col. 474–475). Посвященные И. и П. богослужебные тексты были включены в миссал (1500) и бревиарий (1502) испано-мосарабского обряда, изданные по указанию Толедского архиеп. кард. Франсиско Хименеса де Сиснероса (*PL*. 85. Col. 806–810; 86. Col. 1175–1178).

По преданию, после араб. вторжения (711) мощи И. и П. были перенесены из Комплута в Сев. Испанию, но сведения об этом противоречивы и содержатся в источниках лишь с XI в. Согласно посланию мон. Гарсии к еп. Оливе (1040), реликвии И. и П. и мн. др. святых находились в алтаре освященной в 997 г. церкви мон-ря Сен-Мишель-де-Кюкса (Сан-Микел-де-Куша) (*Petrus de Marca. Marca Hispanica sive Limes Hispanicus*. R., 1688. Col. 1078). В акте открытия «Святого ковчега» (*Arca Santa*) в Овьедо в 1075 г. сообщается, что среди проч. реликвий были обнаружены частицы мощей И. и П. (возможно, документ составлен в

XII в.) (*Colección de documentos de la Catedral de Oviedo* / *Ed. S. A. García Larragueta*. Oviedo, 1962. P. 214–219). С сер. XI в. известно о мощах И. и П., хранившихся в Нарбоне, сведения о них приведены в жалобе вице-гр. Нарбона Беренгера на архиеп. Гифреда (1019–1079). Согласно этому источнику, мощи И. и П. вывез из Испании Карл Великий во время похода против сарацин. Однако из-за нападения врагов ему не удалось доставить святыню в Нарбон. В 1058 г. архиеп. Гифред обнаружил мощи, привез их в Нарбон и поместил в кафедральном соборе (*Devic C., Vaissette J. Histoire générale de Languedoc*. Toulouse, 1875. Т. 5. Col. 496–503). П. Шастан отметил, что на это предание повлияла легенда о нападении сарацин или басков на аррьергард войска кор. Карла Великого, проходившего через Пиренеи, и об утрате франками захваченных в Испании сокровищ (эта легенда легла в основу «Песни о Роланде»). Место, где реликвии были якобы оставлены Карлом Великим и обнаружены архиеп. Гифредом, в источнике не указано. В хронике аббатства св. Павла в Нарбоне (XIV в.) сообщается, что мощи хранились в Пардиниаке (*Ibid.* Col. 38). По мнению Шастана, хронист подразумевал Педрианиан (ныне сел. Педринья, пров. Жирона, Каталония), где с 977 г. известно о существовании ц. во имя И. и П. (*Chastang*. 2008. P. 197–198).

Почитание И. и П. в Нарбоне возникло ранее XI в., вероятно во время пребывания города в составе Вестготского королевства (до 711). О том, что кафедральный собор в Нарбоне был освящен во имя И. и П., упоминается в грамотах правителей из династии Каролингов VIII–IX вв. (*Narbonne*. 1900/1901. Т. 6. P. 332–335). После того как в Нарбон были доставлены мощи мучеников, И. и П. стали почитаться как св. покровители города. Почитание мучеников было тесно связано с представлением о Карле Великом как об освободителе Нарбона от сарацин и о «втором основателе» города (*Terpak*. 1994). В 1236 г. по указанию архиеп. Пьера Амелли было установлено празднование «явления святых Иуста и Пастора» 26 февр. В 1272 г. было заложено новое готическое здание собора, 19 февр. 1335 г. мощи мучеников были внесены в храм. В XIII–XIV вв. Римские папы



ка), где с X в. существовал мон-рь на месте его подвигов. С того же времени известно о почитании Урбиция в мон-ре Санта-Мария-де-Серра-

Собор
мучеников Иуста и Пастора
в Нарбоне.
Кон. XIII в. — 1801 г.

теш (Каталония), где святого считали местным мучеником. Несмотря на отсутствие точных сведений об Урбиции, его почитание было связано с куль-

издали 7 булл об отпущении грехов тем, кто посещали кафедральный собор в день памяти И. и П. Согласно материалам освидетельствования мощей, проведенного в 1708 г., в Нарбоне находилась большая часть останков мучеников. Мощи хранились в мраморных раках, установленных под сенью за главным алтарем собора. Во время Французской революции (1789–1799), когда городские храмы подверглись осквернению, мощи мучеников были спрятаны и вполсл. возвращены в собор (*Narbonne*. 1896/1897–1900/1901).

По преданию, мощи И. и П. хранились также в ц. Сен-Жюст-де-Валькабрер (близ г. Сен-Бертран-де-Комменж). Храм был освящен в 1200 г. во имя св. Стефана и св. мучеников И. и П. В 1886 г. в алтаре церкви обнаружен стеклянный сосуд с реликвиями (фрагменты костей, ткань, предположительно омоченная в крови, ампула и кусочек расшитой золотом ткани). За алтарем на возвышении находится готический киворий со статуями И. и П., внутри к-рого помещена каменная гробница. Возможно, гробница предназначалась для мощей И. и П., частицы к-рых были помещены в алтарь (*Laurière*. 1887; *Schenck-David J.-L. Saint-Just de Valcabrère*. P., 2007).

В Испании существовало предание, согласно к-рому мощи И. и П. были вывезены из Комплута вскоре после араб. вторжения и хранились в горной местности в Арагоне. Перенесение мощей мучеников описано в легенде о св. Урбиции, зафиксированной в источниках XVI в. Согласно источникам XIII–XVI вв. из еп-ства Уэска, св. Урбиций был отшельником, к-рый подвизался в горной долине Носито (совр. пров. Уэс-

том И. и П. Так, в Мартирологе (XII в.) и в лекционарии-коллектарии мон-ря Серратеш (нач. XIII в.) поминовение святого указано под 6 авг., в день памяти И. и П. (*Altés i Aguiló F. X. El leccionari i col·lectari santoral de Santa Maria de Serrateix (Solsona, Arxiu Diocesà) // Miscel·lania Litúrgica Catalana*. Barcelona, 2001. T. 10. P. 223–226). Об участии св. Урбиция в перенесении мощей И. и П. в Арагон впервые упоминается в акте о подлинности реликвий, подписанном 4 янв. 1569 г. еп. Уэски Педро Агустином. Согласно этому документу, св. Урбиций был захвачен в



ат-Абд-эль-Салам (Алькала-ла-Вьеха), вокруг к-рого постепенно сосредоточилось население города. В 1053 г. крепость была захвачена кор. Кастилии Фернандо I, но в следующем году мусульмане отвоевали ее и выселили живших там мосарабов в Гвадалахару. В 1118 г. Алькала была вновь завоевана кастильцами под рук. Толедского архиеп. Бернарда из Саагуна. В 1129 г. по просьбе архиеп. Раймунда кор. Альфонсо VII подарил г. Алькала Толедской кафедре, здесь была построена резиденция архиепископа. В этот период город именовался Эль-Бурго-де-Сантьясте или Алькала-де-Сан-Хусто (с XIV в. Алькала-де-Фенарес, позднее Алькала-де-Энарес) по приходской церкви, освященной во имя И. и П. В 1479 г. по указанию архиеп. Алонсо Каррильо д'Акуньи (1446–1482) при церкви в Алькала-де-Энарес был основан капитул каноников. Существоющий храм святых И. и П. (с 1991 кафедральный собор) в стиле исабелино построен в 1497–1514 гг. по повелению кард. Франсиско Хименеса де Сиснероса.

Распространение почитания И. и П. со 2-й пол. XVI в. было связано с перенесением мощей мучеников в Алькала-де-Энарес и в мон-рь Эскориал. После продолжительных споров между духовенством Толедо и Уэски кор. Филипп II добился от Римского папы Пия V издания бреве с повелением

Реликварий
с мощами мч. Иуста
в ц. Сан-Педро-эль-Вьехо.
1570 г.

вернуть мощи мучеников в Алькала-де-Энарес (12 апр. 1567). Педро Агустин, еп. Уэски, отделил часть мощей И. и П.,

плен арабами и провел мн. лет в Галисии. Получив свободу, он посетил гробницу И. и П., забрал мощи мучеников и перенес их в долину Носито. Мощи хранились в церкви, построенной на месте подвигов Урбиция, до 1499 г., когда они были похищены, затем возвращены и переданы в ц. Сан-Педро-эль-Вьехо в г. Уэска (*Durán Gudiol*. 1989).

Сведений о гробнице И. и П. в Комплуте после араб. завоевания (711) нет. В IX–X вв. близ Комплута было построено укрепление Каль-

7 марта 1568 г. состоялась торжественная встреча святыни в Алькала-де-Энарес. Благодаря трактату королевского историка Амбросио де Моралеса, изданному в честь этого события (*Morales*. 1568), предание о перенесении мощей И. и П. в Арагон стало широко известно в Испании. В 1569 г. др. часть мощей была передана в мон-рь Эскориал (*ActaSS*. Aug. T. 2. P. 152–153). В наст. время мощи И. и П. почитаются в кафедральном соборе г. Алькала-де-Энарес, в ц. Сан-Педро-эль-Вьехо в г. Уэска и в соборе

г. Нарбон. В крипте собора в Алькала-де-Энарес кроме серебряного реликвария с мощами находится также каменная плита, на к-рой, по преданию, были обезглавлены мученики.

Поминование И. и П. совершается 7 авг. в диоцезах Алькала-де-Энарес, Мадрид и Уэска. В кафедральном соборе г. Алькала-де-Энарес 7 марта празднуется память перенесения мощей мучеников. В тех храмах, где богослужение совершается по испано-мосарабскому обряду, память И. и П. отмечается 6 авг. В память 1700-летия мученичества И. и П. 2006 год был объявлен юбилейным в еп-стве Алькала-де-Энарес.

Ист.: BHL, N 4595 – CPL, N 2071; ActaSS. Aug. T. 2. P. 143–155; Pasionario Hispánico / Ed. Á. Fábrega Grau. Madrid; Barcelona, 1953. Vol. 1. P. 150–156; 1955. Vol. 2. P. 328–332; *Vives J.* Incripciones cristianas de la España romana y visigoda. Barcelona, 1969². N 304, 307b, 311. Лит.: *Morales A., de.* La vida, el martirio, la invención, las grandezas, y las translaciones de los gloriosos niños Martyres San Justo y Pastor. Alcalá, 1568; *Flórez H.* España Sagrada. Madrid, 1766². T. 7. P. 168–177, 189–197, 300–305; *Laurière M. J., de.* Découverte des reliques dans l'autel de l'église de Valcabrière (Haute-Garonne) // Congrès archéologique de France: 53^e session: Séances générales tenues à Nantes en 1886. P.; Caen, 1887. P. 338–346; *Narbonne L.* La cathédrale Saint-Just // Bull. de la Commission archéologique de Narbonne. 1896/1897. T. 4. P. 447–460; 1898/1899. T. 5. P. 61, 66–70; 1900/1901. T. 6. P. 332–335, 630, 643; *Saroi-handoy J.* Un saint bordelais en Aragon // Bull. Hispanique. Bordeaux, 1906. T. 8. N 2. P. 122–128; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 178, 217, 435, 482; *Vives Castell J.* La «vitas sanctorum» del Cerratense // Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona, 1948. T. 21. P. 157–168; *Sotomayor M.* Giusto e Pastore // BiblSS. Vol. 7. Col. 53–54; *Durán Gudiol A.* El eremita San Urbez: ¿Mozárabe de Huesca? // Aragón en la Edad Media. Zaragoza, 1989. N 8. P. 199–208; *Terpak F.* Local Politics: The Charlemagne Legend in Medieval Narbonne // RES: Anthropology and Aesthetics. Camb. (Mass.), 1994. N 25. P. 96–110; *Ferrer Grenesche J.-M.* Los santos del nuevo Misal Hispano-Mozárabe. Toledo, 1995. P. 30, 92; *Linage Conde A.* Juste et Pastor // DHGE. T. 28. Col. 631–632; *Rascón Marqués S., Sánchez Montes A. L.* Realidades cambiantes: «Complutum» tardoantiguo // IV Reunió d'arqueologia cristiana hispanica: Les ciutats tardoantigues d'Hispania: Cristianització i topografia / Ed. J. M. Gurt Esparraguera, A. V. Ribera i Lacomba. Barcelona, 2005. P. 499–517; *Canalda Càmará J. C.* Los santos niños: Diecisiete siglos de historia. Tielmes, 2006; *Chastang P.* Passé choisi et passé inventé: La fonction étiologique et les usages légitimants de l'histoire de l'église narbonnaise durant la seconde moitié du XI^e siècle // Le passé à l'épreuve du présent: Appropriations et usages du passé du Moyen Âge à la Renaissance / Ed. P. Chastang. P., 2008. P. 191–206; *González L.* Los santos mártires Justo y Pastor: Transmisión y praxis cultural en España en la segunda mitad del siglo XVI // Criticón. Toulouse, 2008. N 102. P. 55–67; La Hispania visigótica y mozárabe: Dos

épocas en su literatura / Ed. C. Codoñer Merino. Salamanca, 2010. P. 351.

А. А. Королёв

ИУСТ МИЛОСТИВЫЙ (Иулий Милостивый), прп.— см. в ст. *Филофей*, прп. К-польский.

ИУСТ, ОРОНЦИЙ И ФОРТУНАТ [Юст, Оронтий и Фортунат; лат. Iustus, Orontius, Fortunatus], мученики (пам. последнее воскресенье авг.). Мученичество И., О. и Ф. известно по пересказу Ф. Феррари в «Каталоге святых Италии», к-рый сделан по рукописи, вероятно XII в. Согласно Мученичеству, И. сопровождал ап. Павла во время его путешествия в Рим. Высадившись в обл. Апулии, И. встретил О. и его племянника Ф., жителей г. Лицея (ныне Лечче), и обратил их в христианство. В посл. ап. Павел поставил О. 1-м епископом Лицеи. При имп. *Нероне* (54–68) И. и О. приняли мученическую кончину, 2-м епископом стал Ф., к-рый впосл. также был казнен.

Возможно, в действительности О. и Ф. были в числе африкан. мучеников, пострадавших в эпоху «великого гонения» (нач. IV в.) в г. Гадрумет (ныне Сус, Тунис). В Мученичестве (BHL, N 2298–2302), составленном предположительно в VIII в. в Беневенто, они упоминаются вместе с 12 братьями во главе с Донатом и Феликсом (впосл. их останки оказались в разных городах Юж. Италии). Мощи О. (Аронция) вместе с мощами Ф., Гонората (Гонория) и Сабиниана (Савиана) были положены в лодку, к-рая чудесным образом пристала к берегу близ г. Потенция (ныне Потенца) в пров. Лукания. Почитание О., Гонората и Сабиниана в Потенции засвидетельствовано в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) под 27 авг. Отождествить И. с к.-л. из одноименных мучеников, упомянутых в Иеронимовом Мартирологе, сложно. Возможно, речь идет об одном из мучеников в Мартирологе Адона Вьеннского (IX в.), пострадавших в Кампании. В Римском Мартирологе (XVI в.) уточняется, что они скончались при имп. *Диоклетиане*. Однако в данном случае речь идет о 10 христианах из Мученичества св. Севастиана (BHL, N 7543), к-рых Римский еп. (папа) *Гай* убедил бежать в Кампанию. Сведения об их мученичестве впервые стали известны из Мартиролога Адона Вьеннского.

О почитании в Лечче мучеников И., О. и Ф. известно с XII в. В датированной 1181 г. грамоте Танкреда де Отвиля, гр. Лечче (король Сицилии в 1190–1194), упоминается, что в городской стене были ворота «мученика Иуста». В той же грамоте сказано о дороге, ведущей из города к «святому Аронцию» (вероятно, имеется в виду посвященная О. церковь в пригороде Лечче). В грамоте Неаполитанского кор. Владислава от 9 мая 1407 г. говорится о празднествах в церкви, посвященной О., к-рый считался покровителем г. Остуни. В этом городе был грот, и, по преданию, он жил в нем. Почитание И. засвидетельствовано в Сипонто, Монополи, Авеллино, Монте-Сант-Анджело и Таранто. В Потенце память О. праздновалась 1 сент. О почитании И. упоминается также в частном завещании кон. XIV в. (однако о церкви, посвященной И., известно с XVI в.). Несмотря на то что во имя И., О. и Ф. было освящено неск. храмов, почитание этих мучеников в Лечче носило гл. обр. народный характер. В офиц. печатном бревиарии диоцеза Лечче (1527) их имена опущены. В 1640 г. празднование памяти мучеников И., О. и Ф. было упразднено. В 1658 г. по просьбе еп. Луиджи Паппакоды, который особенно способствовал распространению почитания О., рим. Конгрегация богослужения восстановила память мучеников. Поводом для этого стало спасение г. Лечче от чумы, охватившей Апулию. В 1719 г. была одобрена частная служба в честь И., О. и Ф.

В г. Тури распространение почитания О. также связано с избавлением от чумы 1656–1658 гг. Святой явился некой девушке, пообещав, что чума вскоре прекратится, и указал грот, в к-ром он подвизался. В 1726 г. во время строительства францисканского мон-ря св. Иоанна Крестителя, О. явился мон. Тома ди Корбанара и пожаловался на осквернение грота. По распоряжению местного архипресвитера там был установлен памятный крест. В 1731 г. постановлением Конгрегации богослужения О. был объявлен св. покровителем Тури с празднованием его памяти 26 авг.

Самый известный памятник, священный с почитанием О., — колонна на названной в его честь площади в Лечче. Колонна создана скульптором Дж. Дзимбало из мраморных плит рим. эпохи, найденных в 1658 г.

близ г. Бриндизи. На ней находилась деревянная статуя святого, сгоревшая в 1737 г. и восстановленная в 1739 г. В Тури местом почитания святого является символическая «триумфальная колесница», созданная в 1851 г. в память избавления от холеры.

Ист.: MartHieron. Comment. P. 470–471; *Ado Viennensis. Martyrologium* // PL. 123. Col. 295; MartRom. Comment. P. 266; *Ferrari Ph. Catalogus Sanctorum Italiae. Mediolani*, 1613. P. 537. Лит.: *Bozzi C. I primi martiri di Lecce Giusto, Oronzo e Fortunato. Napoli*, 1835; *De Sanctis E. Tradizione e culto sui martiri leccensi Oronzo, Fortunato e Giusto. Lecce*, 1890; *Lanzoni. Diocesi*. P. 285–288, 310–311; *Vacca N. La colonna di S. Oronzo in Lecce. Lecce*, 1938; *De Simone R. S. Oronzo nelle fonti litterarie sino alla meta del Seicento. Lecce*, 1964; *idem. Giusto, Oronzo e Fortunato* // *BiblSS. Vol. 7. Col. 50–53.*

Д. В. Зайцев

ИУСТА [греч. Ἰουστα], прп. (пам. в субботу сырную; пам. греч. 26 апр.). Время и подробности жизни этой святой неизвестны. Память И. и посвященное ей двустишие («Нравом лунным присносуши Иуста, пролившия делесы, гробный скры облак» — *Петков Г. С. Стишният Пролог в старата българска, сръбска и руска литература, XIV–XV вв. Пловдив*, 2000. С. 388) содержатся в ряде визант. стишных Синаксарей. Из стишных Синаксарей сведения об И. попали в греч. печатные Минеи (Венеция, 1603) и в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*.

И. упомянута в 7-й песни канона субботы сырной: «...и Сарра, со Иустиною, песньми яко мудрии да восхвалятся» (Триодь Постная. Ч. 1. Л. 66 об.). В греч. тексте вместо Иустины указана Иуста.

Ист.: SynCP. Col. 632; *Νικόδημος. Συνοξαριστής*, 1998⁴. Т. 4. С. 278. Лит.: *Сергий (Спасский). Месяцеслов*. Т. 2. С. 122; Т. 3. С. 535; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον*. Σ. 221.

ИУСТА, мц. Ираклийская (пам. 1 сент.) — см. в ст. *Ираклийские мученицы (40) и Аммон диакон*, мч.

ИУСТА И РУФИНА [Юста и Руфина; лат. Iusta et Rufina], мученицы (пам. зап. 17 июля), пострадали в г. Гиспалис (ныне Севилья, Испания). Мученичество И. и Р. (VHL, N 4566–4567; CPL, N 2070aa) сохранилось в составе «Испанского пассионария» — сборника житий мучеников, к-рый использовался в богослужении *испано-мосарабского обряда* (изд.: *Tamayo Salazar*. 1656. P. 164–166; *Pasionario Hispánico*.



Мученицы Иуста и Руфина.
1817 г. Худож. Франсиско Гойя
(собор Санта-Мария-де-ла-Седе,
Севилья)

1953). Краткие версии Мученичества (VHL, N 4568–4569), опубликованные Э. Флоресом и болландистами, долгое время ошибочно считались более ранними (напр.: *Quentin*. 1908. P. 176–177). Они были составлены в XIII в. *Винцентием из Бове* и испан. агиографом Родриго из Серрато (см.: *Cumont*. 1927. P. 331–332). Др. поздние версии Мученичества, составленные для богослужебных целей, содержатся в бревиариях еп-ства Бургос (1502), архиеп-ства Эвора (1548) и др. диоцезов.

Согласно Мученичеству, христианки И. и Р. зарабатывали на пропитание изготовлением и продажей глиняной посуды. Они вели скромный образ жизни, отличались благочестием и твердостью в вере. Однажды, когда И. и Р. продавали посуду, по улице проходило шествие язычников, к-рые несли идола Саламбона (occurrit eis nescio quod monstrum et immane portentum quod perditorum gentilium turba Salambonem appellat). Язычники потребовали от И. и Р. сделать идолу приношение, но те отказались, объявив, что исповедуют христ. веру. Один из носильщиков, разъяренный отказом, набросился на женщин и перебил выставленную посуду. И. и Р. сбросили идола на землю, и тот разбился на куски. Язычники схватили христианок, обвинили в святотатстве и привели к президу Диогениану, почитателю

языческих богов. Презид велел доставить И. и Р. в Гиспалис и заключить в темницу, а затем подверг их мучениям, в т. ч. заставил идти босиком по каменистой дороге. Вскоре И. скончалась в заточении, и Диогениан велел бросить ее тело в глубокий колодец. Однако еп. Сабин извлек тело мученицы из колодца и предал достойному погребению. Р. умерла от пыток, ее тело по указанию презида сожгли в амфитeatре, но христиане похоронили останки мученицы.

Составление Мученичества обычно относят к VI–VII вв., но, по мнению мн. исследователей, в его основе лежит более ранний текст. В пользу этой гипотезы свидетельствует оригинальный сюжет Мученичества, тогда как в др. подобных произведениях, включенных в «Испанский пассионарий», широко использовались агиографические топосы и клишированные образы. Данные Мученичества Ф. Кюмон использовал при исследовании вост. культов, получивших распространение в рим. Испании. По его мнению, в Мученичестве содержится описание праздника в честь финик. божества Саламбо (šlmbʿl — образ Ваала), связанного с культом Адониса. Кюмон также предположил, что дни поминовения И. и Р. (17, 18 и 19 июля), указанные в средневек. календарях, соответствуют датам празднеств в честь Адониса (*Cumont*. 1927).

Самое раннее упоминание о почитании мучениц содержится в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.), где под 19 июля отмечена память И. (In Spaniis Iustae) (MartHieron. Comment. P. 384–385). Сведения из ряда источников указывают на широкое почитание И. и Р. в Вестготском королевстве. В неск. надписях VII в. из Юж. Испании, где сообщается об освящении храмов Пимением и Теодераком, епископами Ассидонии (ныне Медина-Сидония), среди помещенных в алтаре реликвий названы реликвии И. и Р. (*Vives J. Inscripciones cristianas de la España romana y visigoda. Barcelona*, 1969². N 304–306, 309). Известен гимн в честь И. и Р. (CPL, N 1218; АНМА. Т. 27. N 147), ранее приписывавшийся св. Исидору Севильскому (см.: *Pérez de Urbel J. Origen de los himnos mozárabes* // *Bull. Hispanique. Bordeaux*, 1926. Т. 28. N 3. P. 215–216; *La Hispania visigótica y mozárabe*. 2010. P. 379), а также 2 гимна в честь И.

(АНМА. Т. 27. N 143–144). О мон-ре святых И. и Р., к-рый находился близ Кордовы, упоминается в Кордовском календаре X в. (*Le Calendrier de Cordoue* / Ed. R. P. A. Dozy. Leiden, 1961. P. 112–113).

Поминование И. и Р., как и др. мучеников, чьи жития вошли в состав «Испанского пассионария», включено почти во все богослужебные книги испано-мосарабского обряда (под 17 июля). В старейшей сохранившейся рукописи, орационале кон. VII в., использовавшемся в Таррако-не (ныне Таррагона), приведены молитвы оффиция в день памяти И. и Р. (*Oracional Visigótico* / Ed. J. Vives. Barcelona, 1946. P. 357–362). Проприй мессы и оффиций мученицам содержатся в сакраментариях и др. богослужебных книгах (напр.: *Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les manuscrits mozarabes* / Ed. M. Férotin. R., 1995². P. XLIX, 387–374, 750–751, 825–826), поминовение И. и Р. указано в ряде испан. календарей X–XI вв. (напр.: *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église wisigothique et mozarabe d'Espagne* / Ed. M. Férotin. P., 1904. Col. 470–471). Посвященные И. и Р. богослужебные тексты под 16 июля были включены в миссал (1500) и бревиарий (1502) испано-мосарабского обряда, изданные по указанию Толедского архиеп. кард. Франсиско Хименеса де Сиснероса. В миссале кроме мессы И. и Р. приведен также проприй особой мессы Р.; в бревиарии И. и Р. посвящены 2 особые оффиция (PL. 85. Col. 780–788; 86. Col. 1152–1162).

Под 19 июля поминовение мучениц внесено во франк. мартиролог нач. IX в. из Лиона (*Paris. lat. 3879*), составитель к-рого был знаком с Мученичеством И. и Р. Память И. и Р. указана также в более поздних «исторических» мартирологах, в т. ч. в Мартирологе Узуарда (*MartUsuard* // PL. 124. Col. 275–276), из к-рого в XVI в. кард. Цезарь Бароний перенес эту дату в Римский Мартиролог (*MartRom. Comment. P. 296*).

О почитании И. и Р. в Гиспалисе после араб. вторжения (711) сведений нет. В повести о перенесении мощей св. Исидора Севильского (BHL, N 4488) сообщается о намерении кор. Кастилии и Леона Фернандо I Великого (1035–1065) доставить мощи И. в г. Леон. Согласно повести, правитель Севильи аль-Мутаид обещал передать мощи мученицы, но когда королевские по-

сланники прибыли в город, отказался исполнить обещание. После молитвы Леонскому еп. Альвиту явился св. Исидор Севильский и велел оставить мощи И. в Севилье, чтобы город не лишился божественного покровительства. В соответствии с указанием св. Исидора посланники забрали его мощи, к-рые были доставлены в Леон в 1063 г. (*Historia Silense* / Ed. F. Santos Coco. Madrid, 1921. P. 93–99). В сер. XII в. мосарабская община Севильи перестала существовать, часть христиан переселилась в Кастилию. С этого времени в г. Толедо известно о существовании церкви во имя И. и Р., к-рая впосл. считалась одним из древних вестгот. храмов, не закрывавшихся в период



Ретабло мучениц Иусты и Руфины. 1475 г. Мастера Хуан Руис, Доминго Рам (ц. мучениц Иусты и Руфины в Малуэнде, Арагон)

араб. владычества. О 6 древних толедских церквях, в к-рых сохранялся испано-мосарабский обряд, сообщается в источниках XIII в. («История Испании» архиеп. Родриго Хименеса де Рады (*De rebus Hispaniae*. IV 3), грамота 1285 г. архиеп. Гонсало Гарсии Гудьяля), однако более ранних упоминаний о них нет. Архитектурные исследования мосарабских храмов Толедо, в т. ч. ц. святых И. и Р., показывают, что эти храмы могли быть перестроены из мечетей. В наст. время мн. исследователи отрицают достоверность предания, по которому эти церкви действовали в арабский период (см.: *Aparicio Bastardo J. A. Notas para la aproximación al estudio de las iglesias mozarabes en*

la urbe toledana // *Anaquel de Estudios Árabes*. Madrid, 1993. Vol. 4. P. 9–24; *Pavón Maldonado B. Tratado de arquitectura hispanomusulmana*. Madrid, 2009. T. 4: *Mezquitas*. P. 419–421, 471–472). Более вероятно, что ц. святых И. и Р. и др. храмы были сооружены на основе мечетей, переданных мосарабам, к-рые в XII в. переселились в Толедо из-за преследований мусульм. властей. С переселением христиан в Кастилию связывается существование в толедских мосарабских приходах богослужения в соответствии с т. н. традицией В (по Ж. Пинелю), к-рая возникла в Юж. Испании. Центром этой традиции стал приход святых И. и Р. (*Ferrer Grenesche J.-M. Curso de liturgia hispano-mozárabe*. Toledo, 1995. P. 28–30; *Pinell J. Liturgia hispánica*. Barcelona, 1998. P. 39–40).

Точные сведения о местонахождении мощей И. и Р. отсутствуют. В XIII в. архиеп. Родриго Хименес де Рада указывал, что они якобы были перенесены в Леон вместе с мощами св. Исидора Севильского и впосл. помещены в цистерцианском аббатстве Лас-Уэльгас близ г. Бургос. По др. версии, мощи мучениц были скрыты в пещере близ г. Сантьяна-дель-Мар (*ActaSS. Iul. T. 4. P. 584*). Кроме того, мощи И. и Р. хранятся в приходской церкви г. Праде-Молло-ла-Прест (деп. Вост. Пиренеи, Франция).

В 1248 г. Севилья была завоевана кор. Кастилии и Леона Фернандо III Святым. В городе была восстановлена епископская кафедра, построены церкви и мон-ри. И. и Р. стали почитаться как св. покровительницы Севильи, с XIV в. известно о процессиях, которые совершались в день памяти мучениц. В 1586 г. на диоцезальном синоде было принято постановление о торжественном поминовении И. и Р., а также создана комиссия для подготовки к перенесению мощей мучениц из мон-ря Лас-Уэльгас. В 1602 г. частицы мощей И. и Р. были доставлены в Севилью из Кельна. Однако сомнения в подлинности этих реликвий не способствовали широкому почитанию И. и Р. Согласно наиболее распространенной версии, мощи И. и Р. были захоронены в неизвестном месте в городе (*Vincent-Cassy. 2003. P. 99, 103–104*). Во имя И. и Р. были освящены неск. церквей и капелл, в т. ч. капелла в кафедральном соборе. По преданию, дом мучениц и предполагаемое мес-



Мученицы Иуста и Руфина.
Скульптура. 1728 г.
Кафедральный собор в Севилье

то их погребения находились на сев.-вост. окраине города, на т. н. лугу св. Иусты (Prado de Santa Justa). В 1627 г. на этом месте был основан мон-рь капуцинов. Над подземной темницей, где содержались мученицы, в 1621 г. был основан мон-рь тринитариев с ц. Св. Троицы (ныне базилика Девы Марии, Помощницы христиан). В «Святой темнице» (Sagrados Cárceles) хранится фрагмент колонны, к к-рому, по преданию, были привязаны И. и Р. Кроме того, в Севилье указывали колодец, в к-рый палачи бросили тело И., и место, где мученицы продавали посуду (здесь был построен госпиталь святых И. и Р.) (Mariana Navarro. 2010. 464). В день памяти И. и Р. и в др. праздники, в т. ч. в день Тела Христова, устраивались торжественные процессии со статуями мучениц. Из Севильи происходит большое количество изображений И. и Р., самое известное принадлежит Б. Э. Мурильо (выполнено ок. 1666 для мон-ря капуцинов; Музей изящных искусств, Севилья). И. и Р. представлены как юные девушки с пальмовыми ветвями (символ мученической смерти) и с глиняными горшками у ног, а также с колокольней кафедрального собора, которую они, по преданию, спасли от разрушения во время землетрясения.

Память И. и Р. совершается 17 июля в архиеп-стве Севилья и в еп-стве Ориуэла и Аликанте. В храмах, где

богослужение проходит по испаномосарабскому обряду, празднование памяти мучениц является обязательным.

Ист.: BHL, N 4566–4569; ActaSS, Iul. T. 4. P. 583–586; Pasionario Hispánico / Ed. A. Fábrega Grau. Madrid; Barcelona, 1953. Vol. 1. P. 131–136; 1955. Vol. 2. P. 296–299.

Лит.: Tamayo de Salazar J. Anamnesis, sive Commemoratio Sanctorum Hispanorum. Lugduni, 1656. T. 4. P. 163–172; Ricaldone P. Vida de las Santas Justa y Rufina, patronas de Sevilla. Sevilla, 1896; Simonet F. J. Historia de los mozárabes de España. Madrid, 1903. P. 150–151, 164, 166, 658; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 176–177, 217, 434, 482; Cumont F. Les Syriens en Espagne et les Adonies à Séville // Syria. P., 1927. T. 8. N 4. P. 330–334; Milla Pérez M. Santas Justa y Rufina, patronas de Sevilla. Sevilla, 1961; Sotomayor M. Giusta e Rufina // BiblSS. Vol. 6. Col. 1339–1340; Vincent-Cassy C. La propagande hagiographique des villes espagnoles au XVII^e siècle: Le cas de sainte Juste et de sainte Rufine, patronnes de Séville // Mélanges de la Casa de Velazquez. N. S. Madrid, 2003. Vol. 33/2: Le temps des saints: L'Hagiographie au Siècle d'or. P. 97–130; Linage Conde A. Justa et Rufina // DHGE. T. 28. Col. 623–626; Castillo Maldonado P. Angelorum participes: The Cult of the Saints in Late Antique Spain // Hispania in Late Antiquity: Current Perspectives / Ed. K. Bowes, M. Kulikowski. Leiden; Boston, 2005. P. 160–161; La Hispania visigótica y mozárabe: Dos épocas en su literatura / Ed. C. Codoñer Merino. Salamanca, 2010. P. 350; Mariana Navarro A. Los santos y el imaginario urbano en los discursos historiográficos: Andalucía siglos XIII–XVII // Hispania Sacra. 2010. T. 62. N 126. P. 457–489.

А. К.

ИУСТИН (Полянский Михаил; 15.05.1830, с. Богатырёво Землянского у. Воронежской губ.— 26.09.1903, Бизюков Пропасной мон-рь),



Свт. Иустин (Полянский).
Фотография. Кон. XIX в.
(РГИА)

свт. (пам. 4 сент., 26 сент., 15 дек.), еп. Уфимский и Мензелинский. Род. в семье диакона; в 1853 г. окончил Воронежскую ДС со званием студента. В том же году по благословию ар-

хиеп. Воронежского Иосифа (Кобельского-Богословского), которого считал своим духовником, Полянский женился на сироте, дочери священника Воронежской епархии. 25 сент. 1854 г. архиеп. Иосифом был рукоположен во диакона, а 26 сент.— во иерея к церкви с. Касторного Землянского у. Воронежской губ. Трудями о. Михаила приходский сельский храм был расширен 2 новыми приделами — свт. Николая Чудотворца и вмц. Варвары, построены новая колокольня и ограда.

После смерти жены 16 марта 1862 г. Полянский поступил в число братии Митрофанова воронежского в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастыря. Одновременно с 1 апр. 1863 по 11 сент. 1864 г. исполнял должность наставника в Воронежском ДУ. 1 июня 1864 г. архиеп. Воронежским Иосифом свящ. Михаил был пострижен в монашество с именем в честь мч. Иустина Философа. Архиеп. Иосиф назначил новопостриженника народным духовником и проповедником в мон-ре и одновременно утвердил педагогом в Воронежское ДУ. В том же году по собственному ходатайству И. был перемещен в Киевскую епархию и 4 нояб. определен в число братии киевского Братского в честь Богоявления монастыря. В 1865 г. для продолжения образования И. поступил в КДА, по окончании к-рой 13 авг. 1869 г. назначен преподавателем Харьковской ДС по кафедре основного, догматического и нравственного богословия. 17 февр. 1870 г. архиеп. Харьковским Нектарием (Надеждиным) награжден набедренником.

14 февр. 1870 г. И. был назначен инспектором Литовской ДС. 21 апр. того же года удостоен степени магистра богословия за дис. «Нравственное учение св. отца нашего Исаака Сирина». 28 сент. 1870 г. получил благословение Синода за пожертвование книг в ученическую б-ку. С 27 июня 1870 по 3 авг. 1875 г. И. неск. раз (в общей сложности в течение 1 года и 2 месяцев) исполнял должность ректора Литовской ДС. Позже И. вспоминал, что в Вильне ему «пришлось переделать весь семинарский корпус; в обоих этажах выбрать своды, поделать полы и потолки, устроить до 80 печей и новый корпус для больницы» (Грамматин. 1904. С. 87). 23–27 мая 1871 г. по поручению архиеп. Литовского и Виленского Макария (Булгакова) И.

ревизовал Жировицкое ДУ. 15 апр. 1872 г. архиеп. Макарием И. был возведен в сан архимандрита. Определением Синода от 12–26 дек. 1875 г. И. был утвержден в должности ректора Костромской ДС, одновременно преподавал догматическое богословие. По его инициативе в Костромской ДС было построено 7 каменных корпусов, посажен семинарский сад. В Костроме вышло 1-е печатное сочинение И. (1883), написанное в связи с кончиной 7 июня 1883 г. еп. *Игнатия (Рождественского)*. Здесь же И. составил по семинарской программе труд «Православно-христианское вероучение, или Догматическое богословие».

22 дек. 1884 г. И. был назначен епископом Михайловским, викарием Рязанской епархии; хиротония состоялась 27 янв. 1885 г., в день памяти свт. Иоанна Златоуста. Будучи викарием, И. управлял *Рязанским в честь Преображения Господня монастырем*. В обители устроил хозяйственные службы, колодец, разбил палисадник.

С 10 авг. 1885 г. епископ Новомиргородский, 1-й викарий Херсонской епархии. Трудом И. в Херсоне была расширена Крестовая ц., возведена новая колокольня, устроены 2 бассейна (видимо, для охлаждения воздуха в жаркие летние дни), реставрирован собор в честь Успения Пресв. Богородицы, воздвигнута и освящена новая каменная ц. в честь Сретения Господня, насажен сад из белых акаций. По свидетельству И., во время служения на Херсонской кафедре он удостоился посещения Божией Матери: «Явилась мне, недостойному, во всей небесной красоте и величии и возложила на меня большой венок из белых роз и лилий. И когда я в необыкновенном восторге спросил: «Кто это?» — мне отвечал невидимый голос: «Святая Святых Большая!»» (Там же. С. 88). Для увековечения памяти об этом событии И. поставил в херсонском соборе, на горнем месте, икону Успения Божией Матери, а под ней — медную дощечку с надписью: «Радуйся, Святая Святых Большая»; рядом положил резной позолоченный венок с крестом посередине. Позже, пребывая на Тобольской кафедре, И. составил акафист *Абалакской «Знамение» иконе Божией Матери*, в каждом икосе к-рого имеется воззвание: «Радуйся, Святая Святых Большая». В период пребывания И. на Рязан-

ской кафедре была написана большого размера, в рост, икона Божией Матери, к-рую украшал венок («во образ виденного»). И. передал ее в Успенский Ольгов мон-рь Рязанского у. и губ., обращенный им из мужского в женский.

16 дек. 1889 г. И. возглавил Тобольскую и Сибирскую кафедру. В Тобольск прибыл 13 февр. 1890 г., во вторник на 1-й седмице Великого поста. Вскоре по прибытии И. подарил всем настоятелям церквей г. Тобольска свое соч. «Догматическое богословие»; собственноручно на каждом экземпляре святитель написал наказ пастырям «исполнять закон Божий и ревностно проходить свои обязанности».

Трудами И. в Тобольске были «повновлены» 2 флигеля при архиерейском доме, отремонтированы храмы во имя свт. Николая Чудотворца (1-я треть XVIII в.) и в честь Казанской иконы Божией Матери (2-я пол. XVIII в.), в Тобольской ДС построена ц. во имя свт. Димитрия Ростовского. В *Междугорском во имя св. Иоанна Предтечи мон-ре* близ Тобольска была возведена новая каменная 2-этажная церковь-усыпальница, в которой И. хотел быть похороненным. На заимке обители в Жуковке поставлена небольшая деревянная ц. во имя мч. Феодота и 7 дев — в память жертв голода и холеры 1891–1892 гг. Архиерей чтит память «апостола Сибири» митр. Тобольского *Филофея (Лещинского)*. В Тюмени И. освятил ц. во имя Сорока мучеников Севастийских, великомучеников Георгия, Феодора Стратилата и царицы Александры, первоначально устроенную митр. Филофеем (Лещинским) в *тюменском во имя Св. Троицы мон-ре*. При втором посещении Троицкой обители И. освятил малую келейную церковь митр. Филофея — «во имя Пречистой». В 1891 г. у гробницы митр. Тобольского и всея Сибири *Иоанна (Максимовича)* в приделе свт. Иоанна Златоуста Успенско-Софийского собора по распоряжению и на средства И. был возложен медный венок с крестом. С 10 июня 1891 г. в приделе епископ установил ежедневное (кроме времени поста) служение литургии с поминовением И. и панихид по святителю.

В Тобольской епархии И. благоустроил северные (Обдорскую, Кондинскую, Сургутскую) епархиальные миссии. Особые меры принял

по реорганизации Кондинской миссии среди остяков с центром в Троицком муж. мон-ре в с. Кондинском Берёзовского окр. Тобольской губ. на Оби (ок. 800 верст севернее Тобольска), где существовала монастырская школа для новокрещеных. Однако в целом деятельность этой миссии была малоуспешной. По ходатайству И. эта миссия была закрыта, а мон-рь преобразован в женский; сестры занимались обучением небольшого числа девочек из инородцев. Миссионерские же труды среди местных племен И. поручил монахам *Абалакского в честь иконы Божией Матери «Знамение» муж. монастыря* в Тобольском окр. и губ., где была создана миссионерская школа. В 1890 г. по благословению И. в епархии было открыто Тобольское епархиальное братство вмч. Димитрия Солунского, миссионерское отделение к-рого поддерживало Обдорскую (север Тобольской епархии) и Киргизскую (юг Тобольской епархии) миссии, вело борьбу с баптистами и др. сектантами. В задачи проповеднического отделения входили сбор, систематизация, издание и рассылка по приходам лучших проповедей священников епархии. Поскольку губ. типография не справлялась с заказами братства, И. открыл братскую типографию, в которой помимо книг печатались учебники и пособия для церковноприходских школ, «Листки епархиального братства», газ. «Тобольский епархиальный листок» и др. Типография братства стала по объему изданий 5-й церковной типографией в России. В Тобольске и др. городах епархии братство открыло общедоступные б-ки, в храмах организовало внебогослужебные чтения, помогало церковноприходским школам, расположенным в районах проживания старообрядцев, и содержало «передвижные школы» для сев. народностей.

18 авг. 1891 г. И. отправил в Синод рапорт с просьбой об учреждении на юге Тобольской епархии особой правосл. миссии, предлагая открыть 3 стана: в Каркаралинске, Акмолинске (ныне Астана) и Атбасаре, назначить в каждую из них миссионера, а также помощников для него и переводчика. Кроме этого он намеревался по примеру Томской миссии назначить оплату миссионерам. Рапорт епископа Синод передал в Совет Православного миссионерского об-ва, который 5 марта 1892 г. постановил

выделить на содержание миссий на юге Тобольской епархии средства (4470 р.) с тем условием, чтобы открытие миссий и назначение миссионеров производились тобольским епархиальным начальством. 30 апр. 1894 г., уже при Тобольском еп. *Агафангеле (Преображенском)*, Синод разрешил «открыть православную миссию среди киргиз, населяющих Тобольскую епархию».

В 1893 г. И. по болезни подал прошение об увольнении на покой. «Постигла меня болезнь — плеврит от простуды на Пасхе,— писал И. в записках.— Болезнь действительно была невыносимо северная, так что я лишился было и пищи, и сна, и 100 дней сидел в кресле, отплевываясь от плеврита. Не видя конца болезни, я вынужден был просить увольнения от должности...» 17 июля 1893 г. И. был уволен на покой и назначен управляющим *раненбургской Петропавловской пуст.* в Рязанской губ. на правах настоятеля. 17 авг. 1893 г. епископ отбыл из Тобольска. Стараниями И. в Петропавловской пуст. были отремонтированы теплый собор св. Иоанна Предтечи и холодный собор апостолов Петра и Павла. В 40 км от обители И. устроил Вознесенский скит с дубовой ц. в честь Вознесения Господня и с домом настоятеля. «После бурного моря Тобольского, которое едва не разбило моей утлой ладьи вдребезги, жил я в тихой пристани Раненбургской пустыни и наслаждался мирным и спокойным состоянием духа и сердца»,— писал И. (Там же. С. 90–91).

10 дек. 1894 г. И. возглавил Рязанскую и Зарайскую епархию, 22 дек. прибыл в Рязань; после встречи в кафедральном соборе помолвился в Архангельском соборе Рязанского кремля, у места захоронения своего предшественника архиеп. *Феоктиста (Попова)*. Этот древний собор был некрополем Рязанских архипастырей.

При И. значительно оживилась деятельность братства во имя свт. Василия, еп. Рязанского, учрежденного при Рязанской архиерейской кафедре еще в 1878 г. с миссионерскими целями. Братство состояло под покровительством епархиального архиерея и начальника губернии, которые оказывали ему всестороннюю поддержку. Членом братства мог стать каждый желающий, но настоятели и настоятельницы мон-рей были обязаны состоять в его рядах.

Деятельность братства была обширна — от собирания сведений о религиозно-нравственном положении населения до содействия церковной проповеди. Братство распространяло Евангелия, книги духовного содержания, приобретало и издавало противосектантские книги и брошюры, покупало старопечатные и старописанные книги, сочинения, написанные раскольниками, и т. д. Архиерей способствовал открытию при братстве типографии, б-ки и книжного склада; последние располагались при Рязанском ДУ, а позже были переведены в кремль, в здание духовной консистории. За заслуги по духовному ведомству 5 мая 1895 г. И. был награжден орденом св. кн. Владимира 2-й степени.

20–22 сент. 1895 г., в период пребывания И. на Рязанской кафедре, состоялось грандиозное празднование 800-летнего юбилея г. Рязани и 600-летия со дня преставления свт. Василия Рязанского. Разработанная епископом программа по подготовке празднований предусматривала следующие мероприятия: «1) Опрavit древнейший Архангельский собор, как усыпальницу древних князей и владык рязанских, назвать его Братской церковью, приурочить к нему братство свт. Василия... и открыть в нем всегдaшнее поминовение Царской фамилии... Рязанских архиереев и братчиков, умерших и живых, по особому Синодику... 2) Соорудить благолепную икону свт. Василия Рязанского, в большом размере, наподобие крестовской и поставить ее в помянутом Архангельском соборе на видном месте, с двумя хоругвями — одною от города, а другою — от братства... 3) Напечатать славянскими буквами в Синодальной типографии как службу, так и акафист свт. Василию, вновь пересмотренные и исправленные; а также установить однажды и навсегда день торжественного празднования свт. Василию, именно 10-го июня, как день открытия и перенесения св. мощей Его» (об этом И. к тому времени уже отправил ходатайство в Синод). При этом И. предложил восстановить и празднование кн. мч. Рязанскому *Роману Ольговичу*, приходящееся на 19 июля. Наконец, И. поставил вопрос о необходимости обновить часовню на могиле святителя и благоукрасить соборную площадь «хотя бы палисадом, начиная от колокольни, с воротами

в Спасский монастырь и в Архиерейский дом; а внутри посадкою прочных и красивых деревьев», поскольку «нигде не видно такой небрежной открытости и совершенной незащитности соборных зданий», украсить и защитить открытую соборную площадь этими посадками (Празднование 800-летия. С. 8). Епископ составил проект богослужений и крестных ходов в день празднования.

На 1-м заседании Юбилейной комиссии 20 апр. 1895 г. И. вместе с рязанским губернатором Н. С. Брянчаниновым и членами Рязанской ученой археографической комиссии обсудил планы предстоящего празднования. Программа, предложенная И., была принята Рязанской городской думой (ГА Рязанской обл. Ф. 869. Оп. 1. Д. 33. Л. 2–2 об., 3 об.) и претворена в жизнь: отреставрирован и освящен И. незадолго до юбилея Архангельский собор (церковь получила именование «Братская» и стала центром деятельности братства). Величественная икона свт. Василия была написана на средства города акад. Н. В. *Шумовым*. На могиле свт. Василия Рязанского у храма во имя св. князей Бориса и Глеба был обновлен памятник (1836) святителю. В «Рязанских ЕВ» от 1 июня 1895 г. за подписью И. были напечатаны тексты тропарей и молитвы святителю, которые употребляются при богослужении и в XXI в. (Сказание о св. Василии. 1895).

20 сент. 1895 г. в Борисоглебском храме (бывш. кафедральном соборе) праздника начались с заупокойной литургии в память князей и княгинь, Рязанских архиереев, военачальников и бояр и всех в правосл. вере усопших жителей рязанских пределов. Служение совершал ректор Рязанской ДС прот. И. К. Смирнов. В 14 ч., после благовеста в Борисоглебском храме, из всех церквей города к могиле свт. Василия Рязанского направились крестные ходы с чтимыми иконами и хоругвями. Ректор семинарии отслужил молебен свт. Василию, в к-ром приняли участие все рязанское духовенство, клир и семинарский хор. Молебен завершился вознесением составленной И. молитвы святителю. Соединенный крестный ход направился в Христорождественский собор кремля, где почивали мощи свт. Василия. Когда шествие вступило на площадь, ему навстречу из собора вышел И.,

приложился к иконе свт. Василия и проводил святыню в собор. Колокольню перед соборами украшали транспаранты, на которых были изображены святитель, плывущий по Оке, и кн. мч. Роман Рязанский. Служба одновременно совершалась во всех 3 соборах (Христорождественском, Успенском и Архангельском). В Христорождественском соборе всенощную с литией и величанием, с прочтением акафиста и молитвы святителю перед его ракой совершил И. в сослужении 3 архимандритов, игумена и соборного причта. Для паствы было прочитано сказание о Рязанском святителе.

21 сент. в Рязани и во всех церквах епархии по распоряжению И. были отслужены литургии с акафистом и молебном свт. Василию. Праздничную позднюю литургию в Христорождественском соборе совершили И., Михайловский еп. Полиевкт (Пясковский) в сослужении настоятелей *рязанского во имя Св. Троицы мон-ря* архим. Владимира (Добролюбова), *Иоанна Богослова мон-ря* архим. Виталия (Виноградова), а также ректора семинарии прот. Иоанна Смирнова (впосл. архиепископ Рязанский). Одновременно богослужение совершалось и в кафедральном летнем Успенском соборе, к-рый, как и Архангельский собор, был обновлен по благословению И. заботами соборного старосты В. А. Постникова. В Успенском соборе служение совершали архимандриты *Солотчинского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря* Македоний (Аристов) и *Радовицкого во имя свт. Николая Чудотворца монастыря* Нестор (Ильинский).

По окончании литургии состоялся крестный ход всего духовенства. От соборной колокольни через мост по бульвару до триумфальной арки стояли войска; впереди шествия ехали 4 конных артиллериста, а по сторонам — 16 верховых. Шествие двигалось к сооруженному на соборной площади помосту, обтянутому красным сукном и убранным живыми цветами. Ко времени прибытия крестного хода на площади были выстроены войска из квартировавшихся в Рязани частей пехоты и артиллерии, а также воспитанники и воспитанницы всех учебных заведений города. На помосте епископ в сослужении всего городского духовенства совершил благодарственный молебен с возглашением многолетия. При

пении «Тебе Бога хвалим» начался салют из пушек. По завершении молебна на площади состоялся парад войск. Учащиеся городских школ были приглашены в Городскую управу, где им раздавались лакомства и брошюры, составленные И., — «Сказание о св. Василии, первом еп. Рязанском» и «Св. благоверный кн. Рязанский, вмч. Роман Ольгович» (было роздано 4500 брошюр). Затем И. принял участие в праздничном заседании Рязанской губ. ученой архивной комиссии в зале Дворянского собрания. В 3-й день праздника, который в документах называли «торжеством молодого поколения г. Рязани», в зале Дворянского собрания состоялся литературно-муз. вечер. Написанные и выправленные И. службы, акафист, молитвы свт. Василию и кн. Роману были им позже переданы в б-ку кафедрального собора Рязанского кремля и употребляются при богослужении донныне.

14 окт. 1896 г. И. был назначен епископом Уфимским и Мензелинским, 14 нояб. прибыл в Уфу. Как и в Тобольске, одним из первых его деяний на новой кафедре стало учреждение епархиального братства в честь Воскресения Христова при кафедральном соборе, торжественное открытие к-рого состоялось 20 дек. того же года. Согласно уставу, братство действовало под председательством правящего архиерея, имело миссионерский, просветительный, попечительный и распорядительный отделы. С помощью братства И. удалось добиться существенных результатов в устройении различных сторон епархиальной жизни. Так, братство учредило должности епархиального и уездных противораскольнических и противосектантских миссионеров, содержало кафедру истории и обличения «мухаммеданства» в Уфимской ДС, организовывало миссионерские беседы. Также братство собирало точные статистические сведения по епархии о числе раскольников, сектантов и иноверцев. На средства братства издавалась и распространялась духовно-просветительная лит-ра. За вечерними богослужениями в крестовой Свято-Духовской ц., а также во время поездок по епархии И. бесплатно раздавал до 300 тыс. экз. книг и брошюр религиозно-нравственного содержания. В 1897 г. братство открыло книжную лавку и епархиальный книжный склад с целью распространения сре-

ди прихожан брошюр религиозно-нравственного и церковно-исторического содержания, образков и крестиков, что способствовало созданию новых и пополнению старых фондов приходских б-к. В 1897 г. при Казанском соборе г. Стерлитамака братство создало противораскольническую б-ку.

1 окт. 1897 г. братство открыло в Уфе 3-годичный класс подготовки псаломщиков по составленной И. программе «Общего обучения в псаломщицком классе». К 1 янв. 1899 г. в этом классе обучалось 28 учеников, из к-рых 22 происходили из духовного сословия, а 6 — из др. сословий; 13 учащихся были сиротами или из бедных семей и пользовались содержанием от братства. Определением Совета братства от 6 окт. 1898 г. 3-й год обучения в классе предназначался для изучения предметов по программе 2-классных церковно-приходских школ с добавлением предметов, положенных в особых «Правилах для производства испытаний по духовному ведомству на звание учителя одноклассной церковноприходской школы». Это давало возможность способным учащимся после сдачи экзамена поступать учителями в церковноприходские школы и школы грамоты.

При И. в епархии возросло количество церквей, попечительств при них и приходских школ. Вскоре по прибытии на кафедру И. освятил после реконструкции Петропавловскую ц. тюремного замка, а также утвердил кандидатуры священника и псаломщика, которым надлежало совершать службы в воскресные и праздничные дни и заботиться о духовно-нравственных нуждах заключенных. Летом 1897 г. епископ инициировал капитальный ремонт обветшавшего Воскресенского кафедрального собора г. Уфы, расширил и отремонтировал архиерейский дом, реставрировал крестовую Свято-Духовскую ц., обновил иконостасы. Прежние иконостасы И. передал в устроенную по его инициативе деревянную ц. во имя Всех святых при архиерейском доме, предназначенную для бедных жителей архиерейской слободы. Осенью 1897 г. был заложен каменный фундамент, а 22 мая 1898 г. освящен однопрестольный деревянный храм с колокольней.

22 марта 1897 г. состоялось освящение временной ц. во имя свт. Ни-

колая Чудотворца при уфимском железнодорожном вокзале, построенной в память о помолвке последней имп. четы; в 1899 г. была заложена «постоянная» каменная церковь. И. освятил приделы уфимской Александровской ц.: правый — во имя вмч. Пантелеимона (26 авг. 1897) и левый — во имя вмч. Екатерины (3 окт. 1899). В целом за период служения И. в епархии было построено и освящено 26 храмов и 16 молитвенных домов; разрешено вновь строить 23 церкви, 15 молитвенных домов и часовню; дозволено перестроить, возобновить и расширить 7 церквей и 3 часовни. К 1900 г. в Уфимской епархии насчитывалось до 330 самостоятельных приходов и до 366 церквей, свыше 280 церковных попечительств. Храмовому строительству содействовало епархиальное братство, к-рое приняло участие в возведении и реставрации 192 церквей и 4 соборов епархии.

Заботами И. в Уфимской епархии было открыто ок. 20 приходских школ. В июне—июле 1898 г. в соответствии с распоряжением Синода он устроил в Уфе первые краткосрочные педагогические курсы для учителей и учителей церковно-приходских школ. На курсы прибыл 71 чел., еще 6 педагогов посещали занятия в качестве вольнослушателей. Для подготовки священнослужителей в инородческие приходы И. исходатайствовал перед Синодом разрешение (указ от 28 июля 1897) на прием в 5-й класс Уфимской ДС учащихся (не более 4 в год), получивших образование в инородческих школах с правами средних учебных заведений, с предостережением во время обучения в семинарии места проживания и казенной пищи. На 1900 г. в Уфимской ДС в соответствии с разрешением обучалось 5 чел.

Большое внимание И. уделял устройству монашеской жизни в епархии. В 1897 г. по его представлению игуменом *уфимского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* был назначен иером. Иоиль. Началось возрождение обители, находившейся в полном упадке: построено новое, каменное здание монастырского комплекса, восстановлена разрушенная ограда, из Москвы привезен колокол весом 300 пудов. В том же году в *уфимском в честь Благовещения Пресв. Богородицы жен. мон-ре* И. освятил храм в честь Иверской иконы Божией Матери. По ходатайству архиерея

указом Синода от 21 июля 1898 г. Покровская женская община при с. Прасковьино Стерлитамакского у. Уфимской губ. (учреждена в 1892—1893) была преобразована в общежительный монастырь. 2—3 сент. 1898 г. И. возглавил торжества открытия монастыря и возвел в сан игуменции мон. Августину.

По инициативе И. были устроены епархиальный свечной завод, к-рый снабжал свечами и соседние епархии. Заслугой И. является значительное улучшение архиерейского хора, ставшего явлением в культурной жизни Уфы. Неоднократно И. направлял церковные средства и на благотворительную деятельность, напр., устроил в Уфе приют для престарелых и больных лиц заштатного духовенства. На основании указа Синода от 25 нояб. 1899 г. И. открыл при Уфимском епархиальном училищном совете и его уездных отделениях — Мензелинском, Белебеевском и Бирском — временные Попечительные комитеты для сбора пожертвований на устройство при церковных школах епархии бесплатных столовых для учащихся в местностях, пострадавших от неурожая хлеба. Эти средства были использованы также на приобретение для учащихся одежды и обуви, на выдачу денежных пособий нуждающимся учителям в тех же школах и на отопление школьных зданий.

Особое внимание И. уделял воспитанию пастырей, организации проповеднического дела в епархии, чему посвящал мн. статьи и поучения (напр.: Воззвание к уфимскому духовенству // Уфимские Ев. 1897. № 3. С. 80—81; Вниманию пастырей как проповедников Уфимской Церкви // Там же. № 4. С. 119—123; Руководство молодым и неопытным священникам при совершении таинства покаяния // Там же. № 5. С. 191—199). В помощь священникам И. составил обширную и разностороннюю «Программу для пастырских поучений и чтений» (Там же. № 4. С. 133—142; № 5. С. 171—179; № 6. С. 210—218; № 7. С. 255—261; № 8. С. 287—292; № 9. С. 345—349; № 10. С. 397—409). Повышению уровня проповедей содействовал и Совет братства, в обязанности к-рому И. вменил разбор проповедей, представляемых священниками. Только за 1-й год существования братства Совет рассмотрел более 400 проповедей. С 1 окт. 1897 г. в соборных и приходских

церквях Уфимской епархии по воскресеньям и праздничным дням И. было установлено чтение акафиста, во время к-рого производились сборы в пользу *Палестинского православно-го об-ва*. Пример подал сам архиерей, к-рый с 1897 г. в крестовой Свято-Духовской ц. проводил Евангельские чтения. Материалы чтений публиковались в виде особого приложения к «Уфимским Ев.» 1897—1898 гг., а также были изданы отдельной книгой (Вечное Евангелие. 1897).

На правление И. пришлось юбилейная дата — 100-летие учреждения Оренбургско-Уфимской епархии с кафедрой в Уфе. В Оренбурге празднество состоялось 16 окт. 1899 г., в тот день, когда предполагалось открыть епархию. В Уфе же торжество приурочили к 4 марта — дню открытия в 1800 г. консистории, когда прибывший на кафедру 1-й еп. Оренбургский и Уфимский *Амвросий (Келембет)* сделал о том распоряжение. Различие празднеств сказалось и в их программе: в Оренбурге торжество имело официальный характер, с приглашением почетных гостей из др. епархий, а в Уфе — домашний, только архиерейский и его ближайшие сотрудники. 4 марта 1900 г. в честь 100-летия со дня открытия в Уфе епархиального управления в Крестовой ц. архиерейского дома И. совершил литургию в сослужении всего старшего духовенства города. За литургией была провозглашена вечная память, отслужены заупокойная ектения о почивших служителях Уфимской епархии и благодарственный молебен с возгласением многолетних императору и царствующему дому, Синоду и архиерейскому пастырю с паствой. После богослужений в покоях И. в архиерейском доме состоялось собрание всего духовенства и духовно-учебной корпорации во главе с епископом, на к-ром была прочитана краткая историческая записка о деятелях епархиального управления за 100 лет существования Уфимской епархии. По предложению И. было принято решение напечатать особый синодик имен служителей епархии для частного поминовения за литургиями в церквях Уфимской епархии. Затем хором архиерейских певчих в ознаменование перехода епархиального управления из одного столетия в другое был пропет догматик «В Черном море».

По благословию И. преподаватели епархиальных духовных учебных заведений И. Е. Златоверховников (1899) и К. П. Херувимов подготовили фундаментальные труды по истории Уфимской епархии. Работа Херувимова «К 100-летию епископской кафедры и консисториального управления в Уфе епархий, Оренбургской и Уфимской (с 4 марта 1800 г. по 21 марта 1859 г.), Уфимской и Мензелинской (с 21 марта 1859 г. по 4 марта 1900 г.)». По благословию И. отдельным изданием вышел один из разделов этого труда (Херувимов. 1900).

«Наиболее же,— писал историк Херувимов,— преосвященнейший содействует успеху духовного просвещения в епархии своими многочисленными сочинениями научно-богословского и религиозно-назидательного содержания». Имелись в виду как написанные им ранее труды, составлявшие к 1900 г. 14 томов и частично изданные в период пребывания епископа на Уфимской кафедре, так и новые, созданные на Уфимской кафедре. В 1898 г. в С.-Петербурге вышла кн. «Зерцало православного исповедания свт. Димитрия Ростовского (в рус. переводе)», а в 1899 г. в Уфимской губ. типографии отпечатан «Алфавит духовный свт. Димитрия Ростовского в русско-переводном еп. Уфимского Иустина». В том же году в Москве была издана книга И. «Жизнь во Христе». В 1901 г. в С.-Петербурге вышла кн. «Что такое жизнь и как должно жить», подготовка которой, по всей вероятности, была начата еще в Уфе. Большое духовно-нравственное значение имели опубликованные в «Уфимских Ев» проповеди архиерея. Помимо церковно-исторических трудов И. на протяжении всей жизни писал стихи — молитвенные и духовные размышления о жизни (Епископ. Аскет. Поэт // Уфимские Ев. 2006. № 6. С. 5; № 7. С. 1). Неизданными остались «Мои мысли, воздыхания и желания под рязанскими зорями и уфимскими ночами».

Полное собрание сочинений И. вышло в 12 обширных томах (М., 1895. Т. 1–10; Рязань, 1896, 1897. Т. 11 и 12). Сочинения И., весьма разнообразные по содержанию, можно разделить на 4 группы: догматические, историко-патристические, работы по аскетике и нравственному богословию, гомилетические. Среди догматических трудов И. основное

место занимает «Православно-христианское вероучение или догматическое богословие», составленное по семинарской программе. По мнению критиков, эта работа не является самостоятельным научно-богословским исследованием, а представляет собой систематический свод рус. лит-ры по догматическим вопросам, написанный доступным языком, что позволяло использовать его как пособие по догматике в семинариях. Часть 1 этой работы — «О Боге в Самом Себе и об общем отношении Его к миру и человеку» (СПб., 1884) — журнальным определением Учебного комитета при Синоде от 29 янв. 1886 г. была рекомендована «к приобретению в фундаментальные библиотеки духовных семинарий» в качестве учебного пособия (Оренбургские Ев. 1886. № 13. С. 465). В июле 1886 г. Учебный комитет дал положительный отзыв и о 2-й части труда — «О Боге в Его особенных отношениях к человеку и миру» (в рукописи), и решением Синода от 23 июля — 10 авг. это сочинение было рекомендовано в качестве пособия для изучения догматического богословия в семинариях (Там же. 1886. № 18. С. 661–662). Полностью труд опубликован в 3-м и 4-м томах собрания сочинений И.

Центральное место среди историко-патристических трудов И. занимает обширная монография (магистерская диссертация) «Нравственное учение св. отца нашего Исаака Сирина». По мнению критиков, «автор довольно удачно систематизировал аскетическое учение св. Исаака, изложенное у св. отца своеобразным языком и часто без внутренней связи» (ПБЭ. 1906. Т. 7. С. 593–595). В начале 2-го тома собрания сочинений И. дает краткий курс патристики под заглавием «Светила Церкви», приводит ряд кратких жизнеописаний. Там же И. поместил несколько отдельных монографий: «Прп. Нил Сорский», «Св. Иустин Философ», «Еп. Феодор Анкирский», «Еп. Климент Анкирский», «Св. Димитрий Ростовский».

Из работ И. в области нравственного богословия С. Троицкий отмечал «Очерки основных положений христианского нравоучения», «Мысли на каждый день года», «Зерцало православного исповедания свт. Димитрия Ростовского» и др. Особое место в духовном наследии И. занимают сочинения по аскетике, в т. ч.

«Прп. и богоносный отец наш Нил, подвижник Сорский, и устав его о скитской жизни» (Рязань, 1885. М., 1902⁴), а также «Келейное правило», о к-ром высоко отозвался митр. Мануил (Лемешевский). Известно, что И. начал составлять «Келейное правило» в 1886 г., еще будучи викарным Новомиргородским епископом, а закончил уже в Уфе 16 окт. 1898 г. Книга была издана в 1910 г. при Православной миссии в Корее. «Задача этого колоссального труда, который потребовал упорной и кропотливой работы на протяжении 12 лет: во-первых, объять всю область предметов, подлежащих молитве, мольбе, прошению и благодарению, а во-вторых, занять молитвой все время в течение уединенной монашеской жизни для стяжания духа непрестанной молитвы... Перечислив вкратце по отдельности все восемь частей этого труда, невольно хочется отметить особенности и красоту этого «Келейного правила», где как на канве на 24-х часовой молитве св. Иоанна Златоуста, распределенной по три часа на каждую восьмую часть, красивым рисунком идут особенные молитвы, дающие исполняющим это правило полное удовлетворение упованию, вере, надежде и любви к Богу Творцу, Иисусу Христу, Духу Святому, Святой Троице, Божией Матери, Силам Небесным и св. угодникам Божиим».

Современники вспоминали об И. как о ярком проповеднике, аскете и затворнике. Известен его распорядок дня в период пребывания на Уфимской кафедре: «В 5 часов утра я на ногах и занимаюсь собственно своими обязательными келейными делами до 7 часов. В 7 часов до 9 слушаю Божественную литургию. С 9 до 12 часов обыкновенно принимаю просителей. В полдень — с 12 до 3-х часов — трапеза и отдых. От 3 до 5 часов принимаю посетителей. От 5 до 7 часов слушаю вечернее и утреннее Богослужение. С 7 часов до 10, а иногда и долее, занимаюсь обязательными делами епархиальными... Девиз мой — истина и справедливость» (Слово ко всем моим пасомым. 1898. № 22. С. 888–889).

14 июля 1900 г. И. был уволен на покой и вновь назначен управляющим Раненбургской пуст. на правах настоятеля. В июле 1903 г. переведен на покой в *Бизюков Пропасной во имя сщмч. Григория мон-рь* Херсонской епархии. 14 сент., незадолго до

кончины, старец-епископ еще служил литургию и раздавал составленные им листки духовно-нравственного содержания. Похоронен по завещанию в склепе в одной из башен Бизюкова мон-ря. И. глубоко почитался в народе как истинный пастырь, настоящий монах, подвижник. В мон-рь к месту упокоения И. совершались паломничества верующих. По воспоминаниям фельдшера обители Н. Ногачевского, осенью 1919 г. неск. святотатцев задумали проникнуть в замурованный монастырский склеп, чтобы разграбить его, рассчитывая найти там золото. Ночью они подошли к стене монастырской башни и стали железным ломом пробивать отверстие в склепе. После неск. ударов внезапно из стены вырвались яркие струи огня и обратили вандалов в бегство. Мощи И. сохранились в склепе и покоятся под спудом во вновь открытой Бизюковской обители.

И. прославлен в Соборе Крымских святых (празднование установлено в 1988) и в Соборе Воронежских святых (празднование установлено в 2002).

Арх.: ГА Костромской обл. Ф. 432. Оп. 1. Д. 3284. Л. 1–7; Д. 3340. Л. 50–56; Д. 3504. Л. 1–2; ГА Рязанской обл. Ф. 869. Оп. 1. Д. 33. Л. 2–3 об. Соч.: Сочинения: В 12 т. М., 1895. Т. 1–10; Рязань, 1896. Т. 11; 1897. Т. 12; Венок на могилу преосв. Игнатия, еп. Костромского и Галичского. Кострома, 1883; Молитвенные воздыхания и размышления св. Димитрия Ростовского и Тихона Задонского. СПб., 1889; О молитве или призывании Бога: Учение св. Тихона Задонского. М., 1895; Сказание о св. Василии, 1-м еп. Рязанском // Рязанские Ев. 1895. № 11. С. 429–435; Восп. о высокопреосв. архиеп. Иосифе (Богословском) // Пастырский собеседник. 1895. № 50. С. 744–747; Палестинские вечера в Рязани. Рязань, 1896; Лебедь: [Ода на отъезд из Рязани] // ДЧ. 1897. № 2. С. 380–381; Речь при вступлении его на Уфимскую кафедру // Уфимские Ев. 1896. № 22. С. 773–774; Поучение в 27 неделю по Пятидесятнице // Там же. № 23. С. 846–848; Поучение на память свт. Митрофана, 1-го еп. Воронежского и чудотворца // Там же. С. 849–853; Братское слово к уфимским старообрядцам и сектантам // Там же. № 24. С. 898–901; Православие и неправославие // Там же. С. 902–916; Речь при открытии в г. Уфе Братства Воскресения Христова // Там же. 1897. № 1. Приб. С. 1–2; Вечное Евангелие (Апок. 14, 6), раскрытое для вразумительного чтения и правильного понимания его // Там же. Приб. особое. № 1–24. С. 1–376; 1898. № 1–2. С. 377–408; № 3–24. С. 1–404 (отд. отт.: Уфа, 1897); Поучение, сказанное при служении в жен. Епархиальном уч-ще // Там же. 1897. № 1. С. 28–32; Слово к воспитанницам Епархиального уч-ща // Там же. № 4. С. 145–147; Предложение в Совет братства Воскресения Христова // Там же. № 5. С. 166–167; Слово к воспитанникам семинарии, сказанное при служении в санмарской церкви // Там же.

№ 5. С. 186–191; Заметка об Уставе Уфимского братства // Там же. С. 179–181; Пастырям и проповедникам Уфимской Церкви // Там же. № 6. С. 209; Братские советы пастырям Уфимской Церкви // Там же. № 9. С. 340–344; Нравственные устои // Там же. № 13. С. 511–517; Поучение в Неделю Православия // Там же. № 6. С. 222–225; Поучение в Неделю Фомину // Там же. № 9. С. 374–375; Поучение в день св., первоверховных апостолов Петра и Павла // Там же. С. 525–529; Слово при поминовении в Бозе почившего преосв. Михаила, еп. Оренбургского и Уфимского, в 40-й год по кончине его, 19 мая 1858–1898 г. // Там же. № 11. С. 395–403; Обзорение церквей [17–26 мая, Златоустовский у.] // Там же. № 12. С. 464–470; Разъяснение [касательно церк. старост, церковно-приходских попечительств и Епарх. братства] // Там же. № 13. С. 491–493; Поучение в день празднования Казанской иконы Божией Матери // Там же. № 14. С. 529–535; Вниманию церк. попечительств о кладбищах // Там же. № 15. С. 559–564; Поучение о Церкви истинно православной // Там же. № 15. С. 568–572; Обзорение церквей с 14 до 21 июля [Уфимский и Стерлитамакский у.] // Там же. № 16. С. 590–592; Поучение о врагах истинно-правосл. Церкви // Там же. № 16. С. 594–598; Поучение о христианском единении // Там же. № 17. С. 620–622; Поучение в 11-ю неделю по Пятидесятнице // Там же. № 18. С. 660–662; Поучение при освящении придельного храма свт. Николая в теплом соборе Уфимского жен. мон-ря // Там же. № 22. С. 810–815; Вниманию церк. попечительств Уфимской епархии // Там же. С. 167–171; Обращение к пастве: Год моей служебной жизни в Уфе // Там же. № 22. С. 815–820; Кр. поучения о говении // Там же. 1898. № 1. С. 32–38; № 2. С. 72–80; Поучение в неделю 31 по Пятидесятнице // Там же. № 2. С. 63–65; Поучения в неделю Всех святых // Там же. № 12. С. 444–451; Поучение из жития и страданий св. вмц. Параскевы // Там же. С. 453–457; Предложное церковно-приходским от-ниям Уфимского епарх. братства Воскресения Христова // Там же. № 14. С. 524–526; Христианское дело: [Обращение к христианину] // Там же. С. 543; Поучение в навечерие Преображения Господня // Там же. № 16. С. 599–601; Поучение в день Преображения Господня; Наше преобразование // Там же. С. 601–605; Поучение в день Успения Божией Матери // Там же. № 17. С. 649–651; Поучение в день Нерукотворенного Образа // Там же. С. 651–655; Путевые записки, по обзорению епархии от 27 авг. до 7 сент. 1898 г. // Там же. № 19. С. 739–754; Поучение в неделю 19-ю по Пятидесятнице // Там же. № 20. С. 776–778; Слово ко всем моим пасомым: (На 14 нояб. 1898 г.) // Там же. № 22. С. 884–889; Беседы о приготовлении к сретению Рождества Христова // Там же. № 23. С. 924–940; № 24. С. 966–980; Поучение в день свт. Николая // Там же. № 24. С. 963–966; Алфавит духовный Святителя Димитрия Ростовского в рус. переводе // Там же. 1899. Приб. особое. № 1–15. С. 1–151 (отд. отт.: Уфа, 1899); Жизнь во Христе // Уфимские Ев. 1899. № 1. С. 20–32 (отд. изд.: М., 1899²); Поучения в честь и славу Пресв. Богородицы. М., 1900²; Что такое жизнь и как должно жить. СПб., 1901; Ручная книжка правосл. христианина, содержащая в себе Божественные слова и речи Господа нашего Иисуса Христа. СПб., 1902²; Правосл.-христ. вероучение, или Догматическое богословие. Херсон, 1886–1887. СПб., 1902. 2 ч.; Прп. и богоносный отец наш

Нил, подвижник Сорский, и устав его о скитской жизни. М., 1902⁴; Нерукотворный образ Всемилошного Спаса. М., 1904³; Кр. поучения о посте и молитве. М., 1906³; Келейное правило (окончено в Уфе 16 окт. 1898) // Китайский благовестник. 1910. № 2–3; На высоте истинной и чистой христ. нравственности. М., 1911.

Лит.: *Беляев А. Д.* Отзывы о трудах еп. Иустина (Полянского) // Журнал Совета МДА за 1889 г. М., 1890. С. 55–80; *А. П.* Прибытие преосв. Иустина, еп. Уфимского и Мензелинского, на кафедру Уфимской епархии // Уфимские Ев. 1896. № 23. С. 841–846; *Введенский А. И.* О трудах преосв. Иустина (Полянского), еп. Рязанского и Зарайского // БВ. 1896. Т. 2. № 6. С. 472–486; *Иосиф (Богословский), архиеп.* Письма к преосв. Иустину, бывш. еп. Тобольскому, ныне Рязанскому. М., 1896; *З[ефир]ов Е.* Служение преосв. Иустина в церкви Уфимской ДС // Там же. 1897. № 5. С. 184–185; Освящение нового придела при Александро-Невской ц. в г. Уфе // Там же. № 20. С. 757–760; *Златоверховников И. Е.* Уфимская епархия: Геогр., этногр., адм.-ист. и стат. очерк. Уфа, 1899. С. 56–57; Празднование 100-летия Уфимской епархии, 1800–1900. Уфа, 1900; *Херувимов К. П.* Кр. ист. записка о просветительной и административной деятельности Уфимских архипастырей за 100 лет существования Уфимской епархии, 1800–1900. Уфа, 1900. С. 38–45; *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX ст. СПб., 1901. С. 154; *он же.* [Отзыв о трудах еп. Иустина (Полянского)] // ЦВ. 1901. № 44; [Отзыв на соч. еп. Иустина] // Прибл[е]д. 1903. № 42. С. 1634–1635; *С. В.* Преосв. Иустин, бывш. еп. Уфимский и Мензелинский: (Некр.) // Уфимские Ев. 1903. № 21. С. 1464–1467; *Грамматин А., прот.* Памяти преосв. Иустина, еп. бывш. Тобольского, вполн. Уфимского: Речь, сказанная 26 окт. 1903 г. на торжеств. собрании Тобольского братства св. вмц. Димитрия Солунского // Там же. 1904. № 2. С. 83–95; *Венгеров.* Источники словаря. Т. 2. С. 539; Отчет Рязанского епархиального древлехранилища за 1914 г. Рязань, 1915; *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 74–84; *Васильева О. В., Латыпова В. В. и др.* Дорога к храму: История религ. учреждений г. Уфы. Уфа, 1993. С. 11, 23–24, 32–36, 47, 55–58; *Дегтев Ю. А.* Рязань православная. Рязань, 1993. С. 116; *Медведев-Тауринский А., прот.* Благословенный лик Придонья: Жизнеописание южнорус. святых и подвижников благочестия (I–XX вв.). Липецк, 1999. Ч. 1. С. 43; *Ефимов А. Б.* Очерки по истории миссионерства РПЦ. М., 2007. С. 428; *Сергеев Ю. Н.* Иустин (Полянский), еп. // Башкирская энцикл. Уфа, 2007. Т. 3. С. 227.

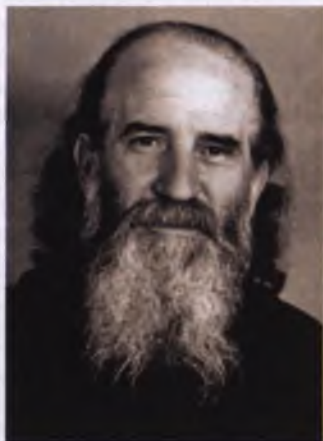
Н. П. Зимина

ИУСТИН [греч. Ἰουστῖνος], прп. (пам. в субботу сырную; пам. греч. 17 нояб.). Время, место и подробности жизни этого святого неизвестны. И. упомянут в 7-й песни канона субботы сырной, где он назван «гора разумная великий Иустин» (Триодь Постная. Ч. 1. Л. 64). В визант. стишных Синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в.; ГИМ. Син. греч. № 369 (353), 1-я пол. XIV в.) сообщается, что И. почил в мире, и приводится посвященное этому святому двустопишное

(«Аскетическое бденное око просвещает, Иустине, чудо подвигающих-ся»). Из стихшных Синаксарей сведения об И. попали в «Синаксарист» прп. *Никодима Святогорца*. В слав. стихшные Прологи, ВМЧ и совр. календарь РПЦ память И. не вошла. Ист.: СупСР. Col. 233; *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 526; *Νικόδημος Συναξαριστής*. 2003⁵. т. 2. Σ. 131.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 356; Т. 3. С. 532; *Σωφρόνιος (Εὐδοκράτιδος)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 222.

ИУСТИ́Н [серб., Юстин] (Новый, Челийский) (Попович Благое; 25.03.1894, г. Вране — 7.04.1979, мон-рь Челие близ г. Валево), прп. (пам. 1 июня), архим., серб. богослов и проповедник. Дед И. был священни-



Прп. Иустин (Попович).
Фотография. 60-е гг. XX в.

ком в 7-м или, по др. сведениям, в 13-м поколении. В детстве Благое с родителями, Спиридоном и Анастасией, часто посещал прп. *Прохора Пшинского мон-рь*, где стал свидетелем исцеления матери от тяжелой болезни. После окончания начальной школы во Вране учился в 9-классной семинарии св. Саввы Сербского (1905–1914), где сблизился с иером. св. *Николаем (Велимировичем)*; в посл. епископ Жичский). В 1914 г. хотел принять монашество, однако по просьбе его родителей митр. Белградский *Димитрий (Павлович)*; в посл. Патриарх Сербский) не дал ему благословения. В тот же год И. поступил на Богословский фак-т Белградского ун-та, но в начале первой мировой войны был призван в армию и служил в медицинской роте в госпиталях на юге Сербии. Вместе с серб. армией отступал из Ниша через Косово и Метохию в Албанию. Пережив военные лишения и переболев тифом, И. еще больше укрепился

в стремлении стать монахом. 31 дек. 1915 г. в правосл. храме г. Шкодер (Скадар) он был пострижен в монашество архим. *Вениамином (Таушановичем)*; в посл. епископ Браничевский). В янв. 1916 г. по благословению митр. Белградского Димитрия И. был направлен на учебу в СПБДА. Из-за революционных волнений в России в июне 1916 г. он переехал в Великобританию, где продолжил изучение богословия в Оксфорде. Написал дис. «Философия и религия Ф. М. Достоевского», но отказался выполнить рекомендации оксфордских профессоров и изменить в ней критические оценки развития идей гуманизма и антропоцентризма в католицизме и протестантизме, поэтому в 1919 г. не получил научной степени. После возвращения на родину был назначен преподавателем семинарии в г. Сремски-Карловци. В мае 1920 г. рукоположен во диакона. С окт. 1921 г. преподавал НЗ, догматику и патрологию в семинарии св. Саввы Сербского. С 1921 г. проходил стажировку на богословском фак-те Афинского ун-та и в марте 1927 г. защитил докт. дис. «Проблема личности и сознания по св. Макарию Египетскому» (*Τὸ πρόβλημα τῆς προσωπικότητος καὶ τῆς γνώσεως κατὰ τὸν Ἅγιον Μακάριον τὸν Αἰγύπτιον*. Ἀθήναι, 1926). 7 янв. 1922 г. рукоположен во иерея. В 1925–1927 гг. редактор ж. «Хришћански живот» (Христианская жизнь). В этот период близко познакомился с главой РПЦЗ митр. Киевским и Галицким *Антонием (Храповицким)*, архиеп. Кишинёвским и Хотинским *Анастасием (Грибановским)* и др. русскими священнослужителями-эмигрантами.

В 1927 г. в семинарии в Сремски-Карловци И. защитил дис. «Гносеология св. Исаака Сирина» (Гносеологија св. Исака Сирина // Пут. Београд, 1934. С. 269–280, 335–350; из-за многочисленных ошибок публикация диссертации была не признана автором). С авг. 1927 по июнь 1928 г. преподавал в семинарии в Призрене, затем вновь в семинарии в Сремски-Карловци, с окт. 1929 по март 1930 г. исполнял обязанности ректора. В 1928 г. И. согласился возглавить кафедру догматического богословия Варшавского ун-та, но перед отъездом узнал, что вместо этой кафедры начальство ун-та хочет предложить ему кафедру нравственного богословия, от чего он отка-

зался. В дек. 1930 г. по решению Синода СПЦ направлен с правосл. миссией в Закарпатье в качестве помощника еп. Битольского *Иосифа (Цвийовича)*. Вдвоем они посетили Ужгород, Хуст, Изу, Мукачево, Прешов (Пряшев) и мн. села в Карпатах и способствовали возвращению верующих из унии в Православие. И. предлагали принять епископский сан и занять кафедру восстановленной Мукачевско-Пряшевской епархии СПЦ (см. ст. *Мукачевская и Ужгородская епархия (УПЦ)*), но он отказался и в кон. 1931 г. вернулся в Сербию. С авг. 1932 г. преподавал в семинарии в г. Битола вместе с иером. *Иоанном (Максимовичем)*; в посл. епископ Шанхайский). 1 февр. 1934 г. избран доцентом кафедры сравнительного Богословия богословского фак-та Белградского ун-та, вступил в должность 21 дек. того же года. Позднее был избран профессором догматики. Один из основателей Сербского философского общества (1938).

Когда после начала второй мировой войны Белградский ун-т временно был закрыт, И. проживал в мон-рях Каленич, Раваница и др. и продолжал переводить патристические и агиографические сочинения, занимался толкованием НЗ, участвовал в подготовке «Меморандума СПЦ о злодеяниях усташей на территории Независимого государства Хорватия против сербов и православных священнослужителей» (нач. июля 1941). В 1944 г. по просьбе лидера серб. четников Д. Михайловича И. составил характеристику отношений между Церковью и гос-вом, согласно святоотеческому преданию. После окончания войны этот текст послужил предлогом для преследования И. коммунистическими властями: он был уволен из Белградского ун-та без сохранения пенсии, затем арестован в мон-ре Суково близ Пирота и заключен в тюрьму в Белграде, где ожидал смертного приговора. Был освобожден из тюрьмы по просьбе Патриарха Сербского *Гавриила V (Дожица)*, вернувшегося в нояб. 1946 г. в Сербию из изгнания. И. лишили права проживать в Белграде или в к.-л. др. крупном городе, поэтому он переезжал из одного мон-ря в другой (Каленич, Суково, Раваница и др.), пока игум. Сарра не пригласила его в жен. мон-рь *Челие*. В этом мон-ре И. прожил с 27 мая 1948 г. до



Могила прп. Иустина (Поповича)
в мон-ре Челие, Сербия

смерти, не имея права на выезд из обители и все время находясь под домашним арестом. И. был духовником насельниц обители, часто совершал богослужения и беседовал со мн. людьми, к-рые приезжали к нему за духовным советом. Благодаря широкой переписке с духовными чадами и известными богословами И. был в курсе совр. богословских течений, переводил и писал богословские сочинения. Более 10 духовных учеников И. благословил на епископское (в т. ч. митр. Черногорско-Приморского Амфилохия (Радовича), еп. Афанасия (Евтича), еп. Бачского Иринея (Буловича) и др.), а более сотни — на священническое и монашеское служение. На отпевании И. в мон-ре Челие присутствовало много духовенства и верующих из Югославии, а также представители др. Поместных Православных Церквей. Похоронен в мон-ре Челие.

Сочинения И. затрагивают самые различные темы, в т. ч. проблемы догматики, экзегетики, патристики; они содержат анализ исследований трудов философов, оценку событий церковной жизни XX в. Первым исследованием И. является оставшаяся незащищенной дис. «Философия и религия Ф. М. Достоевского» (Философија и религија Ф. М. Достојевског // Хришћански живот. Београд, 1922. Год. 1. Бр. 2. 1923. Год. 2. Бр. 4; Сремски Карловци, 1924). В этой работе И. развил идеи Ф. М. Достоевского о религ. призвании России в сохранении христ. веры в конце ис-

тории. В дальнейшем в статьях И. часто обращался к анализу рус. философии и богословия.

Главный догматический труд «Догматика Православной Церкви» (Догматика Православне Цркве. Београд, 1932. Књ. 1; 1935. Књ. 2; 1978. Књ. 3) был высоко оценен богословами и использовался в качестве учебника по Свящ. Писанию на кафедрах теологии в некоторых амер. ун-тах. Вместе с проф. В. Хаджи-Арсичем И. опубликовал «Православный христианский катехизис» (Православни хришћански катехизис. Београд, 1938), к-рый был переиздан под названием «Тайны веры и жизни» (Тајне вере и живота. Ваљево, 2000). В межвоенное время И. печатался в возглавляемом им ж. «Христианская жизнь» и др. изданиях: «Вестник Сербской Церкви» (Весник Српске Цркве), «Святосаввие» (Светосавље), «Христианская литература» (Хришћанско дело), «Путь» (Пут), «Богословие» (Богословље), «Христианская мысль» (Хришћанска мисао), «Пастырский глас» (Пастирски глас). Большинство статей он посвятил анализу совр. проблем в жизни СПЦ и Православия в целом.

И. уделял большое внимание изучению НЗ и призывал верующих каждый день читать как минимум по 3 главы из НЗ. Лекции для семинаристов по Свящ. Писанию НЗ распространялись в ученических конспектах. После окончания второй мировой войны он вновь обратился к толкованию НЗ: толкования Евангелий от Матфея и от Иоанна; 3 Послания ап. Иоанна Богослова и 9 Посланий ап. Павла были изданы после его смерти.

И. знал неск. древних и совр. (греч., рус., англ., нем., франц.) языков и переводил богословские святоотеческие тексты, а также совр. философские исследования. С греч. языка И. перевел Литургию свт. Иоанна Златоуста (Литургија св. Јована Златоустог. Сремски Карловци, 1922) и его «Беседы» (Јован Златоуст. Беседа I и II о Апостолу Павлу // Хришћанско дело. 1936. Год. 2. Бр. 3, 6), «Беседы» прп. Макария Египетского (Макарије Египатски, св. О приморавању себе на свако добро (Омилија XXIV) // Хришћански живот. 1925. Год. 4. Бр. 1, 4), нек-рые «Слова» прп. Исаака Сирина (Исак Сирин, св. О посту и бдењу // Хришћански живот. 1925. Год. 4. Бр. 1, 4), прп. Ефрема Сирина (Јефрем Си-

рин, св. Молитве Пресветој Богородици. Београд, 1975), избранные главы «Лавсаика» еп. Палладия (Паладије, еп. Еленопольски. Лавсаик. Битољ, 1933. Књ. 1; 1934. Књ. 2) и т. д. С рус. языка — статью прот. Георгия Флоровского «Дом Отчий» (Флоровски Г. Очев дом // Хришћански живот. 1926. Год. 5. Бр. 3/6), статью А. С. Хомякова «Церковь одна» (Хомјаков А. С. О Цркви // Там же. Бр. 7/9), проповедь прот. Павла Флоренского «Радость навеки» (Флоренски П., прот. Радост за навек // Там же) и мн. др.

После второй мировой войны коммунистические власти Югославии запретили И. публиковаться, но он продолжал писать, завещав духовным чадам издать его сочинения, когда это станет возможным. В 60-х — 70-х гг. XX в. были опубликованы только 6 его статей (4 из них в зарубежных серб. изданиях), а в Греции — неск. статей и книги «Философия антихриста» (φλοσοφία τοῦ ἀντιχρίστου // Θεόκλητος Διονυσιάτης, μον. Ἅγιος Νεκτάριος ὁ Θαυματουργός. Θεσσ., 1979. № 126. Σ. 49–55) и «Православная Церковь и экуменизм» на греч. и серб. языках (Православна Црква и екуменизам = Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία καὶ οἰκουμενισμός. Θεσσ., 1974), в к-рой он остро критиковал экуменическое движение.

Еще в 1922 г. И. предложил включить в программу серб. духовных учебных заведений специальный предмет, посвященный житиям святых. Он считал важным для спасения человека осознание его жизни в Церкви как святого соборного жития со всеми святыми, Первый среди к-рых Иисус Христос, — «Первороденный между многими братьями» (Хришћански живот. 1923. Год. 2. № 3). На протяжении неск. десятилетий И. собирал материалы, и в 70-х гг. XX в. были изданы составленные им Жития святых в 12 томах по месяцам (Житија светих за месец јануар. Београд, 1972; То же: За месец фебруар. 1973; То же: За месец март. 1973; То же: За месец април. 1974; То же: За месец мај. 1974; То же: За месец јуни. 1975; То же: За месец јули. 1975; То же: За месец август. 1976; То же: За месец септембар. 1976; То же: За месец октобар. 1977; То же: За месец новембар. 1977; То же: За месец децембар. 1977). В это фундаментальное издание И. включил не только жизнеописания известных всеправосл. святых, но и почти

60 святых серб. и слав. происхождения (в т. ч. русских, напр. прп. Серафима Саровского) и мучеников, подвизавшихся во времена тур. рабства на Балканском п-ове (напр., прп. Никодима Святогорца, свт. Макария Нотары, святителей Дионисия и Нектария Эгинских, прп. Анфима и прп. Герасима Кефалинийских). Для этого издания И. составил жития малоизвестных святых (напр., прп. Григория Нового) и расширенные (в основном цитатами из святоотеческих творений) редакций житий известных святых (напр., святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Григория Паламы и прп. Максима Исповедника). Жития наиболее почитаемых серб. святых (Саввы Сербского, Симеона Мироточивого, Василия Острожского, кн. Лазаря и др.) вышли и отдельными оттисками (Живот св. Саве и св. Симеона. Минхен, 1962; Житије св. Василија Острошког Чудотворца. Београд, 1973; Живот св. цара Лазара. Београд, 1975; Животопис св. деспота Стефана и св. Евгеније-Милице. Београд, 1975; Живот св. Петра Цетињског. Београд, 1977; Пут душе после смрти: О митарствима (из Житија прп. Василија Новог). Београд, 1985). Также отдельно было издано Житие свт. Григория Паламы (Живот св. Григорија Паламе. Београд, 1977) и «Повесть об Успении Пресв. Богородицы и Ее чудесах: в Чайниче, Малеве и Бачком Петровом-селе» (Успене Пресвете Богородице и њена чуда: У Чајничу, Малеве и Бачком Петровом Селу. Београд, 1976).

Разбором и постепенной публикацией сочинений И. с 90-х гг. XX в. занимаются митр. Амфилохий (Радович) и еп. Афанасий (Евтич). Они объединили его сочинения в 30 томов, из к-рых издано 20 (Сабрана дела св. Јустина Новог. Ваљево, 1998-): проповеди (Беседе. 1998. Књ. 1-3), «Православная Церковь и экуменизм: Светосаввие как философия жизни» (Православна црква и екуменизам: Светосавље као философија живота. 2001. Књ. 4), акафисты (Акатисти. 1999. Књ. 5), «Философия и религия Ф. М. Достоевского: [Достоевский о Европе и славянстве]» (Философија и религија Ф. М. Достојевског: [Достојевски о Европи и словенству]. 1999. Књ. 6-7), «Путь Богопознания: Философские пропасти» (Пут Богопознања: Философске урвине. 1999. Књ. 8-9),

«Толкование Св. Евангелия от Матфея» (Тумачење светог Јеванђеља по Матеју. 1999. Књ. 10), «Толкование Св. Евангелия от Иоанна» (Тумачење светог Јеванђеља по Јовану. 2001. Књ. 11-12), «Толкование Первого и Второго Посланий к Коринфянам св. апостола Павла» (Тумачење посланица прве и друге Коринћанима св. апостола Павла. 2001. Књ. 13), «Толкование Послания к Ефесянам св. апостола Павла. Толкование Послания к Филиппийцам и к Колоссянам св. апостола Павла. Толкование Послания к Галатам и Первого и Второго Посланий к Фесалоникийцам св. апостола Павла» (Тумачење посланице ефесцима св. апостола Павла: Тумачење посланица Филипјанима и Колошанима св. апостола Павла. Тумачење посланица Галатима и I и II Солуњанима св. апостола Павла. 2002. Књ. 14-16), «Догматика Православной Церкви» (Догматика Православне Цркве. 2003-2004. Књ. 17-19), «Посевы и жатвы: Статьи и небольшие сочинения» (Сетве и жетве: Чланци и мањи списи. 2008. Књ. 20).

Лит. стиль и язык И. очень своеобразны. По словам митр. Черногорско-Приморского Амфилохия (Радовича), он в «работах использовал чудесную и возвышенную, богодухновенную поэзию Православной Церкви».

Э. П. П.

Богословие. В основе богословских трудов И. лежит библейское и святоотеческое учение о Христе-Богочеловеке, в котором находят разрешение все вопросы человеческого бытия — жизни и смерти, добра и зла, земли и неба, истины и лжи, любви и ненависти, человека и Бога. «Основную, вечную истину жизни и мира человек переживает и сознает только с помощью Богочеловека, в Богочеловеке... Всецелую истину о человеке, о цели и смысле его бытия, человек познает только через Богочеловека. Без Него и вне Его нет истинного человека...» (На Богочеловеческом пути. 1999. С. 261). Православие И. определяет как Богочеловечество. «Все истины Православия выводятся из одной истины и сводятся к одной истине, безграничной и вечной. Эта истина — Богочеловек Христос... Православие — не что иное, как чудесная Личность Богочеловека Христа... продолженная как Церковь» (Там же. С. 261, 263). Вне правосл. учения о Богоче-

ловеке, по мысли И., не существует целостной истины и целостного человека. «Что есть сущность Православия? — писал И. — Богочеловек Христос. Следовательно, все православное имеет богочеловеческий характер: и сознание, и чувства, и воля, и мышление, и этика, и догматика, и философия, и культура. Богочеловечество — это единая категория, в которой движутся и осуществляются все проявления Православия» (Философские пропасти. 2004. С. 74).

Православная богочеловеческая философия. Согласно И., существуют только 2 философии — богочеловеческая и человеческая. «Одна — философия богочеловеческого монаха, другая — философия человеческого плюрализма». Для последней характерна расколотовость сознания грехом. Богочеловеческая философия, или философия по Христу (ср.: Кол. 2. 8), — «это философия человека, Христом обновленного, Христом перерожденного, Христом освященного, Христом обоженного» (Философские пропасти. 2004. С. 96-97). Для нее характерно сознание всеединства бытия и твари. Эта философия — не что иное, как догматическое учение правосл. Церкви. Ее содержание составляют богооткровенные, вечные истины о Боге, мире и человеке, открытые людям «с той целью, чтобы они их воплотили в своей жизни и таким образом постигли бы вечный смысл своего существования, своего мучительного шествия от небытия ко Всебытию» (Собр. творений. 2006. Т. 2. С. 10). Догматы, к-рые И. определяет как «богооткровенные вечные истины веры, содержащиеся в Святом Откровении и хранимые, изъясняемые и сообщаемые Церковью как Божественные, животворящие и неизменные правила спасения» (Там же. С. 14), являются прежде всего предметом веры. Вера же — это подвиг, охватывающий всю человеческую личность, в т. ч. и разум человека. Благодаря вере и евангельским подвигам догматические истины Церкви претворяются в жизнь человека, в его мысли и чувства и тем самым становятся средоточием жизни, ведя его к святости и совершенству. «В этом смысле святые суть живое воплощение вечных догматических истин» (Там же. С. 13). «Благодатная жизнь человека в Церкви неминуемо становится источником познания вечных догматических ис-

тин. Переживая их как сущность своей жизни, человек постигает их истинность, необходимость и спасительность для человеческой личности вообще» (Там же. 2004. Т. 1. С. 343). И. подчеркивает, что догматические истины — это не абстрактные понятия, не силлогические заключения и не логические гипотезы, но факты и события во всей их исторической непосредственности и реальности. Так, догмат о Св. Троице раскрывается в ветхозаветных и новозаветных явлениях, событиях и фактах. Христологический догмат утверждается на историческом бытии Богочеловека Иисуса из Назарета. Догмат о воскресении зиждется на факте Воскресения Христова и т. д. Т. н. *доказательства бытия Божия* (космологическое, телеологическое, онтологическо-психологическое, историческое, моральное и проч.) не могут иметь в догматике Православной Церкви ценности действительных доказательств, т. к. они основаны на принципах относительного, ограниченного разума и чувственных восприятиях человека, в то время как истина о бытии Бога не является для Церкви и Откровения логическим предположением, требующим доказательств посредством логических силлогизмов, но, напротив, она является истиной, открытой Самим Богом и потому несомненной (Там же; ср.: Там же. 2006. Т. 2. С. 64). Правосл. вероучение, по И., неотделимо от его практического усвоения подвижнической жизнью христианина в благодатном Богочеловеческом организме Церкви, поэтому во всех богословских трудах И. истины веры сопрягаются с аскетическим подвигом, необходимым для претворения их в жизни. Сам термин «философия» (любовь к мудрости) И. вслед за древними отцами Вост. Церкви (свт. *Афанасием I Великим*, свт. *Иоанном Златоустом*, прп. *Иоанном Дамаскином* и др.) понимает как «уподобление Богу» (ср.: Там же. С. 9).

В основном догматическом труде — 3-томной «Догматике Православной Церкви» (или «Православной философии истины») И., по словам еп. Афанасия (Евтича), «неповторимым со времени святых отцов образом излагает всесвятую истину Православия о Богочеловеке и Его деле» (*Афанасий, иеромон. Жизнеописание отца Иустина // На Богочеловеческом пути. 1999. С. 65*). При напи-

сании 1-го тома (особенно его вводной части) И. использовал труды рус. дореволюционных догматистов — митр. Московского и Коломенского *Макария (Булгакова)*, архиеп. Черниговского *Филарета (Гумилевского)*, еп. Каневского *Сильвестра (Малеванского)*. Главная часть «Догматики» основана непосредственно на Свящ. Писании и святоотеческом Предании. По сравнению с «классическими» правосл. догматическими курсами (русскими XIX в. и греческими XX в.) во 2-м и 3-м томах И. не столько излагает догматы в систематической или исторической форме, сколько пытается передать свое «переживание» этих догматов. Он раскрывает их значение в жизни христианина и часто обращается не столько к разуму, сколько к чувству читателя. Этим объясняются многократные повторы, особая структура фраз, употребление неологизмов, характерные и для др. работ И.

Первый том включает вводные сведения о догматической науке, учение о едином Боге в Себе Самом, о Его сущности и свойствах, о Св. Троице, а также учение о Боге как о Творце и Промыслителе мира, учение о грехопадении и его последствиях, о причинах и целях Боговоплощения, о Лице Господа Иисуса Христа и об образе соединения в Нем двух природ (Божественной и человеческой), учение о Богородице и Ее роли в *домостроительстве* спасения. Второй том состоит из 2 частей — «Сотериология» и «Экклезиология». В изложении сотериологии И. следует своему основному принципу тесного увязывания нашего спасения с Личностью Богочеловека Иисуса Христа и важнейшими этапами Его жизни (Воплощение, Крещение, Преображение, Крестная смерть, сошествие во ад, Воскресение, Вознесение). При этом И. исходит из того, что Богочеловеческая Личность Спасителя едина и неделима во всех Своих внешних и внутренних выражениях. Отсюда следует, что и вся земная жизнь Иисуса Христа составляет одно неразрывное органическое целое: «Единством и нераздельностью Его Богочеловеческой Личности определено единство и нераздельность Его Богочеловеческого дела, свершения» (Собр. творений. 2006. Т. 3. С. 7). Спасение человеческого рода Иисус Христос осуществил «всей Своей Богочеловеческой Личностью и всей Своей

Богочеловеческой жизнью» (Там же. С. 8). Из этого неразрывного Богочеловеческого целого нельзя выделить что-то одно. Несмотря на то что спасительная сила Христова проявилась наиболее отчетливо в некоторых Его делах, таких как Крещение, Преображение, и достигла вершины в Крестной смерти, Воскресении, Вознесении и сошествии Св. Духа, — все это составные части Его единой Богочеловеческой жизни: «В Спасителе все спасительно, все сотериологично» (Там же. С. 9). Спасительная сила проявлялась в Нем иногда более явно, иногда более прикровенно. В совершенной полноте она была явлена в Крестной смерти и Воскресении как «всеобъемлющем источнике спасения» (Там же). Особое место И. уделяет сотериологическому значению учения Христа и Его делания в земной жизни. Учение Христа «во всем и по всему есть учение о спасении». Оно спасительное, потому что Богочеловеческое, «преисполнено Богом, насыщено Божественной всемогущей силой, поэтому, войдя в душу человека, оно очищает ее от всякой нечистоты. Из каждого слова Единого Безгрешного исходит сила, очищающая от всякого греха. Поэтому на Тайной вечере Он говорил Своим ученикам, неотступным слушателям Его слов: «Вы уже очистились через слово, которое Я проповедал вам» (Ин 15. 3)» (Там же. С. 260). При этом И. подчеркивает, что учение Христа невозможно отделить от Его Личности: «Его учение есть не что иное, как Его досточудная Личность, сложенная в слова, насколько возможно перевести Непереводимого и выразить невыразимого» (Там же. С. 259). В отличие от всех др. учителей, к-рые приобретают знание извне, Спаситель явил в Своей личности воплощение Своего учения, к-рое в Нем представлено как жизнь и как реальность с тем, чтобы оно стало нашей жизнью и нашей реальностью: «Своим воплощением, крещением, преобразованием, страданием, воскресением, вознесением Богочеловек подал людям и силу, и учение о том, что человек рождается от Бога, преображается Богом, воскресает Богом, возносится Богом. Богочеловек не сделал ничего такого, чего не имел бы в Себе как Свою жизнь и Свою истину» (Там же. С. 267). Учение о спасении, обособленное от Божественной Личности Спасителя, не спасает —

спасает благодать, к-рой осуществляется Его учение. «Богочеловеческое учение спасительно лишь как составная часть Богочеловеческой Личности, то есть Личности Иисуса = Спасителя. Истины Христова учения спасительны тем, что Сам Христос как Богочеловеческая Личность есть Истина (см.: Ин 14. 6). Евангельская мораль неосуществима, а это значит — неспасительна без Господа Иисуса Христа, без Его спасительной Богочеловеческой силы» (Там же. С. 272). Учение Спасителя неотделимо от Его дел. Спаситель действует словами и глаголет делами: «Его дела и Его слова суть две стороны одной и той же Богочеловеческой реальности — Евангелия спасения» (Там же. С. 303). Как все Его учение, так и все Его дела имеют одну цель — наше спасение. «Сила дейования (делания) Спасителя не менее чудотворна, как чудотворна и сила Его учения» (Там же. С. 312).

Путь спасения мыслится И. как подражание Христу, к-рое невозможно вне Церкви. Усвоению членами Церкви спасительного и искупительного подвига, совершенного Христом, посвящен разд. «Экклезиология», в к-ром И. раскрывает учение о Церкви как о таинственном Богочеловеческом организме, к-рый он возвышенно именует «все-тайной» (т. е. «всеобъемлющей тайной»), «все-смыслом» и «все-целью» всего мира, представляя тем самым новую, космическую перспективу видения Церкви. И. определяет Церковь как полноту Христа-Богочеловека, Который как Бог наполняет все во всем («полнота Наполняющего все во всем» — Еф 1. 23), а как человек дарует людям наполняться этой полнотой в Церкви посредством св. таинств и св. добродетелей (Собр. творений. 2006. Т. 3. С. 318). С каждым новым членом Церковь как Богочеловеческий организм возрастает («Богочеловек — растет!» — Там же. С. 322), т. е. происходит созидание Тела Христова (Еф 4. 12). Через таинство Крещения каждый христианин «вводится, вживается в Тело Христово, в Церковь, становится ее членом, и, таким образом, тело Церкви увеличивается» (Там же. С. 328). Др. способ созидания Церкви — духовное возрастание, преуспеяние членов Церкви: каждым нашим духовным, евангельским подвигом (молитвой, верой, любовью, смире-

нием, кротостью, милосердием и т. д.), по мысли И., растет тело Церкви. «Мы духовно возрастаем Церковью, и тем самым растет и она сама... Каждым своим благодатным даром, каждой своей добродетелью, каждым своим покаянным вздохом — христианин созидает (оікоδοуєт) Церковь (ср.: 1 Кор 14. 4, 5, 12, 26). Все мы Церковью растем к небу, каждый из нас возрастает через всех и все через каждого» (Там же. С. 328–329). Цель созидания Тела Христова и нашего в нем духовного возрастания состоит в том, чтобы мы пришли, во-первых, «в единство веры и познания Сына Божия», во-вторых — «в мужа совершенного» и в-третьих — «в меру полного возраста Христова» (Еф 4. 13). Эта мера — «Богочеловеческое бессмертие» (Там же. С. 333). Одна из ключевых и постоянно повторяемых идей И. состоит в том, что вне Богочеловека человек «обесчеловечивается», дабы в конце концов «скатиться к рас-человеку». Все, что не Богочеловечно, — говорил И., — то не человечно и античеловечно. В Богочеловеке, в Его Церкви, человек «возрастает в благодатного богочеловека, а вне Богочеловека он неминуемо дегенерирует в добровольного или невольного диавола-человека» (Там же. С. 334). Церковь имеет одну цель — все освятить, «воплотить» в Богочеловеческое тело и, т. о., все вернуть к нарушенному грехом «логосному всеединству и логосной целесообразности. Другими словами, все воцерковить и оцерковить, во-христовить и о-христовить, во-богочеловечить и о-богочеловечить» (Там же. С. 340).

В заключительном 3-м томе «Догматики» И. излагает правосл. учение о Св. Духе и Его действии в Церкви, в жизни Богородицы, святых и каждого христианина («Пневматология»), а также о грядущих судьбах Церкви, человека и мира («Эсхатология»). Жизнью во плоти на земле Христос основал Свое Богочеловеческое Тело — Церковь и тем самым подготовил мир к пришествию, обитанию и действию Св. Духа. В день Пятидесятницы, по мысли И., Боговоплощение было доведено до полноты: «При первом сошествии Дух Святой совершает в Святой Деве воплощение Бога Слова, и Бог Слово является Богочеловеком и навсегда Им остается в Своем Телі; при втором Своем сошествии, в день Пятидесятницы,

Дух Святой сходит на Богочеловеческое Тело и навсегда остается в этом Телі, которое есть Церковь... Как в человеческом теле ничего не бывает без пребывающей в нем души, так и в теле Церкви ничего не бывает без Духа Святого, ибо Он — душа Церкви... Церковь есть... непрестанная Пятидесятница. Дух Святой постоянно пребывает в ней как бессмертная животворящая сила» (Собр. творений. 2007. Т. 4. С. 9). Сошествием Св. Духа завершается домостроительство спасения. Для учения И. о Св. Духе характерно постоянное подчеркивание связи явления, действия и обитания Св. Духа в Церкви с действием в Церкви Христа-Богочеловека: «Владыка Христос стал Церковью, чтобы всему воцерковившемуся даровать вечную жизнь Духом Святым, а через Него — всей Святой Троицей. Ибо вечная жизнь — это и есть познание Святой Троицы, обладание Святой Троицей, жительство во Святой Троице» (Там же. С. 13).

В жизни Церкви все совершается от Отца через Сына в Духе Святом. Дух Святой, как душа Богочеловеческого организма — Церкви, непрестанно свидетельствует о Христе, научает всему, что Христово, объединяет всех членов Церкви в Богочеловеческое единство. Духом Святым христианин усваивает все спасительные дары, принесенные Христом. Путь ко спасению совершается через «святые таинства и святые добродетели». В таинствах верующему «зримым образом подается незримая Божия благодать» (т. е. каждое таинство имеет 2 стороны — видимую и невидимую) (Собр. творений. 2007. Т. 4). В таинстве Крещения «человеческое существо вживляется в Богочеловеческое Тело Церкви» (Там же. С. 237). Через таинство Крещения во имя Отца и Сына и Св. Духа человеку открывается путь к «отроичению», т. е. к обожению («Крещение = отроичение, обогочеловечение, обожение = спасение» — Там же. С. 108). «Крещением христианин становится живым храмом Пресвятой Троицы, вся его жизнь протекает от Отца через Сына в Духе Святом... И душа, и совесть, и ум христианина постоянно движутся и действуют от Отца через Сына в Духе Святом; так восстанавливается [его] троичное богоподобие» (Там же. С. 237, 60). Таинство Миропомазания — по преимуществу та-

инство Св. Духа (хотя оно и преподается благодаря Богочеловеческому подвигу Иисуса Христа). Крещение и Миропомазание — двуединое таинство. Если в Крещении христианин, по словам И., «вочленяется» во Христа, получает новое бытие, то в Миропомазании ему даруются все усваивающие Христу благодатные силы, дары и энергии Св. Духа для новой жизни во Христе. «В Святом Миропомазании человеческая личность помазуется Духом Святым по образу и подобию Божественного Помазанника — Богочеловека Христа» (Там же. С. 238). В таинстве Евхаристии, по мысли И., наиболее полно осуществляется цель таинства Крещения — совершенное соединение со Христом, «обогащение». Вслед за прп. *Феодором Студитом* И. рассматривает таинство Евхаристии как «повторение Богочеловеческого домостроительства спасения» — от Воплощения до Вознесения, а также как благодатное восприятие и переживание этого домостроительства. Особенно это подчеркивается, по словам И., в конце Литургии свт. Василия Великого, где говорится: «Исполни и совершися... Христе Боже наш, Твоего смотра таинство» (Там же. С. 239). И. особо отмечает существенное тождество Церкви и Евхаристии как Тела Христова. Хлеб и вино призыванием и действием Св. Духа освящаются и пресуществляются в Тело и Кровь Христовы. В таинстве Причащения «христианин под видом хлеба и вина принимает Тело и Кровь Господа Иисуса Христа, соединяется с Ним, получает прощение грехов и залог вечной жизни» (Там же). Через Евхаристию в теле Церкви продолжается Новый Завет, «сочетавая Богочеловеческую Кровью нас, людей, с Богом и между собой... в одно тело, в одну жизнь, в одну душу, в одно сердце, в одну Богочеловеческую общность — *κοινωνία*» (ср.: 1 Кор 10. 14–16) (Там же. С. 241). В таинстве Покаяния происходит воскресение души от смерти, поскольку оно есть врачевание от всякого греха, а тем самым и врачевание от всякой греховной смерти. «Своей святой силой покаяние разрушает ад в душе человека и переводит ее в рай. Свидетель тому — раскаявшийся на кресте разбойник» (Там же. С. 243). Говоря также и о др. таинствах — Священство, Брак, Елеосвящение, И. отмечает, что св. таинствами

является все, совершаемое в Церкви: и водоосвящение, и монашеский постриг, и освящение храма, икон, дома, колодца, любой вещи — «и вообще вся жизнь и благодатная деятельность Церкви», «от малейшего до величайшего, ибо всё погружено в неизреченную святость безгрешного Богочеловека» (Там же. С. 235, 246).

Учение о добродетелях И. также тесно связывает с Личностью Христа-Богочеловека, в котором воплощены все добродетели. Он — «первое воплощение всех добродетелей и их совершенное осуществление на земле». Только в Церкви как Теле Христовом обитают все Христовы добродетели. Члены Церкви, живя в ней, при содействии благодати усваивают эти добродетели и обоживаются, уподобляясь Христу: «В Церкви, через святые таинства и святые добродетели, Богочеловек Христос вселяется в нас и в нас пребывает» (Собр. творений. 2007. Т. 4. С. 247). Во главе добродетелей находится вера, из которой исходят все прочие евангельские добродетели — молитва, любовь, покаяние, смирение, пост, кротость, милосердие и др. Без добродетелей невозможно «родство со Христом», обожение и спасение. Таинства и добродетели — это «единый и неделимый органический подвиг спасения» (Там же). Добродетели, или евангельские заповеди, И. именует «догматами евангельской этики». Вместе с тем они суть Богочеловеческие силы, исходящие от Христа. В этом состоит главное отличие между евангельскими добродетелями и любыми «добродетелями» нехристианскими (будь то философскими, религиозными, научными, культурными, цивилизационными, политическими и т. д.). И. подчеркивает «синергизм» каждой христ. добродетели: «В каждой евангельской, Богочеловеческой добродетели всегда совместно действуют (со-работничают) и Бог, и человек. Богочеловеческий синергизм, богочеловеческое со-трудничество — вот основной закон каждой евангельской добродетели» (Там же. С. 248). Учение о добродетелях, как и мн. др. разделы «Догматики», И. подкрепляет цитатами из творений св. отцов и учителей Церкви, а также из богослужебных текстов, которые он именует «молитвенным богословием Церкви». «Молитвенное богословие Церкви описывает Богочело-

веческие заповеди и Богочеловеческие добродетели как даруемые нам Спасителем зиждительные силы, создающие Церковь в ее Богочеловеческой всеобъемлемости и в ней — наше освящение, наше преобразование, наше спасение, наше усвоение Христу, наше обогащение, наше обожение, наше отрочение» (Там же. С. 273). Целью всех усилий, прилагаемых христианином на земле, его подвигов и добродетелей является вечная жизнь. «Веровать в Богочеловека Христа, — писал И., — значит непрестанно бороться и подвизаться за вечную жизнь, к которой человек и [был] призван, когда Бог сотворил его богообразным» (Там же. С. 347).

Критика гуманизма. Правосл. вероучению, или «православной философии истины», И. противопоставляет гуманистическое мировоззрение (к которому он относит в т. ч. и все инославные исповедания), превращающее человека в основную ценность и основное мерило: «...основная истина любого инославного исповедания — человек, или же отдельные крупинки его существа: разум, воля, чувства, душа, тело, вещество... Но насколько бессмысленно «искусство ради искусства», настолько бессмыслен и «человек ради человека»» (На Богочеловеческом пути. 1999. С. 262–263). Подобного рода противопоставления проходят лейтмотивом через мн. сочинения И. Так, в кн. «Философские пропасти» И. раскрывает 2 пути человеческой мысли к обретению истины, проложенные, с одной стороны, гуманистической философией, а с другой — правосл. философией Богочеловека, на примере римско-католич. и правосл. Церкви, философии М. Метерлинка и Ф. М. Достоевского, идеологии зап. человека и рус. и серб. святых. Гуманистическая культура, согласно И., притупляет в человеке ощущение бессмертия; «человек европейской культуры решительно утверждает: я человек и только человек» (Философские пропасти. 2004. С. 51). Идея гуманистического прогресса неизбежно сталкивается с необходимостью признания смертности человеческого бытия. Отсюда проистекает метафизический и нравственный релятивизм, имеющий следствием анархизм и нигилизм. Антитезой гуманистическому прогрессу служит, по словам И., «богочеловеческий прогресс», т. е. движение человека

по пути божественного совершенства — от человека к Богочеловеку, от смерти к бессмертию посредством евангельских подвигов, с помощью к-рых «преодолевается смерть и делаются бессмертными душа, мысли, ощущения» (Там же. С. 59). Преодолевая в себе грех, человек тем самым преодолевает смерть и смертность в своем сознании и ощущении, поскольку соединяет свое сознание и ощущение с Богочеловеком и становится бессмертным уже в этом мире: «Его ум уже мыслит мысль Христову, мысль бессмертную и вечную, а его ощущение уже ощущает в себе жизнь Христову, жизнь бессмертную и вечную» (Там же. С. 55). На этом пути человек проходит 3 этапа христ. эволюции: рождение во Христе, преображение во Христе, воскресение во Христе. Конечная цель — воскресение со Христом. Т. о., «трагический принцип гуманистического прогресса — смерть есть необходимость — заменяется радостным принципом прогресса богочеловеческого: бессмертие есть необходимость» (Там же).

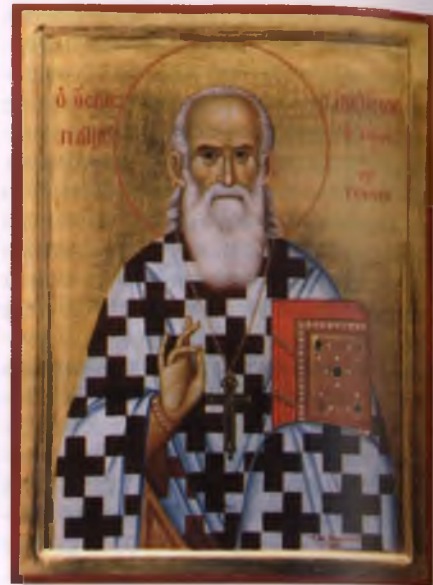
В провозглашении католич. догмата о папской непогрешимости И. видит окончательное превращение зап. христианства в гуманизм. Стремление заменить Богочеловека «непогрешимым» человеком И. усматривает в разнообразных проявлениях «человеческого, слишком человеческого» (по словам Ф. Ницше) в истории католич. Церкви: аристотелевский примат в схоластике, казуистика и инквизиция в этике, папская дипломатия в международных отношениях, клерикальные партии в политике, папское гос-во, прощение грехов путем декретов и по радио, иезуитство в различных формах (Там же. С. 82). По сути, отмечает И., «гуманистическое христианство есть самый решительный протест против Богочеловека, Его аксиологии и критериологии... В широкой исторической перспективе западный догмат о непогрешимости человека не что иное, как попытка оживить и обессмертить умиравший европейский гуманизм... После рационалистической просвещенности 18-го века и близорукого позитивизма века 19-го гуманизму не оставалось ничего другого, как распасться в своих противоречиях и в своей немощи. Но в трагический момент религиозный гуманизм пришел к нему на помощь и своим догматом о непогре-

шимости человека спас европейский гуманизм от очевидной смерти» (Там же. С. 82, 83). В этом догмате И. усматривал весь гуманистический дух Европы, все ее ценности, идеалы и устремления. Идеал «человекобожества», заменив собой идеал богочеловечества, пронизывает, по И., все сферы деятельности европ. человека, его философию, науку, религию, культуру, цивилизацию. Создав «человекобожескую» культуру, католицизм тем самым невольно сделался причиной европ. атеизма, нигилизма, социализма, анархизма.

Трагедию Европы, к-рая, по мнению И., «через римокатолицизм и протестантизм утратила образ Богочеловека Христа» и поклонилась «человекобогу», можно преодолеть только через явление миру «настоящего Христова образа». Вслед за Достоевским И. утверждал, что подлинный образ Христа совершенно сохранился только в Православии. В этом явлении Христа миру И., как и Достоевский, видел главную спасительную всечеловеческую миссию рус. и др. правосл. славянских народов (Там же. С. 182–185). Гордому и насильственному властвованию над всеми «непогрешимого» человека противоположен идеал Православия — идеал смиренного и кроткого служения всем (Достоевский о Европе и славянстве. 2002. С. 216). Антропоцентрическому, разъединенному существованию народов Европы, стремящихся осуществить в своей жизни идеал независимости и самостоятельности, И., подобно Достоевскому, противопоставляет слав. правосл. идеал «всечеловеческого братства людей в Богочеловеке Христе», основанный на евангельской любви и самопожертвовании и осуществимый только «в полном и всеусердном усвоении Богочеловека» (Там же. С. 233–239).

М. В. Нихифоров

Почитание. Благодаря духовным дарам и слезным молитвам И. еще при жизни назывался святым и «совестью Сербской Православной Церкви и сербского народа». Уже вскоре после смерти иконы с его изображением стали распространяться в Сербии, Греции, Франции и США, а мн. верующие приезжали в монастырь Челие поклониться его могиле. В родном городе И., Вране, в его честь был назван церковный хор при кафедральном соборе, а в городском парке поставлен памятник.



Прп. Иустин (Попович).
Икона. 2009 г. Иконописец И. М. Ормилиас
(частное собрание)

Участок земли во Вране, на к-ром находился дом родителей И. (разрушен в 1964), в 1993 г. был передан Враньской епархии СПЦ, и на нем был построен Всеправославный епархиальный центр «Прп. Иустин (Попович)» и первый храм в честь И. и его небесного покровителя мч. *Иустина Философа* (освящен Патриархом Сербским *Иринеем (Гавриловичем)* 19 окт. 2010).

В 1979 г. иером. Афанасий (Евтич) составил в честь И. тропарь (глас 8) «Православия сладость и нектар, Отче Преподобне, излился еси в сердца верных, яко богатство; житием своим и учением явил еси себя живой книгой Духа, Иустине Богомудре, моли Христа Бога Слова, да о-логосит тя почитающих» и кондак (глас 8) «Богочеловечно житием своим еси одобродетельствовал, мерилom всего имел еси Богочеловека, достиг еси Им высоту богословия; ныне Им на всю вечность наслаждаешься: дай нам благодать твоими святыми молитвами, с верой восклицаем: радуйся, Отче Преподобне!» Б. Лубардич составил в честь И. акафист (*Лубардић Б.* Акафист прп. о. Иустину Ћелијском. Београд: Ваљево, 1995).

Развитию почитания И. способствовали его духовные чада, которые посвящали его служению проповеди и многочисленные публикации (напр., статьи еп. Афанасия (Евтича). Отрывки из бесед с подвижником опубликовал В. Еротиц в сб. «Духовные разговоры» (Жеро-

тић В. Духовни разговори. Ваљево, 1997)).

Вопрос о канонизации И. неоднократно поднимался в СПЦ. С 1993 г. в нек-рых месяцесловах он упоминается как святой. Решение о его канонизации было принято Архиерейским Собором СПЦ 29 апр. 2010 г. Торжественный чин канонизации И. состоялся 2 мая 2010 г. в соборе свт. Саввы Сербского на Врачаре в Белграде.

Соч.: Сабрана дела св. *Јустина Новог* / Уред.: еп. Атанасије (Јевтић). Београд, 1998–2007. 30 књ.; *рус. пер.*: Тайна личности митр. Антония (Храповицкого) и его значение для правосл. славянства // *Никон (Рклицкић), архиеп. Жизнеописание Блаженнейшего Антония, митр. Киевского и Галицкого. Н.-Й., 1963. Т. 10. С. 243–255; То же* // *Правосл. жизнь. Джорд., 1976. № 8. С. 1–13; На Богочеловеческом пути. СПб., 1999; Толкование на 1-е соборное послание св. ап. Иоанна Богослова. М., 1999; Толкование на 1-е послание к Фессалоникийцам св. ап. Павла* / Пер.: Т. Недоспасова. М., 2000; Толкование на Послание к Ефесянам св. ап. Павла / Пер.: святих. И. Востриков // *АиО. 2000. № 2(24). С. 57–88; № 3(25). С. 52–70; 2001. № 1(27). С. 56–65; О рае русской души: Достоевский как пророк и апостол православного реализма. Минск, 2001; Достоевский о Европе и славянстве. М.; СПб., 2002; Путь Богопознания: Гносеология св. Исаака Сирина / Пер.: И. А. Чарота. Минск, 2003; Философские пропасти. М., 2004; Собрание творений. М., 2004–2007. Т. 1–4; Догматика Православной Церкви. [Т. 1]: Эклесиология. М., 2005; То же. [Т. 2]: Пневматология. М., 2007; То же. [Т. 3]: Эсхатология. М., 2007. Библиогр.: *Гошевић С. Др. Јустин Поповић: Библиографија // Богословски фак-т Српске Православне Цркве, 1920–1980. Београд, 1980. С. 149–157.**

Лит.: *Зандер Л. А. Новая книга о Достоевском как введении в православное мировоззрение: [Рец. на:] Попович И. «Философия и религия Ф. М. Достоевского». Сремски Карловци, 1924 // Путь. П., 1927. № 8. С. 149–153; Мѣстѣ 'Архц. Јоустіновѣ Поповићѣ // Парободѣ. АѠтѣи. 1979. Бр. 15–17; Атанасије (Евтић), иером. Владика Николај и отац Јустин: О изграфињању цркве // Богословље. Београд, 1986. Год. 30(44). Бр. 1/2. С. 131–143; Ава Јустин / Уред.: М. Лазић. Ваљево, 1993; *Раиковић А. Теологија оца Јустина // Глас цркве. Шабац, 1993. Год. 70/9. Бр. 2. С. 50–57; Јањић Ђ. Побеђена смрт: Проблем смрти и вечног живота у делу оца Јустина Сп. Поповића // Српски Југ. Београд, 1994. Год. 1. Бр. 2. С. 53–64; Бремер Т. Еклесиологија Јустина Поповића // Осврт: Књижевност, уметност, култура. Лесковац, 1996. Год. 6. Бр. 17/18. С. 57–72; *Кончаревић К. Језик и стил дневничких записа оца Јустина Поповића // Српска аутобиографска књижевност: 27 науч. састанак слависта у Вукове дане (Београд, Нови Сад, Манасија, 9–13 сент. 1997). Београд, 1998. С. 507–516; Симаков Н. К. Житие и труды прп. Иустина (Поповича) // Иустин (Попович), архим. Достоевский о Европе и славянстве. СПб., 1998. С. 5–8; Афанасий (Евтич), иером. Жизнеописание отца Иустина // Иустин (Попович), прп. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 3–75; *Степанян Е. В. Прп. Иустин****

(Попович): Ученик, исследователь и молитвенник о Достоевском: О книге прп. Иустина (Поповича) «Достоевский о Европе и славянстве» // Достоевский и мировая культура: Альманах. М., 2001. № 14. С. 316–327; *Милетић М. Заљубљен у Христа. Београд, 2002; Слава и боль Сербии: О серб. новомучениках. М., 2002. С. 155–186; Костић С. Поучење прп. Јустина Ђелијског о просвети // Црквене студије. Ниш, 2004. Год. 1. Бр. 1. С. 187–193; Човек Богочовека Христа / Уред.: еп. Атанасије (Јевтић). Требиње, 2004; Прп. Јустин Нови Ђелијски: Житије, чуда / Уред.: еп. Атанасије (Јевтић). Београд, 2005; *Савва (Јаковлевич), иером. Архим. Иустин и его экзегетические труды по посланиям ап. Павла: Дис. / МДА. Серг. П., 2006; Димитријевић В. Без Бога ни преко прага: Српски духовници ХХ в. Београд, 2007; Милосаљевић П. Јустин Поповић и обнова логоцентризма // Црквене студије. Ниш, 2007. Год. 4. Бр. 4. С. 95–113; Пјевац Н. Богочовечанска просвета по ави Јустину (Поповићу). Београд, 2007; *Живковић С. Достоевски и дело Јустина Поповића. Београд, 2009; Лубардић Б. Јустин Ђелијски и Русија. Београд, 2009; Стојановић А. Догма и духовност у богословљу о. Јустина Поповића // Српска теологија данас: 36. радова 2009 годишњег симпозиона одржаног на правосл. богосл. фак-ту. Београд, 2009. Књ. 1. С. 97–102; *Весић Л. Прп. ава Јустин у мом боготражитељском животу. Ваљево, 2010; Јелић М. Богочовек као истински човек по прп. Јустину Поповићу // Саборност. Пожаревац, 2010. Бр. 4. С. 147–161; Пантелић Б. Јустин Поповић, неопатристика и рус. философија – поводом будућности једне српско-руске прошлости: Осврт на књигу др Б. Лубардића «Јустин Ђелијски и Русија» // Там же. С. 367–372; *Поповић Р., прот. Прп. Јустин (Поповић) као писац житија светих: Поводом 30-годишњице упокојења (1979–2009) // ГлСПЦ. 2010. Бр. 4. С. 137–140.*****

ИУСТИН (Мойсеску) [румун. Iustin Moisescu] (5.03.1910, с. Кындешти, совр. жудец Арджеш, Румыния – 31.07.1986, Бухарест), архиеп. Бухарестский и Патриарх Румынской Православной Церкви, теолог, издатель. Род. в семье сельского учителя. Отец И. погиб на фронте во время первой мировой войны. Учился в начальной школе родного села, в 1922–1930 гг. – в семинарии для сирот войны в г. Кымпулунг-Мучел, к-рую организовал в 1922 г. Патриарх Румынский *Мирон (Крестя)*. В 1930–1934 гг. И. учился на богословском фак-те Афинского ун-та, в 1934–1936 гг. – на фак-те католич. теологии Страсбургского ун-та и в 1936–1937 гг. – вновь на богословском фак-те в Афинах, где защитил в 1937 г. докт. дис. «Евагрий Понтийский: Жизнь, труды и учение» (на греч. яз.), получившую премию Афинской академии. В 1937–1938 гг. в ДС «Нифон» в Бухаресте преподавал лат. язык, в 1938–1939 гг. был преподавателем НЗ на богословском правосл. фак-те Варшавского ун-та.

С 1940 г. профессор экзегетики НЗ на богословском фак-те в Сучаве (переведенном из г. Черновицы, ныне Черновцы). В 1946 г. И. перешел на кафедру НЗ богословского фак-та в Бухаресте. Будучи профессором богословия, опубликовал работы «Священное Писание и его толкование в трудах свт. Иоанна Златоуста» (1942), «Своеобразие притч Спасителя» (1945), «Деятельность св. ап. Павла в Афинах» (1946), «Церковная иерархия в апостольскую эпоху» (1955) и др.

23 февр. 1956 г. рукоположен во диакона патриаршим викарием *Феоктистом (Арэпашу)*; вполс. Патриарх Румынский). 24 февр. патриарший викарий Антим (Ника) рукоположил И. во иерея. 26 февр. 1956 г. Национальное церковное собрание



Иустин (Мойсеску), Патриарх Румынской Православной Церкви. Фотография. Нач. 80-х гг. ХХ в.

избрало И. архиепископом г. Сибиу и митрополитом Трансильванским. 8 марта был пострижен в монашество. Хиротонисан во епископа Патриархом Румынским *Юстинианом (Мариной)* в сослужении собора епископов 15 марта и возведен на кафедру 18 марта 1956 г.

10 янв. 1957 г. избран архиепископом Яским и митрополитом Молдавским и Сучавским (возведен на кафедру 13 янв.). Перестроил митрополичью резиденцию в г. Яссы. Были возведены 2 новых адм. здания и гостиница для священников. Открыто свыше 70 церквей и часовен, построены 52 приходских дома и 5 архиерейских резиденций. Основано

10 музеев церковного искусства. Были реставрированы полностью или частично свыше 20 мон-рей и скиотов: Путна, Сучевица, Молдовица, Воронец, Арборе, Нямц, Бистрица, Вэратэк, Рышка, Хумор, Слатина и др.

12 июня 1977 г. избран архиепископом Бухарестским и Патриархом Румынской Православной Церкви. 19 июня того же года состоялась интронизация в бухарестском кафедральном соборе во имя святых равноапостольных Константина и Елены. И. продолжил адм., культурную и экуменическую деятельность своего предшественника. Посетил с офиц. визитами К-польский Патриархат (1978), Румынскую Епископию в Сев. Америке (1979), РПЦ (1980), Сербскую Православную Церковь и Евангелическо-лютеранскую церковь Швеции, Женевскую штаб-квартиру ВСЦ (1981), Болгарскую Православную Церковь и Реформатскую Церковь Венгрии (1982), Элладскую Православную Церковь (1984).

Занимался издательской деятельностью. Была начата публикация 90-томного изд. «Отцы Церкви и церковные писатели» (*Părinți și scriitori bisericești*. Bucur., 1979–2006) и сер. «Христианское искусство в Румынии» (*Arta creștină în România*. Bucur., 1979–1989) в 6 томах; изданы «Историко-церковные памятники Молдавской и Сучавской Митрополии» (*Monumente istorice-bisericești din Mitropolia Moldovei și Sucevei*. Iași, 1974), «Псалтирь в стихах» митр. св. Досифея (*Dosoftei, mitr. Psaltirea în versuri*, 1673. Iași, 1975), монографии «Кафедральный митрополичий собор в Яссах» (*Porcescu S. Catedrala Mitropolitară din Iași*. Iași, 1977) и «Монастырь Четэцуя» (*Grigoraș N. Mănăstirea Cetățuia*. Iași, 1977); опубликованы новые издания НЗ (1979) и Библии (1982), ряд учебников и теологических трудов.

Соч.: *Sfânta Scriptură și interpretarea ei*, în opera Sf. Ioan Hrisostom // *Candela*. 1939/1941. Т. 50/52. P. 116–238 (отд. изд.: *Cernăuți*, 1942); *Originalitatea parabolilor Mântuitorului* // *Ibid.* 1944/1945. Т. 55/56. P. 60–107 (отд. изд.: *Râmnicu Vâlcea*, 1945); *Activitatea Sfântului Apostol Pavel în Atena* // *Ibid.* 1946. Т. 57. P. 45–262 (отд. изд.: Iași, 1946); *Sfântul Pavel și viața celor mai de seamă comunități creștine din epoca apostolică* // *Studii Teologice*. 1951. N 7/8. P. 398–416; *Temeiurile lucrării Bisericii pentru apărarea păcii* // *Ibid.* 1953. N 3/4. P. 247–268; *Ierarhia bisericească în epoca apostolică*: (Anexă: *Texte biblice și patristice despre pace și muncă*).

Craiova, 1955; *Simbolica lui Hristu Andrutsoș*. Bucur., 1955 (пер. с греч. яз.). Лит.: *Munteanu A. Bibliografia Prea Fericitului Părinte Patriarh Justin* // *Mitropolia Olteniei*. Craiova, 1980. N 3/6. P. 389–401; *Porcescu S. Coordonate ale arhiepiscopiei Prea Fericitului Patriarh Iustin în scaunul Mitropoliei Moldovei și Sucevei* // *BOR*. 1980. N 3/4. P. 384–403; *Radu D. Prea Fericitului Patriarh Iustin în teologia românească* // *Ibid.* P. 364–383; *Râmureanu I. La 70 de ani de viață ai Prea Fericitului Patriarh Iustin* // *Ibid.* P. 339–363; *Soare D. Contribuția Prea Fericitului Patriarh Iustin la dezvoltarea relațiilor ecumenice ale Bisericii Ortodoxe Române* // *Ibid.* P. 404–432; *Antonie (Plămădeală), mitr. Patru trepte în cei 60 de ani de patriarhat ortodox român* // *Alte file de calendar de inimă românească*. Sibiu, 1988. P. 44–69; *Păcurariu M. Dicționarul Teologilor Români*. Bucur., 1996.

ИУСТИН (Вишневецкий Иван Федорович; 1748, с. Сергиевское Михайловского у. Переяслав-Рязанской пров. Московской губ. — 31.01.1826, Пермская губ.), еп. Пермский и Екатеринбургский. Род. в многодетной



Иустин (Вишневецкий), еп. Пермский и Екатеринбургский. Фотография с портрета 1-й четв. XIX в. (РГИА)

семье свящ. Феодора Борисова, служившего, в частности, в храме прп. Сергия Радонежского. Мать И., Анна Абрамова, была дочерью священника с. Пет Шацкого у. Братья И., Михаил и Венедикт, служили в той же церкви, что и отец. По окончании Рязанской ДС Вишневецкий был оставлен в ней учителем грамматики и арифметики. В 1773 г. был пострижен в монашество, в 1775 г. назначен законоучителем в Инженерный детский корпус и преподавателем рус. языка для греков, приехавших в Россию. В 1783 г. отправлен в Венецию для служения в домовую церковь российского посольства, после захвата Венеции франц. войсками

в 1797 г. переправился в Вену, в 1799 г. вернулся в Россию. 4 авг. 1799 г. И. был возведен в сан архимандрита, назначен настоятелем *Иосифова Волоколамского мон-ря* и членом Московской духовной комиссии «по рассмотрению сочинений и переводов, касающихся Церкви и Ее учения», но вскоре, 13 (по др. сведениям, 19) дек. 1799 г., перемещен в *Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери муж. мон-рь* Новгородской епархии.

25 марта 1800 г. И. был хиротонисан во епископа Свяжского, викария Казанской епархии. В нач. 1801 г. указом Святейшего Синода И. был направлен в Иркутск для участия в освидетельствовании мощей свт. *Иннокентия (Кульчицкого)*. Вместе с Иркутским еп. *Вениамином (Багрянским)* дважды (29 янв. и 3 марта) осмотрел гроб и мощи святителя. Совместный доклад архиереев от 5 марта 1801 г. послужил началом канонизационного процесса в Синоде, завершившегося в 1804 г. (Свт. Иннокентий, 1-й еп. Иркутский, чудотворец. [Иркутск], б. г. С. 14).

20 янв. 1802 г. И. был назначен на Пермскую кафедру, 8 марта прибыл в Пермь, совершил литургию в Петропавловском соборе. При И. было закончено строительство кафедрального собора в честь Преображения Господня (1819), заложена соборная колокольня, а небольшая Тихвинская община-богадельня обращена в *екатеринбургский в честь Тихвинской иконы Божией Матери (Новотихвинский) жен. мон-рь*, в котором к концу управления И. епархией проживали ок. 160 чел. В обители епископ утвердил общежительные правила, составленные на основе устава *Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пустыни*.

Особое внимание И. уделял развитию духовного образования в епархии, в частности открытой в нояб. 1800 г. Пермской семинарии. Епископ смог убедить пермское купечество и др. состоятельных лиц делать пожертвования на семинарию, в результате чего к 1807 г. удалось перевести семинаристов из ветхого небольшого здания в новое, более просторное. В 1810 г. в семинарии был открыт высший, богословский класс. По инициативе И. круг преподаваемых предметов был значительно расширен курсами философии, а также математики и фи-

зики — наук, входивших в сферу интересов самого архиерея. Поощрение успевающих в этих науках подкреплялось специальным указом И.: «Успехи учеников в арифметике, геометрии, тригонометрии, механике и экспериментальной физике сделали великую честь Пермской семинарии, и нам, и родителям их полное удовольствие, радость и веселие... Объявить им, что дается им от нас право поступать на лучшие места и перепрашиваться из худших в лучшие приходы, ежели только предоставят, что кроме прочих знаний в философии и богословии и кроме сочинений проповедей, содержат твердо в памяти математику» (Об иерархах Пермской епархии. 1861. С. 26). При семинарии И. организовал физический кабинет. Большое внимание уделял также преподаванию рус. языка и риторики. Будучи талантливым проповедником, И. стремился развивать эти навыки и у пермских семинаристов. На протяжении всей жизни И. пополнял семинарскую б-ку, завещал ей личное книжное собрание (до 377 книг). К 70-м гг. XIX в. в семинарской б-ке насчитывалось 180 названий книг, пожертвованных И. (в основном богословские, философские и исторические труды на латинском, а также на рус., греч., франц. и итал. языках). В б-ке семинарии хранилась также рукописная «Словенская грамматика, сочиненная находившимся при Российском министерстве в Венеции иеромонахом Иустином, бывшим потом епископом Пермским и Екатеринбургским». В 1806 г. в Москве был издан задачник «Собрание шестисот пятидесяти одного избраннейшего примера в пользу юношества, учащегося арифметике, под смотрением преосвященнейшего Иустина, епископа Пермского и Екатеринбургского, взятых несколько из книг, но по большей части новоизобретенных посильными трудами Алексея Вишневого, учителя математики, в новоучрежденной Пермской семинарии» (автор учебника являлся племянником епископа).

В связи с нехваткой мест в духовных уч-щах И. разрешил клирикам отдавать сыновей в ближайшие к приходам горные школы. По инициативе игум. Никандра, поддержанной И., было восстановлено закрытое в 1800 г. духовное уч-ще при *далматовском в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ре*. 12 марта 1816 г.

Далматовское уч-ще получило официальный статус и было разделено на приходское и уездное духовные уч-ща. 5 февр. 1818 г. в Перми было организовано отделение Российского Библейского об-ва, в нач. 20-х гг. XIX в. предпринята попытка открыть при пермских духовных училищах класс татар. языка, но преподавателя найти не удалось. При И. в епархии были открыты первые единоверческие приходы в Екатеринбурге и на Бымовском заводе Осинского у.

В 1822 г. в Пермской епархии проводилась ревизия еп. Вятским и Слободским Амвросием (Рождественским). Поводом к ревизии послужил конфликт между И. и секретарем Пермской духовной консистории. В ходе проверки выяснилось, что в храмах епархии неправильно велись «ведомости о свечных доходах». По результатам ревизии секретарь консистории Григорий Мышкин был уволен, а архиерей 31 мая 1823 г. отправлен на покой с пенсией в 1 тыс. р. До самой смерти И. проживал в скромном флигеле, находившемся в саду Пермского архиерейского дома. 2 окт. 1824 г. заштатный епископ удостоился посещения имп. *Александра I Павловича*. И. был погребен в пермском кафедральном соборе, под алтарем.

Арх.: РГИА. Ф. 796. Оп. 64: 1783 г. Д. 338(329); 1799 г. [О содержании Венецианской миссии]; Д. 277; 1800 г.; Д. 14; ГАПО. Ф. 198. Оп. 1. Д. 22. Л. 192; Д. 32. Л. 286–287 об.; ГАРО. Ф. 129. Оп. 1. Д. 4. Л. 109; Оп. 7. Д. 29. Л. 406; Ф. 627. Оп. 240. Д. 47. Л. 565; ГА Свердловской обл. Ф. 6. Оп. 2. Д. 414. Л. 576–576 об.; Д. 508. Л. 52 об.; Ф. 101. Оп. 1. Д. 503 [Письма еп. Иустина].

Лит.: *Краснов Н.* Грамматика еп. Иустина: (Письмо к редактору) // Москвитянин. 1843. Ч. 5. № 10. С. 403–410; Об иерархах Пермской епархии с 1800 до 1860 г. СПб., 1861; *[Будрин Е.]* К биографии преосв. Иустина, бывш. епископа Пермского и Екатеринбургского // Пермские Ев. 1875. № 52. Ч. неофиц. С. 617–625; *Попов Е. А., прот.* Великопермская и Пермская епархия: (1379–1879). Пермь, 1879. С. 111–116, 150, 154, 157; *Добролюбов И. В., свящ.* Ист.-стат. описание церквей и мон-рей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных. Зарайск, 1884. Т. 1. С. 322; *Дмитриев А. А.* Очерки из истории губернского г. Перми с основания поселения до 1845 г. Пермь, 1889. С. 153–156, 185–186; Иустин (Иван Федорович Вишневецкий) // РБС. Т.: Ибак—Ключарев. С. 353; *Новиков Н. Н.* Епископы Пермские и Екатеринбургские: (Хронол. справка) // Тр. Пермской УАК. 1903. Вып. 6. С. 156–158; *Верхолаицев В. С. Г.* Пермь, его прошлое и настоящее. Пермь, 1994. С. 39–40, 95; *Мангилёва А. В.* Духовное сословие на Урале в 1-й пол. XIX в. на примере Пермской епархии. Екатеринбург, 1998. С. 28, 44, 54–55, 59, 67, 87, 119–121, 155, 187, 210; *она же*.

Письма еп. Пермского и Екатеринбургского Иустина (Вишневецкого) Ф. Л. Карпинскому // Изв. УрГУ. Сер. 2: Гуманитарные науки (в печати); *Вяткин В. В.* Правосл. архиереи и духовные консистории в XIX — нач. XX в.: (На примере Пермской епархии) // История Православия на Урале: Мат-лы церк.-ист. конф., посвящ. 120-летию Екатеринбургской епархии. Екатеринбург, 2005. С. 57–58.

А. В. Мангилёва

ИУСТИН [серб. Јустин] (Йованович; 26.03.1786, Эсек, ныне Осиек, Хорватия — 25.11.1834, Сентендре, Венгрия), еп. Будимский. Получил классическое образование, прекрасно знал лат. язык и считался самым образованным серб. монахом своего времени. 25 мая 1819 г. принял монашеский постриг в мон-ре *Грегетег*. Последовательно был рукоположен в протодиакона, архидиакона и протосинкелла. Недолго преподавал в семинарии в Сремски-Карловци, был делопроизводителем в канцелярии Карловацкой архиепископии. 27 янв. 1829 г. назначен архимандритом мон-ря Грегетег, 21 июля того же года — настоятелем мон-ря *Бездин*. 19 авг. 1834 г. хиротонисан во епископа и поставлен на кафедру *Будимской епархии*. Трагически погиб и был похоронен при кафедральном соборе в Сентендре. Этот собор пострадал во время фашистской бомбардировки в 1944 г., а в 1949 г. был полностью разрушен. Поэтому еп. Будимский *Георгий (Зубкович)* перезахоронил останки И. в Пожаревацкой ц. арх. Михаила в Сентендре. Лит.: Слово на дан свог посвящения за епископа Будимског, говорено Иустином Иоаннович // Новый сербский летопис. Пешт, 1837. Год. 11. Кнь. 40/41. С. 89–93; *Стефановић Д. Е.* Эпитафи у српским црквама и портама у Сентадндреји // Сентадндрејски зборник. Београд, 1987. Кнь. 1. С. 324; *Сава (Вуковић), еп.* Настоятелји манастира Грегетег. Нови Сад, 1988. С. 9–39; Српски јерарси. 1996. С. 264.

ИУСТИН (Михайлов Иаков Евдокимович; окт. 1798, с. Никольское (Ольшаны) Орловского у. и губ. — 17.03.1879, Боголюбовский мон-рь, близ Владимира), еп. Владимирский и Суздальский. Род. в семье дьячка (впосл. диакона) местного храма, имел 4 братьев. В 11 лет поступил в Орловское духовное уч-ще, в 16 лет — в Орловскую ДС, находившуюся в г. Севске. В сент. 1819 г., по окончании высшего отд-ния семинарии и успешной сдачи экзаменов, был направлен в открытую тогда же КДА. Окончил академию 28 июня 1823 г. по 1-му разряду. На курсе с И. учились будущие свт. *Иннокентий*

(Борисов), архиеп. Кишинёвский *Антоний (Шокотов)*, еп. Орловский *Поликарп (Радкевич)*. 17 сент. 1823 г. комиссией академии утвержден магистром богословия, бакалавром по классу богословских наук, преподавателем библейской герменевтики. 25 февр. 1824 г. в Киеве был пострижен в монашество с именем в честь мч. Иустина Философа, 3 марта того же года рукоположен во диакона, 30 марта — во иерея.

Сохранилось 11 писем (нояб. 1823–1827) И. проф. Кишинёвской семинарии А. И. Белогову, в к-рых молодой монах делится рассказами о повседневной жизни Киевских Духовных школ, событиях, связанных с иерархами, с преподавателями и со студентами, в т. ч. с митр. Киевским *Евгением (Болховитиновым)*, архиеп. Подольским *Ксенофонтом (Троепольским)*, еп. Чигиринским *Афанасием (Протопоповым)*, архимандритами *Кириллом (Куницким)*, *Смарагдом (Крыжановским)*, ректором Моисеем (Антоновым) и буд. еп. *Христофором (Эмаусским)*. В письмах И. содержатся также размышления об ученом монашестве, о супружестве, жалобы на тяготы монастырской жизни, «искусе первых лет», сомнения в верности выбранного пути и проч. (Мат-лы для истории КДА: Письма Я. Е. Михайлова (впосл. Иустина, еп. Владимирского) к А. И. Белогову // Киевская старина. 1882. Т. 3. № 7. С. 106–136).

В 1824–1828 гг. И. исполнял обязанности библиотекаря КДА, члена внутреннего академического правления по учебной части, члена внешнего академического правления и академической конференции, открытой в дек. 1823 г. Он инспектировал состояние Кишинёвской и Екатеринославской семинарий, 11 апр. 1828 г. был утвержден в должности инспектора КДС. 8 мая 1828 г. И. был назначен ректором КДС и настоятелем киевского *Выдубицкого мон-ря* с возведением 18 июля в сан архимандрита. При И. на средства иеродиака Пимена, с.-петербургского купца П. Авакумова и киевского купца А. Ходунова в Выдубицкой обители была изготовлена позолоченная серебряная рака. В раке, украшенной чеканным изображением сцен из Жития вмч. Георгия Победоносца, хранились мощи святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, вмч. Георгия, вмч. Варвары, преподобных Иоанна Да-



Иустин (Михайлов), еп. Владимирский и Суздальский. Фотография. 70-е гг. XIX в. (ГПИБ)

маскина, Ефрема Сирина, Киево-Печерских святых и др.

Ректорство в семинарии И. совмещал с должностями присутствующего в консистории, служил членом цензурного комитета при КДА, к-рую с 27 авг. 1830 г. возглавлял его однокурсник свт. Иннокентий (Борисов). По нек-рым сведениям, И. был лишен ректорства после трагического случая: несмотря на его запреты, семинаристы в непогоду купались в Днепре и плавали на лодках по реке, в 1833–1834 гг. утонуло 8 чел.

3 июля 1834 г. И. был назначен настоятелем *Елецкого черниговского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* и 12 июля того же года определен ректором Черниговской ДС. При И. на отпущенные из казны средства (ок. 45 тыс. р.) осуществлялись ремонтные работы монастырских построек, однако в целом мон-рь был беден, земли в Чернигове и вокруг него сдавались в аренду. В 1834 и 1835 гг. по указу Синода И. командировался в С.-Петербург для прохождения чреды священнослужения и проповеди. 23 мая 1837 г. за успешную службу И. был награжден орденом св. Анны 2-й степени.

1 июня 1841 г. состоялось наречение, а 20 июня в киевском Софийском соборе — хиротония И. во епископа Винницкого, викария Подольской епархии, к-рую совершил митр. Киевский *Филарет (Амфитеатров)* в сослужении еп. Чигиринского *Иеремии (Соловьёва)* и пребывавшего на покое еп. *Иосифа (Величковского)*. В авг. 1841 г. И. прибыл на кафедру, поселился в *шаргородском во имя*

свт. Николая Чудотворца мон-ре. 27 июля 1842 г. И. был назначен епископом Старорусским, викарием Новгородской епархии, вскоре, 14 нояб. 1842 г., стал епископом Ревельским, викарием С.-Петербургской епархии, помощником престарелого митр. *Серафима (Глаголевского)*. В янв. 1843 г. по поручению Синода И. руководил подготовкой к похоронам столичного митрополита, заслужил благосклонное отношение обер-прокурора Н. А. Протасова. В 1843–1844 гг. по предписанию С.-Петербургского митр. *Антония (Рафальского)* И. трижды инспектировал приходы епархии. 22 окт. 1843 г. в Царском Селе при участии И. было открыто первое в России уч-ще для девиц духовного звания. 28 янв. 1845 г. И. освятил главный придел в отремонтированном храме в честь иконы Божией Матери «Знамение» с. Горки Лужского у. За усердные и ревностные труды И. был награжден орденом св. Анны 1-й степени (24 марта 1844).

11 авг. 1845 г. И. возглавил Костромскую и Галичскую епархию, 21 сент. прибыл в Кострому, поселился в *Ипатьевском во имя Св. Троицы мон-ре*. По пути из столицы в Кострому И. посетил Троице-Сергиеву лавру, общался с архим. прп. *Антонием (Медведевым)*. В письме от 13 сент. 1845 г. митр. Московский *Филарет (Дроздов)* спрашивал прп. Антония об И. Ответ лаврского архимандрита неизвестен, однако 21 сент. того же года свт. Филарет писал ему об И. с добродушной иронией: «Высокости взгляда преосвященного Костромского, который не нашел в Сергиевой лавре примечательного после Киева, не будем завидовать. А что не пришло ему на мысль выслушать молебное пение, это не от Невской ли лавры? Там не часто служат молебны святому Александру. Преподобный Сергей благостию своею да предварит его прошения и да явит ему утешение общения святых» (*Филарет (Дроздов)*). 2007. С. 368–370).

Пребывание И. на Костромской кафедре осложнилось опустошительным пожаром (сент. 1847), в результате к-рого в костромском Богоявленском мон-ре сгорели почти все храмы и постройки, а также находившаяся в нем семинария. Поэтому кроме упорядочения дел консистории, скопившихся в связи с болезнью предшественника Костромского еп. Виталия (Шепетева; † 29.01.1846),

И. занимался ревизией сгоревшего и сохранившегося имущества обители. Определением Синода от 5 дек. 1847 г. Богоявленский мон-рь был упразднен, земельные угодья переданы Ипатьевскому мон-рю, а братия переведена в *Богородицко-Игрицкий мон-рь*. По инициативе епископа Костромская ДС временно размещалась в 2 домах (XVIII в.) близ Успенского кафедрального собора; ранее здесь находились архиерейские покои, к-рые И. передал под правление семинарии. По свидетельству очевидцев, во время пожара в Костроме чуть не погиб ректор семинарии архим. *Агафангел (Соловьёв)*; только благодаря предпринятым И. «самым энергическим мерам по отысканию его — живаго или мертваго» ректор был спасен (*Касаткин*. 1879. № 13. С. 354). В 1848 г. на месте сгоревшей Богоявленской обители было решено построить новый большой семинарский корпус.

При И. в Ипатьевской обители из-за недостатка средств была закрыта 2-годичная причетническая школа, но в нояб. 1845 г. в монастырских Палатах бояр Романовых открыто уч-ще «для обучения детей штатнослужительских лиц мужеска пола». Во время эпидемий холеры в 40-х гг. XIX в. И. устраивал регулярные молебны, духовно поддерживал паству. В 1847–1848 гг. И. посещал *Бабаевский во имя свт. Николая Чудотворца мон-рь*, в к-ром проживал архим. свт. *Игнатий (Брянчанинов)*. Он всегда благосклонно отзывался об архиерее. Так, 24 авг. 1847 г. святитель писал иером. *Игнатию (Мальшеву)*: «Около недели гостил в Костроме у преосвященного Иустина, который обходился со мною очень любовно». По свидетельству костромского прот. И. Сырцова, И. был «беспристрастен, доступен и сердоболен, хотя подчас вспыльчив и взыскателен. Любил часто совершать богослужения».

25 февр. 1850 г. И. был назначен на Владимирскую и Суздальскую кафедру. С янв. по сент. 1850 г. по поручению Синода И. одновременно управлял Нижегородской епархией в связи с пребыванием в столице и со скорой кончиной архиеп. *Иакова (Вечеркова)*. С 28 июля по 28 авг. 1850 г. по Высочайшему повелению И. проживал в Н. Новгороде, где 9 авг. принимал посетивших город вел. князей Николая и Михаила Николаевичей. Во время управления

Нижегородской епархией И. пытался урегулировать конфликты, возникшие в Дивеевской общине, в частности в связи с деятельностью Н. А. *Мотовилова* и игум. Иоасафа (Ивана Тихонова Толстошеева) (об этом подробнее см. в ст. *Серафимов Дивеевский во имя Св. Троицы мон-рь*).

30 марта 1850 г. И. прибыл во Владимир. Деятельность архиерея в епархии началась с упорядочения консисторского делопроизводства. В 1855–1858 гг. по инициативе и под личным наблюдением И. на средства (20 083 р.), ассигнованные Синодом, было построено первое специальное здание Владимирской духовной консистории, что позволило приступить к постепенной ликвидации в епар-



Вид Боголюбского мон-ря и крестного хода с Боголюбской иконой Божией Матери. Слева — Иустиновский корпус. Литография Н. А. Мельникова. 1875 г. (ГПИБ)

хии духовных правлений. В 1862 г. было закрыто Суздальское правление, имевшее к тому времени значительное число рассматриваемых дел.

Особое внимание И. уделял деятельности Владимирской ДС, ввел в семинарский курс уроки истории и обличения старообрядчества; лично принимал экзамены, причем спрашивал «не по учебникам», беседовал, старался определить уровень интеллектуального развития каждого ученика. Результаты И. фиксировал и использовал в дальнейшем при определении на вакантные места без дополнительных собеседований со ставленниками. При этом И., сын сельского дьячка, считал, что каждый выпускник семинарии перед рукоположением должен неск. лет прослужить псаломщиком или учителем, чтобы молодые священники «почувствовали на себе, как тяжело живется низшему духовенству, и в дальнейшем сочувствовали и помогали бы своему причту».

К сер. XIX в. здание старой «бурсы» за р. Лыбедь обветшало, требовалась перестройка и семинарской

больницы. Исходатайствовав в Синоде необходимую сумму и используя епархиальные средства, в 1859 г. И. начал строительство 3-этажного каменного корпуса семинарского общежития на 150 мест и больницы, завершившееся уже при преемнике И. свт. *Феофане (Говорове)*. В 1860–1861 гг. помещение старой «бурсы» было перестроено для нужд 4-классного училища и семинарской б-ки. 22 марта 1858 г. указом имп. Александра II за долговременную пастырскую деятельность И. был награжден орденом св. кн. Владимира 2-й степени (Большого креста).

Интересуясь историей епархии, И. поощрял духовенство к занятию учеными трудами. Среди церковных историков, пользовавшихся его покровительством и руководством,

следует отметить магистра иером. Иоасафа (Гапонова), насельника *Евфимиева суздальского в честь Преображения Господня мон-ря*, автора книги «Церковно-историческое описание владимирских достопамятностей» (Владимир, 1857), «Церковно-историческое описание суздальских достопамятностей» (Чугуев, 1857) и др. сочинений. По распоряжению имп. Николая I епископ участвовал в деятельности Комитета по освидетельствованию гробницы кн. Д. М. Пожарского, обнаруженной 23 февр. 1852 г. на кладбище Евфимиева монастыря. 17 авг. того же года И. принимал участие в открытии и освящении памятника имп. Петру I, сооруженного по инициативе дворянства Владимирской губ. в с. Велькове Переславского у., на берегу Плещеева оз. По окончании торжества предводитель владимирского дворянства преподнес И. архиерейский посох. 4 июля 1857 г. И. участвовал в праздновании 700-летия кафедрального Успенского собора и Великого княжества Владимирского.

И. установил неск. крестных ходов: в 1850 г. — 29 июня из Преображенской ц. г. Александра в память прекращения холеры, в 1858 г. —

13 июня вокруг храмов *александровского в честь Успения Пресв. Богородицы мон-ря* в память сильного пожара, в 1860 г.— в 11-ю пятницу по Пасхе из Благовещенского собора г. Киржача вокруг города по случаю избавления от падежа скота, в 1861 г.— в 11-ю неделю по Пятидесятнице из Троицкого собора г. Покрова в воспоминание городского пожара, в 1863 г.— из *покровской Островской в честь Введения во храм Пресв. Богородицы пуст.* в память прекращения эпидемии холеры.

26 февр. 1863 г. И. направил в Синод прошение об увольнении на покой, однако только 26 июля был уволен от управления епархией. 7 авг. того же года во Владимире И. сопровождал имп. Александра II во время осмотра нового теплого храма при кафедральном соборе и Богородице-Рождественской ц. в архиерейском доме. 15 авг. после литургии в Успенском соборе И. торжественно простился с владимирской паствой и ушел на покой в *Борковскую во имя свт. Николая Чудотворца пустынь*, в сент. того же года поселился в *Боголюбском мон-ре*, но до учреждения в епархии вик-ств И. продолжал рукополагать ставленников. В 1869 г., в период отсутствия архиерея во Владимире, И. инспектировал приходы Меленковского у. В 1865 г. И. устроил в своих покоях домовую ц. во имя мч. Иустина Философа. 2 февр. 1871 г. совершил малое освящение монастырского собора в честь Боголюбской иконы Божией Матери.

И. был погребен на северной стороне (между первым столбом и стеной) Богородице-Рождественской ц. Владимирского архиерейского дома. Храм и могила епископа не сохранились.

Ист.: *Савва (Тихомиров), архиеп.* Хроника моей жизни. Серг. П., 1898. Т. 1. С. 443; 1899. Т. 2. С. 78; 1904. Т. 5. С. 286, 691, 704, 877, 884; 1906. Т. 6. С. 73; *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к прп. Антонию, наместнику Св.-Троицкой Сергиевой лавры, 1831–1867. Серг. П., 2007. Ч. 1.

Лит.: *Доброхотов В. И.* Прибытие преосв. Иустина во Владимир // Владимирские ГВ. 1850. № 13; Современная хроника: Отъезд еп. Иустина для обзора епархии // Там же. № 22; Суздаль: Городские известия: Приезд еп. Иустина // Там же. 1855. № 30; *Иоасаф (Гапонов), иером.* Церк.-ист. описание владимирских достопамятностей. Владимир, 1857; *Диев М. Я., прот.* Ист. описание костромского Ипатского мон-ря. М., 1858. С. 58–59; *Аскоцensisкий В. И.* История КДА по преобразовании ее в 1819 г. СПб., 1863. С. 90; Указ Св. Правительствующего Синода от 26 июля 1863 г. об увольнении Иустина, еп. Владимирского, от управления епархией и о перемещении на кафедру

Владимирской епархии Феофана, еп. Тамбовского // Тамбовские ЕВ. 1863. № 18. С. 176; Ист.-стат. описание Черниговской епархии. Чернигов, 1873. Кн. 3: Муж. мон-ри. С. 28; *Херасков М., прот.* Слово при погребении преосв. Иустина // Владимирские ЕВ. 1879. № 7. С. 171–183; Город Владимир: Городские известия: Некролог еп. Иустина и погребение его // Владимирские ГВ. 1879. № 12; *Касаткин В., свящ.* Преосв. Иустин, еп. Владимирский и Суздальский: Биогр. очерк // Владимирские ЕВ. 1879. № 13. С. 344–358; № 18. С. 499–526; № 20. С. 569–594; *он же.* Речь перед выносом тела преосв. Иустина из дома, в к-ром скончался, в Успенский кафедральный собор // Там же. № 20. С. 594–596; *Сервицкий А., свящ.* Слово при погребении преосв. еп. Иустина, бывш. Владимирского // Там же. № 16. С. 407–413; *Орлов В. М.* Краткие биографические сведения об иерархах Владимирской епархии от восстановления ее до наст. времени // Владимирские ЕВ. 1886. № 21. С. 556–563; *Сырцов И. Я., прот.* Архипастыри Костромской епархии: К 50-летнему юбилею преосв. Виссариона, еп. Костромского и Галичского. Кострома, 1898. С. 15; *Николай Михайлович, вел. кн.* Рус. провинциальный некрополь / Сост.: В. В. Шереметевский. М., 1914. Т. 1. С. 368; *Куценко Н. А.* Духовно-академическая философия в России 1-й пол. XIX в.: Киевская и Петербургская школы. М., 2005. С. 21–26, 33.

А. В. Маштафаров, Д. Б. Кочетов

ИУСТИН (Охотин Иван Яковлевич; 12.11.1829 — 25.05.1907, Новоиерусалимский мон-рь), архиеп. Херсонский и Одесский. Род. в семье клирика Благовещенского собора г. Арзамаса Нижегородской губ. свящ. Я. И. Охотина. До 13 лет обучался дома, в 1842–1848 гг.— в Нижегородской ДС, в 1849–1853 гг.— в СПбДА. По окончании курса 30 мая 1853 г. Охотин принял монашество. 7 сент. того же года И. был рукоположен во диакона, 13 сент.— во иерея.

30 окт. 1853 г. И. был определен в Костромскую ДС преподавателем нравственного и пастырского богословия, гомиетики и учения о расколе. По словам Е. Е. *Голубинского* (в то время воспитанника Костромской ДС), «преподаватель он был ревностный». С 22 янв. 1854 по 6 сент. 1855 г. И. был членом Комитета для рассмотрения катехизических поучений духовенства Костромской епархии. 18 апр. 1855 г. утвержден в степени магистра. 6 сент. того же года переведен инспектором и профессором богословских предметов в Ярославскую ДС. С 8 окт. того же года по 18 авг. 1858 г. преподавал учение о расколе на миссионерском отд-нии Ярославской ДС, с 8 дек. 1856 г. был цензором проповедей, с 28 дек. 1856 по 13 янв. 1858 г. исполнял обязанности ректора семинарии.



Иустин (Охотин), архиеп. Херсонский и Одесский. Фотография. Нач. XX в. (РГИА)

26 марта 1857 г. И. был возведен в сан архимандрита, 26 мая 1858 г. определен ректором Ярославской ДС и настоятелем *Авраамиева ростовского мон-ря*. Составил «Описание Ростовского Богоявленского Авраамиева мужского второклассного монастыря Ярославской епархии» (Ярославль, 1862). Как педагог И. пользовался признанием учащихся, архимандрит знакомил их с творениями св. отцов, произведениями свт. *Филарета (Дроздова)*, митр. Московского, свт. *Филарета (Амфилактрова)* и др. духовных писателей, а также Ф. М. *Достоевского*, В. Г. *Белинского*, Н. А. *Добролюбова* и др. Ректор привел в порядок семинарскую б-ку, собственноручно переписав все каталоги и надписав шифры на книгах. 5 сент. 1870 г. назначен председателем Временного комитета по постройке нового здания Ярославской ДС. Ревизовал в июле 1856 г. Ярославское ДУ, в мае 1862 г.— Борисоглебское ДУ. В 1856–1870 гг. И. состоял цензором, благочинным и членом Ярославской духовной консистории. С 1 апр. 1860 г. был цензором «Ярославских епархиальных ведомостей». В 1870–1871 гг. там печатался его труд «Материалы для истории Ярославской ДС со времени ее преобразования в 1814 году», составленный по документам семинарского архива и др. источникам. В 1870 г. И. был вызван в С.-Петербург на чреду священнослужения. 23 июня 1871 г. назначен, 4 авг. наречен, 6 авг. хиротонисан во епископа Острожского, викария Волынской епархии, в Троицком соборе *Алек-*

сандро-Невской лавры. Хиротонию совершил Новгородский и С.-Петербургский митр. *Исидор (Никольский)* в сослужении архиеп. *Василия (Лужинского)*, Тульского еп. *Никандра (Покровского)*, Кишинёвского еп. *Павла (Лебедева)*, Выборгского еп. *Тихона (Покровского)*. По должности викария И. управлял *Святой Троицы мон-рем* в с. Дермань и приписанным к нему *кременецким в честь Богоявления монастырем*. Первоначально проживал в с. Дермань, с апр. 1873 г. — в г. Кременце. В 1875–1876 гг. И. временно управлял Волынской епархией.

23 апр. 1879 г. И. был назначен епископом Харьковским и Ахтырским. Здесь в полной мере раскрылись его адм. способности. При И. был выстроен новый корпус Харьковской ДС, произведен капитальный ремонт зданий Харьковского ДУ, увеличено ассигнование средств на епархиальное жен. уч-ще. На личные средства И. обустроил здание больницы при жен. уч-ще. Архиерей положил основание епархиальному свечному заводу, содействовал открытию эмеритальной кассы для духовенства. За время пребывания на кафедре И. осмотрел большую часть церквей (437), причем посетил и те места, где архиереи не бывали по 30 лет. Причиной перевода И. с Харьковской кафедры стали конфликты с временным харьковским ген.-губернатором гр. М. Т. Лорис-Меликовым. На одном из совещаний И. открыто высказал неодобрение его деятельности и указал на необходимость проявлять больше внимания к нуждам правосл. Церкви.

15 сент. 1882 г. И. был назначен епископом Подольским и Брацлавским. 10 окт. того же года простился с харьковской паствой, 16 окт. прибыл в Каменец-Подольск. В новой епархии И. совершал поездки ежегодно, в течение 2–3 недель посещал свыше 100 приходов. Маршруты поездок публиковались в «*Подольских епархиальных ведомостях*». Архиерей обращал внимание на то, чтобы в этом издании преимущественно публиковались статьи о местной истории и очерки религиозно-бытовой жизни народа.

28 марта 1887 г. И. был переведен на Курскую и Белгородскую кафедру. 19 апр. того же года совершил последнюю литургию в каменецком кафедральном соборе, 23 апр. покинул город. В числе первых распоря-

жений И. в Курской епархии стал указ о введении в церквах «напева церковных песнопений, наиболее подходящего к духу православной церкви и сильнее располагающего умы и сердца молящихся в храме». Также для придания большего единообразия богослужебному пению епископ рекомендовал приобрести для церковных б-к нотные произведения. Курское епархиальное жен.



*Иустин (Охотин), архим.
Портрет. 1866 г. Худож. М. Вознесенский
(ГМЗРК)*

уч-ще из 3-классного было преобразовано в 6-классное, И. содействовал открытию жен. воскресных школ. По инициативе И. при Курской ДС 10 марта 1891 г. было учреждено епархиальное братство во имя прп. Феодосия Киево-Печерского для оказания материальной помощи местному духовенству в распространении и утверждении христ. просвещения и для защиты верующих от влияния старообрядцев и сектантов. В 1892 г. в Курске И. принимал участие в открытии колонии для малолетних преступников, названной по предложению епископа «исправительной земледельческо-ремесленной колонией», совершил богослужение при освящении места и закладке 1-й постройки. Во время эпидемии холеры жертвовал средства на строительство лазаретов вокруг города, на создание приютов для детей-сирот.

3 сент. 1893 г. по настоянию С.-Петербургского митр. *Палладия (Раева)* И. был переведен в Херсонскую и Одесскую епархию с возведением в сан архиепископа. 2 окт. того же года прибыл в Одессу, 3 окт. возглавил 1-е богослужение в кафедраль-

ном соборе. В епархии И. учредил противораскольническую миссию и реорганизовал на новых началах противосектантскую, провел 1-й епархиальный миссионерский съезд. При вступлении И. на кафедру в епархии было 520 церковных школ, 19 367 учащихся; когда он покидал епархию — 678 школ и 35,2 тыс. учащихся. Одним из первых иерархов Русской Церкви И. отозвался на призыв об открытии в епархиях отделов *Палестинского православного общества*; отдел в Одессе был учрежден 19 дек. 1893 г. и стал вскоре одним из самых богатых. При И. был значительно расширен кафедральный собор, построено новое, величественное здание Одесской ДС. Архиерей основал 2-е епархиальное жен. уч-ще в Елисаветграде (ныне Кировоград), к-рое в его честь было названо *Иустиновским*, и оказывал финансовую помощь мн. ученикам, не имеющим возможности продолжать образование. В 1897 г. под непосредственным рук. И. началась деятельность эмеритальной кассы для духовенства и кассы взаимопомощи. В 1902 г. И. учредил фонд для устройства квартир преподавателям Одесской ДС, в 1905 г. — попечительство о бедных воспитанниках семинарии (тогда же названо *Иустиновским*), на что пожертвовал 15 тыс. р. Кроме того, И. пожертвовал на епархиальную богадельню для призрения бедных духовного звания более 30 тыс. р. (ок. половины всех затрат на обустройство богадельни). На средства И. был выполнен иконостас в семинарской церкви. Всего на нужды Херсонской епархии И. пожертвовал свыше 90 тыс. р. Библиотеке Одесской ДС завещал более 300 книг и рукописи лекций, читавшихся в СПбДА в 1819–1823 гг., записи его отца и сборник проповедей (1799) его деда — «студента богословия» И. Охотина.

В 1895–1896 гг. И. присутствовал в Святейшем Синоде, 14 мая 1896 г. участвовал в коронации имп. Николая II. 2 июня 1896 г. вернулся в Одессу. В том же году принял участие в торжествах при открытии мощей свт. *Феодосия (Углицкого)*, архиеп. Черниговского. 30 окт. 1903 г. в Одессе отмечалось 50-летие священнослужения И., для подготовки мероприятия с сент. 1902 г. действовал специальный комитет. В день торжества в богослужении участвовали до 120 протоиереев и священников,

присутствовали 25 депутатов от епархий, где ранее служил И., от духовно-учебных учреждений, где он преподавал, и т. д. По словам современника, И. «умел внушить уважение к епископскому сану не только представителям местной гражданской власти, но и инородцам, наполняющим Одессу» (В. Т. 1907. С. 936). 26 марта 1905 г. И. был уволен на покой по собственному прошению «по преклонности лет», 29 марта назначен управляющим *Новоиерусалимским в честь Воскресения Христова мон-рем*. 24 апр. совершил последнее богослужение в Одессе, 26 апр. покинул город.

И. был избран почетным членом Кременецкого Богоявленского братства Волынской губ. (1881), Российского об-ва покровительства животным (1881), Имп. Православного Палестинского об-ва (1883; имел знак об-ва 1-й степени), Иоанно-Предтеченского братства в Каменце-Подольске (1884), братства свт. Димитрия Ростовского (1884), Ростовского музея церковных древностей (1885), Курского губ. статистического комитета (1887), Каменец-Подольского благотворительного об-ва (1887), Курского об-ва вспомоществования учащимся (1888), братства Св. Софии в Новгороде (1888), Суджанского благотворительного об-ва в Курской губ. (1888), Подольского епархиального историко-статистического комитета (1891), братства равноап. вел. кн. Владимира в Берлине (1892), Одесского Имп. об-ва истории и древностей (1894), СПбДА (1896), КДА (1901), КазДА (1903), действительным членом Холмского правосл. Богородичного братства (1884; имел знак 1-й степени) и др. Награжден орденом св. Анны 1-й (1879) и 2-й (1861) степени и знаками этого ордена с имп. короной (1865), орденами св. Владимира 1-й (1904) и 2-й (1883) степени, св. Александра Невского (1891) и бриллиантовыми знаками этого ордена (1896), бриллиантовым крестом для ношения на клобуке (23 июня 1901), а также болг. орденом «За гражданские заслуги» 1-й степени.

Скончался во время богослужения в алтаре Воскресенского собора Новоиерусалимского мон-ря, погребен в этой обители. Заупокойную литургию 27 мая 1907 г. совершили митр. Московский сщмч. *Владимир (Богоявленский)* и еп. Омский *Григорий (Полетаев)* (друг И. по Нижегород-

ской ДС, проживавший на покое в Новоспасском московском мон-ре) в сослужении новоиерусалимской братии. В отпевании принял участие и Дмитровский еп. *Трифон (Туркестанов)*.

Слова, речи и поучения И. печатались в «Ярославских ЕВ», «Подольских ЕВ», «Вольнских епархиальных ведомостях», «Курских епархиальных ведомостях», «Херсонских епархиальных ведомостях». И. не любил длинных поучений, считая, что «надо говорить столько, сколько может внимательно, без напряжения прослушать человек, пребывающий в труде, в работе или в службе; не доводя его до притупления, при котором он стоит в храме, не слушая» (*Андреевский*. 1908. С. 174).

Соч.: О свойствах истинной веры // Ярославские ЕВ. Ч. неофиц. 1860. № 22. С. 190–192; Описание Ростовского Богоявленского Авраамиева муж. второклассного мон-ря Ярославской епархии. Ярославль, 1862; Мат-лы для истории Ярославской ДС со времени ее преобразования в 1814 г. // Ярославские ЕВ. 1870. № 39–50; 1871. № 2–52; Речь Свят. Правительствующему Синоду при наречении во епископа Острожского, викария Волынской епархии 4 авг. 1871 г. // Там же. 1871. № 33. С. 266–267; То же // Вольнские ЕВ. Ч. неофиц. 1871. № 18. С. 549–551; Слово, произнесенное в Братской Кирилло-Мефодиевской ц., в г. Остроге, 13 февр. 1872 г.: [О братолюбии и страннолюбии] // Там же. 1872. № 6. С. 153–169; Нечто в защиту мон-рей и монашества // Там же. 1874. № 10. С. 415–416; № 6. С. 192–219; № 9. С. 323–360; Речь при вступлении в управление харьковской паствой // Харьковские ЕВ. 1879. № 12. С. 489–491 (отд. отт.: Х., 1879); Речь и два поучения по случаю перенесения Озерянской иконы Божией Матери в Покровскую ц. Архиерейского дома // Там же. № 21. С. 390–397 (отд. отт.: Х., 1879); Слово при первом служении в Одесском кафедральном соборе 3 окт. 1893 г. // Херсонские ЕВ. Приб. 1893. № 20. С. 529–532; Поучение при совершении заупокойной службы в память почивших архипастырей херсонской паствы, произнесенное 10 окт. 1893 г. в Одесском кафедр. соборе // Там же. С. 532–534; Поучение пред совершением молебна новоявленному угоднику Божию Феодосию Черниговскому Чудотворцу, произнесенное в Одесском кафедр. соборе 15 сент. 1896 г. // Там же. 1896. № 19. С. 476–480; Речь по совершении молебствия по случаю открытия в Одессе Отдела Русского собрания // Там же. 1905. № 5. С. 159–161; Недолго сбить с толку: (Из восп. архиерея) // РС. 1910. Т. 141. № 2. С. 442–444. Лит.: Харьков: [Проводы еп. Иустина] // Харьковские ЕВ. Ч. неофиц. 1882. № 20. С. 515–542; *Корсуновский Д.* Пребывание преосв. Иустина в с. Приворотье Ушицкого у. 15–17 мая 1885 г. // Подольские ЕВ. 1885. № 25. С. 547–556; *Савлушинский П., свящ.* Посещение м. Тульчина преосв. Иустином, еп. Подольским и Брацлавским // Там же. № 26. С. 561–567; *Мартинковский В., свящ.* М. Браилов 16–19 янв. 1886 г. // Там же. 1886. № 7. С. 129–135; *М-вич И., свящ.* Архипастырское посещение церквей в селах Липовке и Гречанах Прокурвовской у. // Там же. № 32. С. 571–577;

Прощание преосв. Иустина с Подольской паствой, по случаю перемещения на Курскую святительскую кафедру // Там же. 1887. № 18/19. С. 403–433; То же // Курские ЕВ. 1887. № 11. С. 555–589; Краткие сведения о высокопреосв. Иустине, архиеп. Херсонском и Одесском // Херсонские ЕВ. Приб. 1893. № 19. С. 501–502; Прибытие в Одессу высокопреосв. Иустина, архиеп. Херсонского и Одесского, и первые дни по вступлении его в управление Херсонскою епархией // Там же. № 20. С. 535–541; 25-летие служения высокопреосв. Иустина, архиеп. Херсонского и Одесского, в сане архиепископа // Там же. 1896. № 16. С. 411–412; 50-летие священнослужения высокопр. Иустина, архиеп. Херсонского и Одесского // Там же. 1903. № 38. Стб. 1213–1214; 50-летний юбилей служения в священном сане высокопреосв. Иустина, архиеп. Херсонского и Одесского // Херсонские ЕВ. 1903. Приб. № 22. С. 693–720; № 23. С. 731–744; Рескрипт его имп. высочества вел. кн. Сергея Александровича, председателя ИППО, данный его высокопреосвященству высокопреосв. Иустину, архиеп. Херсонскому и Одесскому // Там же. 1903. Отд. офиц. № 21. С. 351–352; Прощальное посещение высокопреосв. Иустином ДС, жен. епарх. уч-ща и др. учреждений // Там же. Приб. 1905. № 8. С. 266–272; Проводы и отъезд высокопреосв. архиеп. Иустина // Там же. № 9. С. 299–316; Ценный вклад высокопреосв. Иустина в 6-ки Одесской ДС // Там же. № 11. С. 396–397; В. Т. Памяти преосв. Иустина // ПрибЦВед. 1907. № 23. С. 933–936; Высокопреосв. Иустин, бывш. архиеп. Херсонский и Одесский // Херсонские ЕВ. Отд. неофиц. 1907. № 11. С. 347–351; Памяти высокопреосв. Иустина (Охотина), архиеп. Херсонского и Одесского // Там же. 1908. № 4. С. 103–113; Высокопреосв. Иустин, бывш. архиеп. Херсонский и Одесский // Там же. № 11. С. 347–352; *Родосский*. Словарь студентов СПбДА. С. 192–193; *Андреевский Е. К.* К восп. о высокопреосв. Иустине, бывш. архиеп. Херсонском и Одесском // РС. 1908. Т. 133. № 1. С. 161–178.

Т. А. Богданова

ИУСТИН ФИЛОСОФ [греч.

Ιουστίνος Φιλόσοφος] (кон. I — нач. II в., г. Флавия Неаполь — 165, Рим), мч. (пам. 1 июня), апологет, отец Церкви.

Жизнь. Свидетельства о жизни И. Ф. содержатся в его сочинениях, а также у древнехрист. писателей — *Евсевия* Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 8. 3–5; 11. 8–11; 16. 1–18. 10*), *Татиана* (*Tat. Contr. Graec. 19*), блж. *Иеронима Стридонского* (*Hieron. De vir. illustr. 23*), свт. *Фотия* К-польского (*Phot. Bibl. 125, 234*); краткие упоминания о нем встречаются у мн. древних авторов и отцов Церкви (см.: *Iren. Adv. haer. IV 6. 2; V 26. 2; Epiiph. Adv. haer. 46. 1; Georg. Mon. Chron. 16*; и др.). Именование И. Ф. «философом и мучеником» встречается уже у *Тертуллиана* (*Tertull. Adv. Val. 5*) и *Ипполита Римского* (*Hipp. Refut. VIII 16*). Важнейшим свидетельством мученической кон-



Мч. Иустин Философ.
Роспись ц. свт. Николая
мон-ря Ставроникита, Афон.
Мастера Феофан Критский и Симеон.
1546 г.

чины И. Ф. и его речи на суде являются мученические Акты (Acta Iustini), к-рые считаются одними из самых древних подлинных документальных записей мученичества.

Исходя из того, что деятельность И. Ф. относится ко времени правления имп. *Антонина Пия* (138–161), — а пострадал он, согласно «Пасхальной хронике», в 165 г. (Chron. Pasch. // PG. 92. Col. 629), в дни соправления императоров *Марка Аврелия* и *Луция Вера* (161–169), — время его рождения приходится на последнее десятилетие I в. или на нач. II в. И. Ф. называет себя уроженцем г. *Флавия Неаполь*, древнего *Сихема*, в рим. пров. *Сирии Палестинской* (ныне *Наблус*, *Израиль*; *Iust. Martyr.* I Apol. 1. 1). Сын *Приска*, внук *Вакхия* (Ibidem), от рождения свободный, вероятно, происходил из семьи греч. или рим. колонистов, переселенных в «Новый город» (Νέα πόλις) имп. *Веспасианом*, восстановившим его после разрушения в годы первой *Иудейской войны* (66–70). Указание И. Ф. своими соотечественниками самарян (II Apol. 15. 1; Dial. 120. 6) свидетельствует скорее о месте его рождения — *Самарии*, а не о семитском происхождении (вопреки мнению свт. *Епифания Кипрского* — *Ephiph. Adv. haer.* 46. 1), т. к. И. Ф. не был обрезан (*Iust. Martyr.* Dial. 28. 2), был воспитан в языческих обычаях (I Apol. 53; Dial. 29, 41. 3) и, по всей

видимости, не знал ни древнееврейского, ни арамейского языков (*Munier.* 2006. P. 12. Not. 6); в творениях И. Ф. не встречается к.-л. свидетельств его знакомства с учением или экзегезой самарян (*Bobichon.* Dialogue. 2003. Vol. 1. P. 77; *Skarsaune.* 1987. P. 421).

Из сохранившихся творений И. Ф. и отзывов др. авторов (*Euseb. Hist. eccl.* IV. 8. 3; 18. 1) следует, что он получил классическое образование, к-рое предполагало хорошее знание философии. Дальнейшее философское образование И. Ф. подробно описано им самим (*Iust. Martyr.* Dial. 2). Сначала И. Ф. обратился к стоику, затем — к перипатетику и пифагорейцу. Стоик не удовлетворил И. Ф., поскольку не считал познания о Боге необходимыми; перипатетик хотел установить плату за занятия, за что И. Ф. счел его «недостойным имени философа» (Ibid. 2. 3) и оставил. Пифагорец потребовал от него знания музыки, астрономии и геометрии, отказавшись принять не имевшего соответствующих познаний И. Ф. в ученики. Тогда И. Ф. обратился к платоникам, учение к-рых особенно привлекло его представлением о бестелесном, теорией идей, а также стремлением к созерцанию Бога, «ибо такова цель Платоновой философии» (Ibid. 2. 6). Став учеником платоника, он достиг значительных успехов в преподаваемой ему философии (Ibidem; ср.: II Apol. 12. 1). Ряд исследователей признают историческую подлинность описания философских «странствий» И. Ф. (*Chadwick.* 1965. P. 280; *Barnard.* 1966. P. 11). Другие усматривают в этом эпизоде лит. вымысел и приводят возможные параллели, утверждая, что здесь использована общепринятая лит. схема, отражающая опыт обучения героя в различных философских школах, передаваемый с целью их критики (*Goodenough.* 1923. P. 57–77; *Hyldahl.* 1966. S. 140–159; критику подобного подхода см.: *Joly.* 1973. P. 38–41). Столь подробное повествование И. Ф. о своих философских исканиях, в описании к-рых автор мог следовать нек-рой лит. схеме, несомненно содержит в себе наряду с критикой стоицизма и учений *Аристотеля* и *Пифагора* отражение реальных событий его жизни (*Joly.* 1973. P. 41; *Bobichon.* Dialogue. 2003. Vol. 2. P. 578. Not. 14).

Точная дата обращения И. Ф. в христианство неизвестна, предположи-

тельно оно произошло до начала второй *Иудейской войны* (132–135), упоминаемой в «Диалоге с Трифоном иудеем» дважды (*Iust. Martyr.* Dial. 1. 3; 9. 3). На обращение И. Ф. сильно повлияла стойкость в вере христианских мучеников: «И сам я, когда еще услаждался учением Платона, слышал как поносят христиан, но, видя, как они бесстрашно встречают смерть и все, что почитается страшным, почел невозможным, чтобы они были преданы пороку и распутству» (II Apol. 12. 2). Поворотным моментом в обращении И. Ф., по его собственным словам, стала беседа с неким старцем-христианином, предположительно состоявшаяся в *Эфесе* (*Euseb. Hist. eccl.* IV 18. 6; ср. мнение Б. *Багатти*, считающего местом беседы окрестности *Кесарии Палестинской* — *Bagatti.* 1979. P. 322). И. Ф. отправился на берег моря, где встретил «старца, почтенного видом, с приятной и важной осанкой» (*Iust. Martyr.* Dial. 3. 1; об образе старца см.: *Hofer.* 2003; *Bobichon.* Dialogue. 2003. Vol. 2. P. 580–581. Not. 4), с которым у него завязалась беседа на философскую тему. В ходе беседы старец аргументированно критиковал некоторые положения основных философских школ (*Iust. Martyr.* Dial. 4–6), противопоставляя им писания пророков, мужей блаженных, праведных и угодных Богу, говоривших Духом Святым и живших гораздо раньше, чем «почитаемые за философов» (Ibid. 7. 1). Пророки возвестили людям Истину, прославляли Творца всего, Бога Отца, и возвестили о посланном от Него Христе, Сыне Его; их пророчества исполнялись и исполняются, что заставляет принять их свидетельство. В результате беседы со старцем И. Ф. понял, что эта философия «единственная, незыблемая и полезная» (Ibid. 8. 1).

После обращения в христианство И. Ф. продолжал носить плащ философа (Ibid. 1. 2; «служил Божественному Слову в одежде философа» — *Euseb. Hist. eccl.* IV 11. 8), оставаясь таковым «и в речах, и в жизни, и по внешнему виду» (*Phot.* Bibl. 125). Убеденный, что «всякий, кто может говорить истину и не говорит, будет осужден Богом» (*Iust. Martyr.* Dial. 82. 3), он, по-видимому, проповедовал в различных городах, ведя жизнь странствующего учителя (ср.: Ibid. 14. 2; *Barnard.* 1966. P. 12; *Allert.* 2002. P. 30). Известно, что И. Ф. жил

некое время в Риме (*Euseb. Hist. eccl. IV 11. 11*), причем дважды (*Acta Iustini. AV 3. 3; C 2. 5*), и пострадал за Христа во время 2-го пребывания в городе. В Риме И. Ф. основал христ. катехизическую школу (*Phot. Bibl. 125; Acta Iustini. B 3. 2; C 2. 5*), куда мог прийти любой желающий приобщиться к «истинным учениям». Наиболее известным учеником И. Ф. является Татиан, «достигший расцвета» вместе с И. Ф. (*συνακροῦσε Τουστίνῳ τῷ φιλοσόφῳ — Eriph. Adv. haer. 46. 1*) и по прибытии с ним в Рим занимавшийся в его школе (*Ibidem; Tat. Contr. Graec. 19*). Имена др. учеников И. Ф. — Харитона, Хариты (Харито — *Χαριτώ*), Евелписта, Иеракса, Пеона и Ливериана, принявших мученическую смерть вместе со своим учителем, — упоминаются в Актах Иустина (относительно упоминания в числе учеников И. Ф. «другого Иустина» см.: СДХА. С. 345–347). Имена учеников греческие, за исключением единственного латинского (Ливериан). Одним из учеников И. Ф. была женщина — Харита. Евелпист, названный «рабом Кесаря» (*Acta Iustini. B 4. 3*), отвечал на допросе, что, как и Пеон и Иеракс, принял христианство от родителей, живущих в Каппадокии. Иеракс указывает, что пришел из Икония Фригийского (*Ibid. AV 4. 8*; относительно разночтений см.: СДХА. С. 371. Примеч. 4). Среди 6 мучеников, пострадавших с И. Ф., имена пятерых наиболее часто встречаются среди рабов и вольноотпущенников; социальный статус Хариты неопределен, т. к. ее имя зафиксировано в Риме лишь Актами Иустина (СДХА. С. 354–355. Примеч. 3). В столице империи, где находились представители мн. религий и философских течений, И. Ф. обращался не только к христианам, но и участвовал в публичных диспутах с иудеями и языческими философами (ср.: *Iust. Martyr. II Arol. 3. 4–6; Dial. 50. 1–2; 64. 2; 67. 3*). Он пишет об одном из таких диспутов, происшедшем в Риме с неким киником Крискентом (*II Arol. 3. 1*). По мнению И. Ф., Крискент, в силу того что всенародно обвиняет христиан «в угоду и удовольствие оболыщенной толпе» в безбожии и нечестии, «не стоит того, чтобы называть его философом» (*Ibid. 3. 2*). Далее И. Ф. рассказывает, что, задав Крискенту ряд вопросов, «доказал, что он вообще ничего не знает» и предложил

императору проверить истинность своих слов, повторив диспут с Крискентом в его присутствии (*Ibid. 3. 4–5*). Подобная смелость И. Ф., столь уверенно готового отстаивать невиновность христиан и истинность их учения перед лицом имп. власти, может свидетельствовать о его явном успехе в подобных диспутах (см.: *Munier. 2002. P. 18*).

Согласно Актам Иустина, в дни 2-го пребывания И. Ф. в Риме он и 6 его учеников были арестованы и предстали перед судом префекта (ἑταρχος) Квинта Юния Рустика (163–168), философа-стоика и учителя имп. Марка Аврелия. На вопрос префекта об учении, к-рого придерживается И. Ф., мученик ответил: «Я старался познать всякие учения, но пристал к истинным учениям христиан, хотя они и не нравятся лжемудрствующим» (*Acta Iustini. AV 2. 3*). Далее И. Ф. исповедал веру в Бога «Творца мира и Создателя всей твари» и «Господа Иисуса Христа Отрока Божия, о Котором предсказано было пророками, что Он придет к роду человеческому глашатаем спасения и наставником добрых учений» (*Ibid. 2. 5*). После того как И. Ф. и его ученики решительно исповедали себя христианами, префект Рустик спросил, уверен ли И. Ф. в том, что после бичевания и казни он взойдет на небо? «Надеюсь благодаря терпению, если претерплю. Но знаю, что и проживших правильно ожидает благодать Божия» (*Ibid. A 5. 2*). Несмотря на угрозы префекта, мученики отказались принести жертвы идолам, после чего были подвергнуты бичеванию и обезглавлены.

Распространенное в лит-ре мнение о причастности к смерти И. Ф. киника Крискента основывается на свидетельстве об этом Евсевия (*Euseb. Hist. eccl. IV 16. 1*). Сам И. Ф. выражал опасение, что претерпит смерть по вине Крискента (*Iust. Martyr. II Arol. 3. 1*), к-рый, по словам Татиана, называя себя философом-киником, настолько боялся смерти, что старался причинить ее как зло и И. Ф., и ему «за то, что Иустин, проповедуя истину, обличал философов в сластолюбии и лжи» (*Tat. Contr. Graec. 19*). При этом Татиан не уточняет, удалось ли намерение Крискента по отношению к его учителю. Вероятно, приняв во внимание дошедшие до него свидетельства церковных писателей о мученической

кончине И. Ф. и слова самого И. Ф. и близкого ему ученика Татиана, Евсевий заключил, что именно «козни Крискента» привели к смерти И. Ф. (*Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. М., 1994. С. 97–99*). Поскольку все достоверные источники, включая Акты Иустина, об этом умалчивают, невозможно определить, причастен ли был враждебный И. Ф. Крискент к его аресту и смерти (см.: *Osborn. 1973. P. 8–10; Allert. 2002. P. 30–31*).

Сочинения. Согласно Евсевию, И. Ф. написал много произведений, которые «свидетельствуют об уме, прошедшем школу и погруженном в размышления о Божественном» (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 1*). Высокий авторитет «предивного Иустина» (*Tat. Contr. graec. 18*) подтверждается не только ссылками на него и заимствованиями из его творений у последующих церковных писателей, но и мн. приписываемыми ему неподлинными сочинениями. Тертуллиан отзывался о нем как о древнейшем антиеретическом писателе, к-рый выступал в т. ч. против валентиниан (*Tertull. Adv. Val. 5*). Евсевий приводит отрывок из сочинения неизвестного ему автора, боровшегося с ересью Артемона, в к-ром среди авторитетных апологетов и полемистов имя И. Ф. указано на 1-м месте (*Euseb. Hist. eccl. V 28. 4*).

Полный корпус дошедших до наст. времени подлинных и традиционно приписываемых И. Ф. сочинений сохранился в единственной рукописи Paris. gr. 450 (1364 г.), к-рая, возможно, была приобретена для кор. Франциска I (1515–1547) франц. послом в Венеции и доставлена в королевскую резиденцию в Фонтенбло в 1541 г. (*Archambault. 1909. Vol. 1. P. XXIII*). Рукопись открывается подборкой свидетельств Евсевия и свт. Фотия К-польского об И. Ф., сщмч. Поликарпе Смирнском и сщмч. Иринеи Лионском, затем следуют 12 приписываемых И. Ф. сочинений («К Зине и Серину», «Увещание к эллинам», «Диалог с Трифоном иудеем», «Апология за христиан к Римскому сенату» и «Апология вторая за христиан к Антонину Пию», «О единовластительстве», «Изложение истинной веры», «Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля», «К эллинам», «Вопросы христиан эллинам», «Ответы православным на

некоторые необходимые вопросы», «Вопросы эллинов христианам о бестелесном, о Боге и о воскресении мертвых» и фрагмент «О воскресении»).

Среди древних авторов первым наиболее подробный список трудов И. Ф. приводит Евсевий (*Euseb. Hist. eccl. IV 18*), упоминающий наряду с 2 Апологиями, «Диалогом...», трактатами «К эллинам» и «О единовластительстве» также сочинения «Псалт» (Ψάλτης) и «О душе» (Περὶ ψυχῆς). В завершении списка Евсевий указывает, что имеются многочисленные др. труды И. Ф. (*Ibid. IV 18. 9*). К списку Евсевия свт. Фотий К-польский ошибочно добавляет «Апологию за христиан против эллинов и против иудеев» (Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων; возможно, здесь свт. Фотий объединяет обе Апологии с «Диалогом...»), «Против первых двух книг аристотелевской физики» (Κατὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως) и «Краткие разрешения направленных против веры недоумений» (Ἀποριῶν κατὰ εὐσεβείας κεφαλαιώδεις ἐπιλύσεις).

Подлинными сочинениями И. Ф. являются 2 Апологии и «Диалог с Трифоном иудеем». Из утраченных наиболее значительным считается «Сочинение против всех появившихся ересей» (Σύνταγμα κατὰ πασῶν τῶν γεγενημένων αἱρέσεων), на которое ссылается сам И. Ф. (*Iust. Martyr. I Apol. 26. 7*). Предлагая в 1-й Апологии это сочинение императору, его сыновьям и сенату, И. Ф. называет некоторых опровергаемых в нем ересиархов (Симон Волхв, Менандр, Маркион — *I Apol. 26*). Сщмч. Иринея Лионский ссылается на утраченное сочинение И. Ф. «Против Маркиона» (*Iren. Adv. haer. IV 6. 2*). Евсевий приводит цитаты из него, вероятно на основании текста сщмч. Иринея (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 9*; ср.: *Ibid. IV 11. 8–9*). Вопрос о том, представляет ли собой трактат «Против Маркиона» отдельное сочинение или часть «Сочинения против всех появившихся ересей», остается открытым.

Из сохранившихся у различных авторов под именем И. Ф. фрагментов, не являющихся частями его дошедших до наст. времени аутентичных сочинений, подлинными признаются 3 (CPG, N 1078; PG. 6. Col. 1592–1593): цитата о Боге Отце из соч. «Против Маркиона» (*Iren. Adv.*

haer. IV 6. 2; *Euseb. Hist. eccl. IV 18. 9*); фрагмент о сатане (*Iren. Adv. haer. V 26. 2*); фрагмент о подобии демонов разбойникам (*Tat. Contr. Graec. 18*; *Euseb. Hist. eccl. IV 16. 7*). Фрагменты 3 сохранившихся аутентичных сочинений И. Ф. и аллюзии на них имеются в трудах мн. древних авторов, прежде всего в «Церковной истории» Евсевия (12 отрывков из Апологий и 5 из «Диалога...»; см.: *Marcovich. Apologiae. 2005. P. 1–5*; *Idem. Dialogus. 2005. P. 1*) и в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина (8 отрывков из Апологий и 1 из «Диалога...» — *Ibidem*).

Апологии. I. Рукописная традиция. Полный текст Апологий содержится в 2 рукописях — Paris. gr. 450, и в ее апографе — Lond. Brit. Lib. Loan 36/13 (1541 г.). Свидетельство И. Ф. о совершении Крещения, Евхаристии и воскресного богослужения (*Iust. Martyr. I Apol. 61, 65–67*)



Иустин Философ вручает «Апологию» императору. Гравюра Жака Калло. Ок. 1630 г. (Кабинет эстампов, Национальная библиотека, Париж)

сохранилось в рукописях Vat. Ottob. gr. 274 (XVI в.), Paris. Suppl. gr. 190 (XVII в.), Ath. Vator. 33 (2-я пол. XVI в.), в лат. переводе в Ambros. lat. H. 142 infer. (1564 г.) и Monac. lat. 132 (1565 г.) (*Marcovich. Apologiae. 2005. P. 5–7*; *Munier. 2002. P. 83–87*).

В Paris. gr. 450 первой помещена краткая «Апология в защиту христиан к римскому сенату» (Ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς τὴν Ῥωμαίων σύγκλητον), традиционно разделяемая в изданиях на 15 глав. За ней следует более пространная «Апология вторая в защиту христиан к Ан-

тонину Пию» (Ἀπολογία δευτέρα ὑπὲρ Χριστιανῶν πρὸς Ἀντωνίνον τὸν εὐσεβῆ), состоящая из 68 глав. После издания Апологий П. Мараном (1742) издатели помещали и называли пространную Апологию первой (I Apol.), краткую — второй (т. н. малая, II Apol.). Начало малой Апологии утрачено, сохранившийся текст содержит отсылки на отсутствующие в ней мысли, соотносимые с представленными в, очевидно, предшествовавшей ей 1-й Апологии. На основании этого, а также несколько тезисного характера 2-й Апологии исследователями был поднят вопрос о взаимном отношении этих текстов и о количестве Апологий И. Ф. (подробнее см.: *Hylldahl. 1966*). В совр. науке существует 3 подхода к этой проблеме: 2 Апологии — 2 отдельных труда (*Ehrhardt. 1953*; *Keresztes. The Literary Genre. 1965*; *Idem. The «So-Called» Second Apology. 1965*); 2-я Апология — дополнение к 1-й (т. н. теория приложения, впервые выдвинутая Дж. Грейбом и широко распространенная среди исследователей (*Grabe. 1700*; *Harnack. Geschichte. Bd. 2/1. S. 274 sq.*; *Goodspeed. 1914. S. 25*; *Chadwick. 1965. P. 275–279*; *Hylldahl. 1966. S. 14 sqq.*); обе Апологии — единый текст, который, согласно гипотезе Э. Шварца (*Eusebii Werke. Bd. 2. Die Kirchengeschichte / Hrsg. E. Schwartz, Th. Mommsen. Lpz., 1909. Tl. 3. S. CLVI–CLVII. (GCS; 9)*), мог быть разделен переписчиком на 2 части под влиянием свидетельства Евсевия о 2 Апологиях И. Ф. (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 2*) (*Holfelder. 1977. S. 48–66, 231–251*; *Munier. 2002. P. 22–24, 33–38*).

II. Адресат, время и место написания. Основанием для установления времени написания Апологий (если не учитывать гипотезу самостоятельности малой Апологии) служит адресат 1-й Апологии — имп. Антонин Пий, его приемные сыновья Марк Аврелий и Луций Вер, сенат и рим. народ. Сохраненное рукописью надписание Апологии вызывает ряд исторических и текстуально-критических затруднений, связанных прежде всего с отсутствием титула «кесарь» у Марка Аврелия («Вериссима философфа»). Если исключить ошибку переписчика, то в таком случае Апология была составлена ранее кон. 138 — нач. 139 г., времени получения Марком Аврелием этого титула. Подобное предположение маловероятно, т. к. название «любитель наук»

(ἐραστής παιδείας — I Apol. 1. 1), под-разумевавшее изучение свободных искусств, не могло быть отнесено И. Ф. к Луцию Веру, к-рому в это время было лишь 9 лет. Марк Аврелий, к любомудрию к-рого И. Ф. взывает наряду с благочестием его приемного отца, начал изучение стоицизма по достижении 25-летнего возраста (ок. 146 г.; *Birley A. Marcus Aurelius. L., 1966. P. 118–126*) и ранее не мог именоваться И. Ф. «философом». На основании этого факта нижней временной границы составления Апологии является 147 год (вступление Марка Аврелия в обязанности соправителя). Верхней временной границей является 161 год (смерть Антонина Пия и начало соправления Марка Аврелия и Луция Вера). Некоторые фразы из Апологий позволяют определить возможное время их написания более точно. И. Ф. говорит о рождении Христа за 150 лет при *Квирунии* (*Iust. Martyr. I Apol. 46; ср.: Лк 3. 23*) — это позволяет предположить, что Апология составлена между 147 и 154 г. (*Harnack. Geschichte. Bd. 2/1. S. 227*). Говоря о воздержанной жизни христиан, И. Ф. упоминает о прощении юноши-христианина в адрес александрийского префекта Феликса (*Iust. Martyr. I Apol. 29. 2*). Из префектов Александрии во II в. известен только один, носивший подобное имя — Луций Мунаций Феликс, исполнявший обязанности префекта Египта в 148–154 г. (*Prosopographia Imperii Romani. V., 1983. Pars 5. Fasc. 2. M 723*). Казнь 3 христиан, описанная во 2-й Апологии (*Iust. Martyr. II Apol. 1–2*), была совершена по приговору Квинта Лоллия Урбика, бывшего префектом Рима ок. 146–161 г. (*Prosopographia Imperii Romani. 1970. Pars 5. Fasc. 1. L 327*). Евсевий, повествуя в «Хронике» о выступлении Крискента против И. Ф., относит его ко 2-му году 233-й Олимпиады, т. е. к 153–154 г. В пользу этого времени составления Апологии говорит также и то, что в 153 г. Луций Вер, не принимавший до этого непосредственного участия в правлении, вошел в сенат. Тем самым он стал заметной фигурой в жизни империи и начал упоминаться в подаваемых на имп. рассмотрение прошениях (*Munier. 2002. P. 28*). Т. о., большинство исследователей относят составление Апологий ко времени ок. и неск. позднее 153 г. (сводка датировок Апологий: *Ibid. P. 28–29. Not. 4*). Наиболее ве-

роятным местом написания Апологий является Рим, в пользу к-рого говорят описания событий во 2-й Апологии (*Iust. Martyr. II Apol. 1–3*).

III. Содержание 1-й Апологии. Ст. зр. риторики 1-я Апология представляет собой *libellus* — ходатайство частного лица, обращенное к императору, цель написания к-рого заключалась в призыве к изменению политики империи по отношению к угнетаемым христианам. Во вступлении (главы 1–3) И. Ф. обращается к имп. Антонину Пию, его приемным сыновьям Марку Аврелию и Луцию Веру, к священному сенату и всему рим. народу с прошением о людях, несправедливо ненавидимых и гонимых, называя себя одним из них. Т. к. философы и люди благочестивые «должны уважать и любить только истину» и даже под страхом смерти «стараться соблюдать правду в словах и поступках своих», апологет предлагает вниманию императора дело христиан в надежде на непредвзятость его суда: «Вы называетесь благочестивыми и философами и слывете везде блюстителями наук: теперь окажется, таковы ли вы на самом деле» (гл. 2). Он призывает справедливо исследовать обвинения против христиан, для чего обещает показать их жизнь и учение, считая это своей обязанностью (гл. 3). Прежде всего И. Ф. опровергает основные обвинения в адрес христиан и показывает, что: одно именование человека себя христианином не является доказательством его вины; обвинения христиан в безбожии происходят по наущению злых духов, почитаемых язычниками за богов — христиане же поклоняются истинному Богу Отцу, Его Сыну и «пророческому» Духу; христиане невиновны в приписываемых им преступлениях, их учение возвышенно (главы 4–12). Далее И. Ф. приступает к изложению христ. вероучения (главы 13–60), истинность к-рого подтверждается переменами в жизни обратившихся ко Христу язычников. В заключение И. Ф. описывает христ. богослужение (таинства Крещения и Евхаристии — главы 61–67) и, напоминая о грядущем Суде Божиим, просит императора не осуждать и не казнить невиновных (гл. 68). Для подтверждения своей правоты И. Ф. прилагает копию рескрипта имп. Адриана к Минуцию Фундату (проконсул Азии в 123–124 г. — *Prosopographia Imperii Romani. 1983. Pars 5.*

Fasc. 2. M 612), предписывающего судить христиан на основании формального судопроизводства и наказывать их только за преступления, а не в угоду толпе. Согласно «Церковной истории» Евсевия, изначально в Апологии приводился лат. текст рескрипта, к-рый был переведен на греческий Евсевием (*Euseb. Hist. eccl. IV 8. 7–8*). Вслед утраты лат. оригинала рукописная традиция 1-й Апологии сохранила именно греч. текст Евсевия (*Munier. 2002. P. 314. Not. 1*), к-рый позднее снова был переведен на латынь *Руфином Аквилейским*.

IV. Содержание 2-й Апологии. Сохранившийся текст малой Апологии, начало которой утрачено, начинается с описания И. Ф. недавних событий — несправедливой казни Птолемея и 2 др. христиан префектом Рима Урбиком по доносу язычника за исповедание ими своей веры. Раскрывая произвол в отношении христиан и их бесправность, И. Ф. говорит, что и сам наверняка претерпит смерть от таких гонителей, как Крискент (гл. 3). Далее апологет отвечает на насмешки язычников относительно мученичества христиан: почему последние не убивают себя сами и почему Бог не защищает их от мучений. Демоны, не терпящие всех удаляющихся от зла, особенно ненавидят христиан, возбуждая против них гонителей. И. Ф. показывает превосходство учения Христова над человеческими учениями и опровергает обвинения его последователей в нечестии.

«Диалог с Трифоном иудеем» (*Πρὸς Τρίφωνα Ἰουδαίου διάλογος*). I. Рукописная традиция. Подобно Апологиям, текст «Диалога...» сохранился в ркп. Paris. gr. 450 и в ее апографе Lond. Brit. Lib. Loan 36/13. В тексте рукописи встречаются многочисленные лакуны (их перечень см.: *Marcovich. Dialogus. 2005. P. 4–6*), наиболее значительными из к-рых являются начало сочинения и пропуск в гл. 74, вероятно, связанный с делением «Диалога...» на 2 книги, отражающие 2 дня беседы И. Ф. с Трифоном и его друзьями. Т. Цан доказал, что лакуна между Dial. 74. 3 и 74. 4 достаточно велика — утраченный текст мог занимать один или неск. рукописных листов (*Zahn. 1886. S. 37–45*). Изначальное деление «Диалога...» на 2 книги, отсутствующее в рукописи, подтверждается указаниями в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. Sacra parall. // PG. 96.*

Col. 481), где цитата из Dial. 82. 3 сопровождается надписанием «Святого Иустина... из второй книги к Трифону» (Τὸ β' βιβλίον τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου ἐκ τοῦ πρὸς Τριφῶνα β' λόγου) и аналогичным примечанием в катенах на Пс 2. 3 (PG. 6. Col. 1597; *Marcovich. Dialogus. 2005. P. 315–316*). Вероятно, указанный пропуск содержал описание завершения 1-го дня беседы и начала 2-го. Напр., в 1-й день беседы Трифон отмечает, что день уже на исходе (*Iust. Martyr. Dial. 56. 16*). В др. месте И. Ф. предлагает собеседникам обдумать слова Свящ. Писания, когда они вернутся домой (*Ibid. 74. 2*). Во 2-й день беседы И. Ф. 7 раз упоминает о том, что обсуждалось «вчера» и о чем говорится «сегодня» (*Ibid. 78. 6; 85. 4, 6; 92. 5; 94. 4; 118. 4; 122. 4*), причем ему приходится повторять отдельные высказанные накануне мысли снова вновь пришедших (*Ibid. 85. 6; 94. 4*). Наконец, И. Ф. отмечает, что «солнце уже на западе» (*Ibid. 137. 4*), т. е. это означает завершение 2-го дня беседы. В конце разговора Трифон упоминает о намерении И. Ф. в ближайшее время отплыть на корабле (*Ibid. 142. 1*), что предполагает предварительное замечание об этом самого И. Ф., которого нет в сохранившемся тексте «Диалога...». Невозможно предположить, что И. Ф., тщательно описывавший все подробности диалога, поведение слушателей и даже их жесты, обошел молчанием столь существенный момент, как перерыв в беседе и ее возобновление на следующий день.

II. Адресат, место и время написания. В заключительной части сочинения И. Ф. обращается к некоему Марку Помпею (*Ibid. 141. 5*). По-видимому, это имя также упоминалось в утраченном вступлении «Диалога...» (ср. обращение φίλτατε (любезнейший) — *Ibid. 8. 3*). Место описываемой беседы в сохранившемся тексте прямо не называется. Согласно косвенным указаниям, события происходят в приморском городе (*Ibid. 3. 1; 142. 1*), где И. Ф. обратился в христианство (*Ibid. 2. 6; 3–8. 2*). Евсевий, возможно основываясь на утраченном вступлении к «Диалогу...», уверенно называет местом беседы г. Эфес (*Euseb. Hist. eccl. IV 18. 6*).

Автор «Диалога...» указывает, что его действие происходит во время второй Иудейской войны, вызванной восстанием под предводительством *Бар-Кохбы* (132–135). Война заста-

вила иудея Трифона покинуть родину (*Iust. Martyr. Dial. 1. 3*), «о бывшей в Иудее войне» говорят спутники Трифона перед началом его беседы с И. Ф. (*Ibid. 9. 3*). Указание на фактическое время написания сочинения также содержится в его тексте: в одном из ответов собеседникам И. Ф. ссылается на свое письменное прошение императору (*Ibid. 120*). Т. о., «Диалог...» был написан после Апологий, т. е. позднее 153–154 гг., но до 161 г., времени смерти имп. Антонина Пия, правление к-рого, как это следует из «Диалога...» (*Ibid. 120. 6*), еще продолжалось во время составления И. Ф. текста (*Sagarra. 2004. С. 264*). Место написания «Диалога...» неизвестно.

III. Предполагаемая аудитория. Существуют различные мнения исследователей относительно главного адресата «Диалога...» (подробнее см.: *Rokéah. 2002. P. 6–11; Marcovich. Dialogus. 2005. P. 64–65*). 1. Язычники и христиане (*Harnack. 1883; Hubik. 1912; Goodenough. 1923; Voss. 1970; Remus. 1986*). По мнению Г. Ремьюса, «Диалог...» адресован язычникам, а также христианам, живущим в окружении язычников и иудеев. И. Ф. показывает, что сама по себе философия без опоры на Божественное Откровение не может достичь истины. Он стремится доказать, что иудейское Писание и его христ. толкование одинаково являются «плодами Единого Духа Боговдохновения и Откровения» (*Goodenough. 1923. P. 99*). Др. ученые (П. Прижан, Х. Ф. фон Кампенхаузен, Л. Гастон) подчеркивают сильное влияние на содержание и аргументацию «Диалога...» угрозы ересей, в особенности гностицизма (напр., аргументация и выражения, направленные против последователей Маркиона; в частности, постоянное отождествление Бога Писания с Творцом всего, Отцом и Всемогущим). Согласно Гастону, христ. авторы II в. обращались не к иудеям, но к язычникам, к-рые интересовались христианством, а также к самим христианам: использование ВЗ в антииудейской лит-ре было направлено не на доказательство Божественной природы Христа иудеям, а на убеждение христиан в том, что Свящ. Писание иудеев совместимо с верой во Христа (*Gaston L. Retrospect // Anti-Judaism in Early Christianity / Ed. S. G. Wilson. Waterloo (Ont.), 1986. Vol. 2: Separation and Polemic. P. 165*).

2. Иудеи и христиане (*Stylianos. 1975; Wilson. 1995*). Согласно С. Уилсону, «Диалог...» адресован христианам для укрепления их веры и защиты от иудейской пропаганды, а иудеям — для обращения их в христианство. Основные аргументы Т. Стилианопулоса: миссионерский характер «Диалога...» и присутствующие в тексте доказательства иудейского прозелитизма (ср.: *Iust. Martyr. Dial. 32. 5; 122–123*, где упоминаются обращенные из язычников; *Stylianos. 1975. P. 13–15, 33–44, 69–95, 194*); отличие в отношении И. Ф. к оппонентам-иудеям от позиции авторов др. антииудейских сочинений, начиная с *Варнавы апостола Послания* и заканчивая свт. *Иоанном Златоустом* (примирительный тон И. Ф. и осуждение иудеев др. авторами связаны с разными целями этих сочинений); абсолютный авторитет Свящ. Писания для обеих сторон (см.: *Iust. Martyr. Dial. 28. 2; 120. 5*); предполагаемое автором знание читателем Свящ. Писания, библейских реалий и Евангелий (ср. адресованные язычникам Апологии, где И. Ф. находит нужным рассказать о происхождении *Септуагинты*, поясняя упоминаемые в ней детали); обсуждение темы избранности Израиля (ср.: *Ibid. 11. 4–5; 32. 5; 39. 1–5; 43. 2; 116, 119–125, 130–141* и др.). В «Диалоге...» встречается значительно больше цитат и аллюзий на ВЗ по основным темам иудео-христ. полемики, нежели в предназначенных для язычников Апологиях. Темы, относящиеся к языческой культуре, затрагиваемые в Апологиях, полностью отсутствуют в «Диалоге...» (напр., стоическая концепция Логоса; положительное отношение к философам и их учениям).

3. Образованные язычники. Согласно Дж. Лье (*Lieu. 1996*), упоминание в «Диалоге...» Марка Помпея, к-рого она считает непосредственным адресатом сочинения, а также многочисленные параллели с диалогами *Сократа* предполагают образованную языческую аудиторию.

4. Иудейские прозелиты (*Hyldahl. 1966; Donahue. 1973; Nilson. 1977; Skarsaune. 1987; Marcovich. Dialogus. 2005*). Некоторые исследователи видели иудейских прозелитов и в спутниках Трифона, отмечая их острую реакцию на слова И. Ф. в Dial. 122. 2 (О. Скарсаун) и упоминание в Dial. 23. 3 (Цан). В «Диалоге...» термин

«прозелиты» употребляется преимущественно в связи с иудаизмом (язычники, стремящиеся к принятию иудаизма — ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 23. 3; 80. 1; 122–123). В этой же связи в тексте упоминаются «боящиеся Бога» (*Ibid.* 10. 4; 98. 5; 122. 2, ср.: *Ibid.* 24. 3). В значении «прозелиты истинной веры», т. е. христианства, слово встречается в «Диалоге...» дважды (*Ibid.* 28. 2; 122. 5), причем И. Ф. использует здесь сравнение с иудейскими прозелитами (*Marcovich. Dialogus.* 2005. P. 64–65. Not. 8). Иудейские прозелиты являются идеальным адресатом для аргументации в «Диалоге...».

IV. Литературные особенности. Сочинение написано в жанре классического диалога. Лит. особенности, а также обилие параллелей с диалогами Платона и его школы позволяют говорить о том, что именно они являются жанровым ориентиром для труда И. Ф. Начитанность в платоновских текстах была одной из характерных черт образованного человека в античности, И. Ф. использует именно эту лит. форму как одну из наиболее знакомых ему со школьной скамьи. Выбор лит. формы «Диалога...» также связан с расцветом платонизма во II в. На это же время приходится расцвет «второй софистики», способствовавшей обращению к классическому наследию и воспроизведению его как образца. «Диалог...» И. Ф. — пересказанный (рамочный) диалог, автор которого умело и на свой манер использует лит. приемы диалогов платоновского корпуса. По композиционным особенностям эти диалоги можно разделить на диалоги, написанные в прямой драматической форме, и диалоги, пересказанные Сократом или одним из его учеников, тем самым имеющие «рамку» (подробнее см.: *Thesleff H. Studies in Platonic Chronology // Commentationes Humanarum Litterarum.* Helsinki, 1982. Vol. 70. P. 53–67). В «Диалоге...» И. Ф. точно воспроизводит лит. рамку, характерную для пересказанных диалогов платоновского корпуса (диалоги Платона «Федон», «Пир», «Евтидем», «Хармид», «Лисид», «Протагор», «Государство», «Парменид», а также диалоги его школы «Эрикий», «Аксиох» и «Соперники»). При этом восприятие И. Ф. лит. традиции платоновского диалога глубже, чем воспроизведение отдельных образов и случайные текстуальные заимство-

вания (ср.: *Hirzel R. Der Dialog: Ein literarhistorischer Versuch.* Lpz., 1895. Bd. 2; *De Faye.* 1896. *Keseling.* 1926; *Schmid.* 1952). Поскольку тексты Платона являются для «Диалога...» лит. образцом и общекультурным фоном, параллели с ними носят не случайный, а вполне систематический характер. «Диалог...» содержит все основные элементы рамки пересказанных диалогов Платона: указание на время и место, особенности начала и завершения беседы, описания образов и поведения действующих лиц, их взаимоотношений и духовного состояния в ходе беседы, философский характер беседы, — что делает произведение развитым по форме и глубоким по содержанию лит. текстом. Т. о., «Диалог...» представляет собой единственное в своем роде произведение раннехрист. лит-ры, в к-ром автор использует лит. форму рамочных диалогов Платона для выражения христ. содержания.

V. Участники диспута. Главным оппонентом И. Ф. в «Диалоге...» выступает Трифон, эллинизированный иудей, «еврей обрезанный» (*Iust. Martyr. Dial.* 1. 3), беглец, покинувший родину в дни Иудейской войны (*Ibid.* 1. 3; 9. 3) и живущий на момент беседы с Иустином в Элладе (*Ibid.* 1. 2). Трифон интересуется греч. философией (*Ibid.* 1. 3; 8. 3) и знаком с мифологией (*Ibid.* 67. 2). Следуя совету ученика Сократа — Коринфа из Аргоса, он обращается с беседой к незнакомому философу (*Ibid.* 1). Выяснив, что его собеседник — христианин, Трифон продолжает диалог с ним, нарушая этим предписание иудейских учителей, согласно которому общение с христианами запрещалось (*Ibid.* 38. 1). Трифон признается, что читал Евангелия и дает «заповедям христиан», изложенным в них, высокую оценку (*Ibid.* 10. 2; 18. 1). При этом он является защитником традиц. для иудаизма взглядов на Свящ. Писание ВЗ (ср.: *Ibid.* 8) и не соглашается с его христ. пониманием. Подобно И. Ф., Трифон основывается в аргументации на тексте Писания (*Ibid.* 32. 2; 56. 16), причем принимает возможность его аллегорического толкования. Как и его оппонент, Трифон не знаком с древнеевр. языком (ср.: *Ibid.* 103. 5; 125. 3; см.: *Rokéah.* 2002. P. 20–21).

Некоторые исследователи утверждают, что у Трифона действительно был исторический прототип (*Horner.* 2001). В «Церковной истории» Ев-

севия собеседник И. Ф. назван «известнейшим человеком того времени среди евреев» (*Euseb. Hist. eccl.* IV 18. 6), на основании чего ряд ученых (Э. Шюрер (1910), Й. Квастен (1950), Б. Альтанер (1960)) предполагали, что прообразом для Трифона послужил рабби Тарфон (см. сопоставление образов Трифона и рабби Тарфона: *Bobichon. Dialogue.* 2003. Vol. 1. P. 93–94. Not. 58). Данная гипотеза признана совр. исследователями несостоятельной (обзор мнений: *Higgins.* 1967; о рабби Тарфоне: *Gereboff J. Rabbi Tarfon: The Tradition, the Man, and Early Rabbinic Judaism.* Missoula, 1979. P. 427–450).

Прообразом Трифона вполне мог быть один из оппонентов И. Ф. в диспутах с иудеями по вопросам толкования Свящ. Писания (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 50. 1; 71. 2; *Voss.* 1970. S. 35–38). Возможно, при написании «Диалога...» И. Ф. исходил из собирательного образа, сложившегося из отдельных впечатлений от общения с эллинизированными иудеями. Рассмотрение образа Трифона на фоне диалогов платоновского корпуса позволяет объяснить крайне доброжелательные и дружеские отношения И. Ф. и Трифона в «Диалоге...», скорее соответствующие модели поведения оппонентов в диалогах Платона, нежели отражающие реальную картину иудео-христ. взаимоотношений II в.

Также в «Диалоге...» участвуют спутники Трифона, имен к-рых, за исключением упоминаемого лишь однажды Мнасея (*Iust. Martyr. Dial.* 85. 6), автор не называет. Невозможно определить количество собеседников И. Ф., участвующих в «Диалоге...». Исследователи продолжают полемизировать относительно того, кем были спутники Трифона. Наиболее распространенной и убедительной является интерпретация, согласно к-рой это прозелиты, т. е. язычники, стремящиеся принять иудаизм. Такую т. зр. (основываясь на *Dial.* 23. 3 и др. аналогичных отрывках) разделяли ряд исследователей (*Zahn.* 1886. S. 57–61; *Hyldahl.* 1966. S. 19 sqq.; *Nilson.* 1977; *Skar-saune.* 1987. P. 258 sqq.; *Marcovich. Dialogus.* 2005. P. 64–65; *Bobichon. Dialogue.* 2003. Vol. 1. P. 135–138).

VI. Содержание. Сохранившийся текст можно условно разделить на 4 части: введение (*Iust. Martyr. Dial.* 1–9); новый закон и новый Завет во Христе (*Ibid.* 10–47); доказательства

мессианства Иисуса (Ibid. 48–108); христиане — новый Израиль (Ibid. 109–142). Во введении рассказывается о знакомстве буд. собеседников и о переходе И. Ф. от платонизма к христианству как истинной философии, дарующей подлинное богопознание. Трифон выражает недоумение: какие средства спасения остаются для того, кто, по его мнению, «оставил Бога и возложил свою надежду на человека»? Он советует И. Ф. принять обрезание и соблюдать ветхозаветный Закон, а также пытается показать, что Мессия еще не пришел, а христиане «безрассудно губят свою жизнь». В ответ И. Ф. предлагает выслушать доказательства истинности христианства, изложению и обсуждению к-рых посвящен весь дальнейший диалог, продолжавшийся 2 дня.

В 1-й день беседы (Ibid. 10–74. 3) обсуждаются вопросы дарования христ. Завета и доказательства мессианства Иисуса. Вначале И. Ф. критикует внешнее соблюдение обрядов иудеями (Ibid. 10–29). Он отвечает на обвинения Трифона в том, что христиане, не соблюдая ни праздников, ни суббот, не имея обрезания и уповая на Человека распятого, надеются «получить благо от Бога». Ссылаясь на пророчества (Ис 51. 4–5; Иер 21. 31–32; и др.), И. Ф. говорит об установлении Богом нового Завета и о даровании нового закона для всех народов. На основании Свящ. Писания И. Ф. доказывает преходящий характер ветхозаветных обрядовых установлений, потерявших значение с пришествием Мессии, с наступлением эпохи нового Завета. В частности, он рассматривает обряд обрезания. Одним из аргументов И. Ф. является то, что все ветхозаветные праведники до Авраама не принимали обрезания (*Iust. Martyr. Dial.* 15, 23). То, что «обрезание дано как знамение, а не как дело праведности» доказывается также тем, что оно не распространяется на женский пол (Ibid. 23). И. Ф. призывает к обрезанию сердца (Ibid. 15), а не плоти. В отношении соблюдения субботы И. Ф. также отмечает, что в нем «не было нужды» до Моисея (Ibid. 23). Относительно обряда жертвоприношений И. Ф. подчеркивает, что Бог, не нуждающийся в них, установил его за грехи евр. народа. «Даже и храм, называемый иерусалимским, Бог признал Своим домом или дворцом, не потому, что-

бы имел в нем нужду, а для того, чтобы вы, по крайней мере, там почитая Его, не идолопоклонствовали» (Ibid. 22). При этом И. Ф. указывает на универсальный характер нового закона: «Закон, данный на Хориве, есть уже ветхий закон и только для вас, иудеев, а тот, о котором я говорю, — для всех людей вообще; новый закон, положенный над законом, отменяет древнейший, и Завет последующий подобным образом уничтожает прежний. Нам дарованы закон вечный и совершенный и Завет верный, это — Христос, после Которого нет более ни закона, ни постановления или заповеди» (Ibid. 11). «Напротив, народы, уверовавшие во Христа и раскаившиеся, в чем согрешили, получают наследство вместе с патриархами, пророками и праведниками, рожденными от Иакова; хотя не соблюдают праздников, однако, несомненно, получают святое наследство Божие» (Ibid. 26). Рассмотрение И. Ф. видения прор. *Даниила* (Дан 7) и описание Сына Человеческого приводят к обсуждению мессианской темы. Соглашаясь, что Мессия придет со славой, Трифон недоумевает: как христиане могут считать Мессией того, кто «был бесславен и обесчещен, так что подвергся самому крайнему проклятию, которое полагается в законе Божиим, — был распят на кресте» (*Iust. Martyr. Dial.* 32). И. Ф. приводит мессианские пророчества (Ibid. 30–44), некоторые из них не считаются таковыми его иудеем-оппонентом. На вопрос Трифона И. Ф. отвечает пророчествами из Свящ. Писания о том, что Христос придет дважды: бесславно, чтобы пострадать за людей, и во всей славе Своей.

Главной темой следующей части беседы являются доказательства того, что Иисус Христос есть Сын Божий (Ibid. 48–108). Трифон просит показать, что Дух пророчесственный признает Бога, отличного от Творца всего, Которым является Иисус Христос (Ibid. 56). И. Ф. приводит свидетельства о явлениях Иисуса Христа в ВЗ. Особенное недоумение иудейских оппонентов вызывают слова И. Ф. о рождении от Девы, связанные с иным толкованием ими пророчества Исаии (Ис 7. 14). И. Ф. останавливается на вопросе искажения «иудейскими учителями» отдельных мессианских пророчеств ВЗ (*Iust. Martyr. Dial.* 72–74).

Беседа 2-го дня включает продолжение дискуссии на тему мессианства Иисуса (Ibid. 75–108) и доказательства того, что христиане — новый Израиль (Ibid. 109–141). По просьбе Трифона И. Ф. рассматривает мессианские пророчества, относимые иудейскими учителями к *Езекии*, приводя аргументы в пользу истинности их христ. интерпретации (Ibid. 75–87). С помощью ветхозаветных прообразов и пророчеств И. Ф. разъясняет, что Христу надлежало претерпеть самую бесславленную смерть — распятие (Ibid. 89). Распростерший руки на обе стороны во время битвы с Амаликом Моисей прообразовал Крест; о «тайнстве Креста» говорится и в благословении, данном Моисеем *Иосифу* (Втор 33. 13–17); прообразом Креста также служит медный змий, помещенный на жезле, воздвигнутый для избавления Израиля от змеиных укусов; о распятии и Кресте подробно говорится во мн. пророчествах (Пс 3. 5–6; Ис 53. 9; 57. 2; 65. 2; Пс 21. 16–18; и др.). И. Ф. приводит текст и толкование наиболее яркого мессианского псалма (Пс 21) (*Iust. Martyr. Dial.* 98–105). Далее он подробно останавливается на теме воскресения Христа.

В последней части беседы (Ibid. 109–141) И. Ф., полемизируя с иудейскими толкователями, относящими к иудеям рассеяния пророчества о прославлении имени Божия между народами, с помощью Свящ. Писания показывает, что христиане представляют собой новый Израиль. По словам И. Ф., Христос разделит евр. народ на 2 части: «...некоторые из вашего народа обретутся детьми Авраама и в части Христовой, а другие, хотя и дети Авраама, будут подобие песка на морском берегу — непроизводительного и бесплодного, который весьма велик количеством и неисчислимым, но не приносит никакого плода, а только поглощает морскую воду: этим обличается великое множество таких в вашем народе, которые впитывают в себя учение горечи и нечестия, а слово Божие отвергают» (Ibid. 120). И. Ф. призывает иудеев к покаянию, упоминая о преследованиях ими христиан и ненависти к ним. Христиане — новый народ Божий, на к-ром исполняются все обетования ВЗ: «Потому люди всех стран, рабы ли или свободные, если они веруют во Христа и признают истину в Его словах и в словах

Его пророков, знают, что они будут вместе с Ним в той земле, и получают вечное и нетленное наследие» (Ibid. 139).

Издания. Впервые сочинения И. Ф. были изданы в Париже в 1551 г. Р. Этьенном при содействии кор. Франциска I. Издание Этьенна воспроизводит текст Paris. gr. 450 с минимальными исправлениями и ошибками. Большинство последующих изданий XVI–XVII вв., как и издание Этьенна, содержали полный корпус сочинений И. Ф., включая приписываемые ему тексты. В 1593 г. Ф. Зильбург, внося в издание Этьенна многочисленные исправления, выпустил его повторно, совместно с опубликованным в 1565 г. переводом на лат. язык И. Ланге. Издание 1615 г., предпринятое Ф. Морелем, повторяет издание Зильбурга с некоторыми исправлениями. В 1719 г. С. Жебб, опираясь на издания Этьенна и Зильбурга, отдельно выпустил текст «Диалога...». В 1722 г. вышло издание С. Тёрлби, воспроизводящее текст Апологий и «Диалога...» по изданию Этьенна и отредактированный лат. перевод Ланге. Среди изданий сочинений И. Ф. особо выделяется труд, предпринятый Мараном (*Maran*. 1742), в котором впервые текст Paris. gr. 450 сопоставлялся с текстом Lond. Brit. Lib. Loan 36/13. Маран исправил многочисленные ошибки текста и ввел его деление на главы. В 1857 г. его труд был переиздан Ж. П. Минем (PG. 6). В 1768 г. в Кембридже был издан текст Апологий, подготовленный Ч. Эштоном. Издание И. К. фон Отто в 1842 г. включает новую редакцию рукописей Paris. gr. 450 и Lond. Brit. Lib. Loan 36/13 и комментарий к тексту. В более поздние издания трудов И. Ф. включались только аутентичные сочинения (как правило, взятые по отдельности). Наиболее известные издания Апологий: *Krüger*. 1891; *Pautigny*. 1904; *Blunt*. 1911; *Goodspeed*. 1914; *Wartelle*. 1987; *Marcovich*. 1994 (репринт — 2005, в одном томе вместе с «Диалогом...»); *Munier*. 1995 (2 Апологии рассматриваются как единый текст, в 2006 г. это издание с дополнениями вышло в серии SC). Среди изданий «Диалога...» выделяются: *Archambault*. 1909; *Goodspeed*. 1914; *Winden*. 1971 (первые 9 глав); *Marcovich*. 1997 (репринт — 2005); *Bobichon*. Dialogue. 2003.

Первый рус. перевод Апологий, а также отрывков из «Диалога...»



Мч. Иустин Философ.
Икона. 1-я пол. XIX в.
(ц. Воскресения словущего
на Успенском Вражке, Москва)

и приписываемых И. Ф. трудов принадлежит иером. Мефодию (Смирнову) (Христоматия, или Выбранный места из святого мученика и философа Иустина, служащая полезным нравоучением, содержащая в себе: 1) две апологии, или оправдание христиан; 2) разсуждение о монархии, или единоначалии Божии; 3) повествование о древнем публичном христианском священнослужении и 4) каким образом дошел он до познания Бога и Христа, взятое из его с Трифоном Иудеем разговора: С присокуплением Письма св. Василия Великого ко святому Григорию Богослову о пустынножительстве. М., 1783). Переводы Апологий публиковались в «Христианском чтении» (1-я Апология: 1825. Ч. 17. С. 12–108; 2-я Апология: 1840. Ч. 3. С. 3–28). Первый перевод «Диалога...» на русский язык был выполнен архиепископом Тверским и Кашинским Иринеем (Клементьевским) (Святого мученика Иустина Философа Разговор с Трифоном Иудеем о истине Христианского закона, писанный к М. Помпею. СПб., 1797; переизд.: 1829²; Коломна, 1995). Полный рус. перевод корпуса сочинений И. Ф. (включая некоторые приписываемые), осуществленный прот. Петром Преображенским, был впервые

издан в серии «Памятники древнехристианской письменности в русском переводе» (Т. 3–4. М., 1862–1863; переизд.: 1864, 1878, 1891–1892, 1995).

Е. В. Зуева

Приписываемые («Псевдо-Иустин»). I. «О воскресении». Под именем И. Ф. в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина сохранилось 4 фрагмента «О воскресении» (Περὶ ἀναστάσεως, De resurrectione; CPG, N 1081; основные рукописи: Paris. Cosilin. 276; Hieros. Patr. S. Sepulchr. 15; Berolin. gr. 46; изд.: Fragmente vornicanischer Kirchengväter aus den Sacra Parallela / Ed. K. Holl. Lpz., 1899. S. 37–49. Fragm. 107–110. (TU; 20/2)). Неизвестный ранее 5-й фрагмент обнаружен М. Хаймгартнером в Ath. Vatop. 236 (подробнее см.: *Heimgartner*. 2001. S. 40–43). Евсевий о таком сочинении не упоминает, но поскольку он сам пишет, что есть и «много других» сочинений И. Ф., не перечисленных в «Церковной истории», отсутствие трактата «О воскресении» в списке творений И. Ф. не может служить аргументом против авторства И. Ф. Молчание блж. Иеронима об этом сочинении в трактате «О знаменитых мужах» объясняется заимствованием сведений у Евсевия. В рукописные собрания псевдо-иустиновских сочинений «О воскресении» также не входит. В CPG сочинение помещено в раздел «сомнительных» (dubia).

1. Содержание. Всего в произведении 10 глав (не считая 2 отдельных фрагментов, местоположение которых в трактате неизвестно, см.: *Heimgartner*. 2001. S. 130–131), перед 9-й главой и после нее имеются пропуски текста. Несмотря на слова составителя антологии: «и спустя немного» (καὶ μετ' ὀλίγα... καὶ μετὰ βραχέα), — опущенные фрагменты могли быть весьма значительными (позиция Цана: *Zahn*. 1886. S. 1–37; ср. аргументы: *Sagarða*. 2004. С. 266–267; такого же мнения придерживается и А. Вартель). Целью сочинения автор ставит борьбу с ложными мнениями относительно учения о воскресении плоти «ради немощных» — как среди верующих, так и среди тех, кто может уверовать. Сначала рассматриваются и разрешаются недоумения сторонников ложного учения о воскресении, а затем доказываются, что по воскресении плоть сохранится и будет полной и всецелой. Автор указывает на согласие языческих философов (платоников, стои-

ков и эпикурейцев), допускающих, что Бог может восстановить разрушенную материю. В ответ тем, кто считают плоть греховной и недостойной воскресения, звучат доказательства того, что она призвана Богом к спасению, поскольку человек — это соединение плоти и души. Затем указывается, что Христос, исцелявший и воскрешавший других, Сам воскрес именно в плоти, к-рая пострадала. В заключении подчеркивается, что Христос пришел даровать нетление тленному. То, что Он предписывает целомудрие и воздержание нашей плоти, означает надежду на ее спасение и воскресение (подробное изложение содержания см.: *Caçada*. 2004. С. 265–267; *Lona*. 1989. P. 693–703; план сочинения: *Sanchez*. 2001. P. 82–83; *Pouderon*. *Les apologistes grecs*. 2005. P. 146).

2. Жанр. Произведение относится к «показательным (доказательным) речам» (λόγος ἀποδεικτικός/ἐπιδεικτικός), предполагавшим обращение к публике, хотя выяснить, действительно ли речь была произнесена перед аудиторией, невозможно (*Pouderon*. 1997. P. 149–152).

3. Полемика. Вопрос о том, против кого направлено сочинение, вызвал долгую дискуссию (обзор позиций: *D'Anna*. 2009. P. 255–257). Согласно одним ученым (Ж. М. Вермандер, Х. Лона), появление этого трактата и целого ряда др. сочинений ранних апологетов связано с полемикой против Цельса; с т. зр. А. Амманна (*Dubois, Hamman*. 1994. P. 344. Not. 5), оно направлено против иудеев, язычников и христиан-еретиков. По мнению А. Д'Анны, полемика адресована платонизирующим христианам — не православным, но и не еретикам (*D'Anna*. 2001. P. 241–244; *Idem*. 2009. P. 126–132); согласно А. фон Гарнаку, Г. Хельстрёму (*Hällström*. 1988. P. 19), Лоне (*Lona*. 1993. S. 153), Хаймгартнеру (*Heimgartner*. 2001. S. 190–192) и Б. Пудрону (*Pouderon*. 1997; *Idem*. *Etude critique*. 2002), подробно проанализировавшему все сведения, содержащиеся в трактате о противниках воскресения, и аргументы Д'Анны, сочинение направлено против гностиков (или «гностических христиан»). При этом Пудрон отличает адресатов трактата от противников догмата о воскресении, с к-рыми ведется полемика (*Pouderon*. *Etude critique*. 2002. P. 247). Доказательства Пудрона и др. ученых о гностиках как оппонентах автора

соч. «О воскресении» можно считать исчерпывающими.

4. Древние свидетельства. Прямым свидетельством существования соч. «О воскресении» у И. Ф. считается ссылка *Прокопия Газского* (*Procop. Gaz. Catena in Oct.* // PG. 87. Col. 221; см.: *Archambault*. 1905. P. 76–78; *Lona*. 1978. S. 700–701; *Heimgartner*. 2001. S. 45–49 (исследование), 286–296 (критическое изд.)). Прокопий называет автора и произведение (наряду с ссылками на др. древних авторов) в связи с толкованием Быт 3. 21 («...и Иустин философ и мученик в «Слове о воскресении»...»), но не приводит никаких цитат. По мнению Хаймгартнера (*Heimgartner*. 2001. S. 49–50), Прокопий пользовался архетипом ватопедского флорилегия, в к-ром были собраны антиоригенистские выдержки из трактата «О воскресении» (*Iust. Martyr. (ps.) De resurrect. 7*) антропологического характера.

Цитата из сочинения имеется у сщмч. *Мефодия* Олимпийского (*Method. Olymp. De resurrect. 2. 18. 9–11*; не вполне ясно, где заканчивается цитата и является ли она точной или пересказом содержания; текст см.: *Bonwetsch G. N. Methodius. Lpz.*, 1917. S. 370–371. (GCS; 27); *Heimgartner*. 2001. S. 54–55; рус. пер.: Творения / Пер.: Е. И. Ловягин. СПб., 1905². М., 1996^р. С. 259–260), однако без уточнения названия произведения. Греч. текст, дошедший благодаря свт. *Фотию* К-польскому (*Phot. Bibl. 234 // Idem. Bibliothèque*. 1971. T. 5. P. 98), дополняется и уточняется при помощи «Священных параллелей» (Fragm. 428 // *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Lpz.*, 1899. S. 180), слав. перевода сочинения сщмч. Мефодия и цитат в 2 сир. антологиях (Lond. Brit. Mus. Add. 17214, 17191; фрагменты изданы: *Pitra. Analecta Sacra*. 1883. Vol. 4. P. 201–202 (Fragm. 2; текст), 435 (неточный лат. пер. П. Мартена)). Сщмч. Мефодий именуется И. Ф. «Неаполитом» (Ἰουστίνος δὲ ὁ Νεαπολίτης, ἀνὴρ οὕτε τῷ χρόνῳ πόρρω ὢν τῶν ἀποστόλων οὕτε τῇ ἀρετῇ («Иустин Неаполит, муж недалеко отстоящий от апостолов и по времени и по добродетели»); так называет себя И. Ф. в 1-й Апологии в обращении к имп. Адриану: Ἰουστίνος Πρίσκου τοῦ Βακχείου, τῶν ἀπὸ Φλαουίας Νέας πόλεως τῆς Συρίας Παλαιστίνης («Иустин, сын Приска, внук Вакхия, уроженец Флавии Неаполя в Сирии Пале-

стинской»)) и цитирует фрагменты из его сочинения в связи с 1 Кор 15. 50. Этого фрагмента нет ни в подлинных сочинениях И. Ф., ни в дошедших фрагментах псевдо-иустиновского диалога «О воскресении». Об этой цитате у сщмч. Мефодия см.: *Archambault*. 1905. P. 88–89; *Heimgartner*. 2001. S. 53–57 (текст и анализ цитаты), 57–71 (анализ цитаты в контексте сочинения сщмч. Мефодия и трактата «О воскресении»). Хаймгартнер приходит к выводу (*Heimgartner*. 2001. S. 71), не совпадающему с мнением предыдущих ученых, что цитата у сщмч. Мефодия принадлежит какому-то др. трактату И. Ф., нежели тот, фрагменты которого дошли под названием «О воскресении».

Помимо прямых свидетельств имеются еще косвенные лексические и тематические параллели с сочинениями Феофила Антиохийского, Иринея Лионского, *Климентя Александрийского* и Тертуллиана (*Tertull. De resurr.*; сопоставление текстов в итал. пер. в виде таблицы см.: *D'Anna*. 2009. P. 271–274) и Мефодия (подробнее см.: *Prigent*. 1964. P. 43–50, 61–64; *Heimgartner*. 2001. S. 75–94). По мнению Пудрона, возможно, что соч. «О воскресении» пользовался *Афинагор* Афинский в трактате «О воскресении» (*Pouderon*. *Les apologistes grecs*. 2005. P. 211).

5. Датировка. Хаймгартнер датирует сочинение ок. 180 г., поскольку у Феофила Антиохийского встречается цитата этого сочинения (*Theoph. Antioch. Ad Autol. I 8. 14 — ἐπλασέν σε ἐξ ὑγρᾶς οὐσίας μικρᾶς καὶ ἐλαχίστης ρανίδος*; ср.: *Iust. Martyr. (ps.) De resurrect. 5. 7 — ἐξ ἐλαχίστης ρανίδος ὑγροῦ τηλικούτον πλάσεται ζῶον*) (*Heimgartner*. 2001. S. 75–76). Однако А. Уили (*Whealey*. 2006. P. 421) допускает, что хронологически первичен трактат Феофила или что оба автора заимствовали это выражение из текстов, имевших хождение в раннехрист. лит-ре. Гораздо больше параллелей в соч. «О воскресении» с 5-й книгой сщмч. Иринея Лионского «Против ересей». По мнению Уили, поскольку греч. подлинник сочинения сщмч. Иринея не сохранился, трудно точно определить, какое произведение написано раньше (*Ibid*. P. 422; ср. мнение о первичности трактата Тертуллиана: *Bousset W. Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik von neuem untersucht*.

Gött., 1891. S. 123 sqq.). Большинство ученых придерживаются, однако, др. позиции, считая соч. «О воскресении» более ранним, чем «Против ересей» сщмч. Иринея (см.: *Lona*. 1989. P. 758–761; *Heimgartner*. 2001. S. 20).

6. Принадлежность сочинения И. Ф. не может быть доказана на основании внешних свидетельств. Обзор позиций ученых см.: *Sanchez*. 2001. P. 76–81. За принадлежность трактата И. Ф. высказывались: К. Земиш (1840), Отто, О. Барденхеве (1882), Цан (1886), Ф. Лоофс (1930), Прижан (1964), Х. Айан Кальво (1990), Вартель (1992), Амман (1994), С. Санчес (2001). Против авторства И. Ф. сначала высказывался фон Гарнак (*Harnack*. 1882. S. 163) на основании отличия идей и христологии в соч. «О воскресении» от подлинных сочинений И. Ф., но колебался в этом мнении (*Idem*. *Geschichte*. Bd. 1. S. 113), оставляя окончательное решение до полного анализа языка и идей (*Idem*. 1882. S. 164). Гарнак высказал также гипотезу о возможном авторстве свт. Мелитона Сардского (позже ее повторил В. Делиус), однако это предположение не выдерживает критики, особенно после обнаружения трактата свт. Мелитона «О Пасхе», написанного в абсолютно ином стиле (см. также: *Heimgartner*. 2001. S. 73–74). Авторство И. Ф. отрицали также: Ж. Аршамбо (1905; вывод формулируется с осторожностью и оговоркой о необходимости полного исследования языка трактата «О воскресении» и подлинных сочинений И. Ф.); А. Пюш (1912), Ф. Р. М. Хичкок (1937; подчеркиваются различия в стиле и приводимых цитатах в трактате «О воскресении» и в подлинных сочинениях И. Ф. и др. соображения; контраргументы: *Prigent*. 1964. P. 56–61), Делиус (1952), Г. Мей (1978) и др.

7. Стилистика как решающий аргумент неподлинности сочинения. Начиная с фон Гарнака считалось, что лишь сравнение стиля трактата «О воскресении» с подлинными сочинениями И. Ф. может дать окончательный ответ на проблему авторства. В течение более 100 лет ученые высказывали разные мнения как о сходстве, так и об отличии идей этих трактатов. Особенно подробное сопоставление было сделано Хичкокком, подчеркнувшим разницу произведений. Тем не менее, согласно Вартелю, сопоставление лексики трактата с сохранившимися сочинениями И. Ф., проводившееся во время

чтения трактата на патристическом семинаре в Католическом ин-те в Париже в 1988/89 и 1989/90 гг., не выявило к.-л. серьезных расхождений, а потому авторство И. Ф. не может ставиться под сомнение (*Wartelle*. 1993. P. 70). Однако Вартель ограничился простым заявлением, не приведя никаких доказательств (к тому же статья содержит ряд неправильных утверждений, напр., что Евсевий цитирует в «Церковной истории» трактат «О воскресении» или что сщмч. Мефодий не упоминает имени автора сочинения). К аналогичному выводу о стилистическом и тематическом сходстве произведений пришел ранее Прижан (*Prigent*. 1964. P. 52–56), однако чисто лингвистические аргументы исследователя не представляются очевидными и достаточными. По мнению Н. И. Сагарды, даже если и можно найти какие-то стилистические отклонения, то они легко объяснимы специфической темой трактата (*Sagarда*. 2004. С. 249). Санчес пишет (*Sanchez*. 2001. P. 85), что различия в стиле произведений могут объясняться разной жанровой принадлежностью сочинений или тем, что они написаны в разные периоды жизни И. Ф. Однако скрупулезный и детальный анализ Ф. Бобишона, касающийся совокупности стилистических авторских особенностей, не оставляет места для таких объяснений (*Bobichon*. 2005). Ученый приходит к заключению о разительном отличии «Диалога с Трифоном иудеем» и Апологий, с одной стороны, и «О воскресении» — с другой (*Ibid*. P. 48–61). Т. о., хотя Пудрон, ссылаясь на работу Бобишона, высказывается об авторстве трактата «О воскресении» довольно осторожно, поскольку, несмотря на разницу в стиле, идеи этого трактата схожи с подлинными сочинениями И. Ф. (*Pouderon*. *Les apologistes grecs*. 2005. P. 145), по-видимому, вопрос о неподлинности трактата «О воскресении» можно считать решенным.

8. Гипотезы относительно автора сочинения и их недостаточная обоснованность. В 1996 г. Уили высказала предположение, что трактат «О воскресении» был написан *Ипполитом Римским* (*Whealey*. 1996), назывался «О Боге и о воскресении плоти» (*Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως*) и отличался от др. произведения Ипполита, адресованного к Маммее. По гипотезе ученой, фрагмент, цитируемый

прп. *Анастасием Синаитом* (PG. 89. Col. 301), взят из этого же произведения (*Whealey*. 1996. P. 253); к нему же относятся арм. фрагменты, изданные Ж. Б. Пумпа (*Pitra*. *Analecta Sacra*. Vol. 4. P. 68–70; лат. пер.: P. 335–336; ср.: CPG, N 1901). Но неск. стилистических параллелей (*Whealey*. 1996. P. 251–252) явно недостаточно для таких утверждений. Дополнительные параллели между «Опровержением всех ересей» (автором этого трактата Уили считает Ипполита) и «О воскресении» приведены в статье: *Eadem*. 2006. P. 424–427. Однако доказательства Уили зиждуются на отдельных терминах, а не на их совокупности или совпадении отдельных развернутых словосочетаний или фраз. Напр., Уили, ссылаясь на «Греческий патристический словарь» (*Lampe*. *Lexicon*), пишет, что эпитет «врач» относится к Христу, помимо трактата «О воскресении» и сочинения Ипполита, лишь у сщмч. *Игнатия Богоносца* и Климента Александрийского (*Whealey*. 2006. P. 425. Not. 22), однако в действительности аналогичное словопотребление наблюдается также у *Оригена* (*Orig*. *Fragm. in Ps*. 144:15) и в *Иоанна деяниях* (*Acta Ioannis*. 22: 5–6), а само восприятие Христа как врача вполне традиционно для христианской лит-ры начиная с библейских текстов (подробнее см.: *Ларше Ж.-К.* Иисус Христос — Исцелитель / Пер. с франц.: В. Л. Шлёнов // БВ. 2010. № 10. С. 200–234; см.: С. 200–211). Сочетание ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος (свободный и самовластный) вообще характерно для античной литературы (см., напр.: *Muson*. *Ruf*. *Dissert. reliquiae*. 16:97; *Epict*. *Diss*. 2. 2. 3; *Iren*. *Adv. haer*. IV. *Fragm*. 26; *Theoph. Antioch*. *Ad Autol*. II 27; и др.). Проч. доказательства Уили (*Whealey*. 2006. P. 427) столь же малоубедительны.

В 2001 г. Хаймгартнер приписал трактат Афинагору Афинскому без достаточных доказательств (см.: *Heimgartner*. 2001. S. 203–232). Эта гипотеза встретила справедливую критику (см. рецензии, ср.: *Whealey*. 2006. P. 423. Not. 13), развернутое опровержение доводов Хаймгартнера см. в ст.: *D'Anna*. 2007. Кроме того, стилистические особенности, выявленные Бобишоном, не характерны для стиля Афинагора.

Д'Анна отказывает произведению в авторстве И. Ф. на основании различий с подлинными сочинениями

И. Ф. в полемических контекстах и терминологии (*D'Anna*. 2001. P. 254–257; *Idem*. 2007. P. 106). Тем не менее исследователь признает близость мыслей двух авторов и даже помещает автора трактата в окружение И. Ф. (быть может, его учеников; аналогичное мнение было высказано ранее: *Lona*. 1989. P. 756), предполагая, что трактат написан в Риме между 170 и 180 гг.

Т. о., наиболее взвешенным представляется мнение, что соч. «О воскресении» написано неизвестным автором во 2-й пол. II в., возможно из окружения И. Ф.

II. Корпус псевдо-иустиновских сочинений. Помимо трактата «О воскресении» в 3 рукописях с сочинениями апологетов (Paris. gr. 451, именуемая еще «кодексом Арефы» (914 г.); Argentor. gr. 9 (XIII–XIV вв.), погибшая в пожаре в 1870; Paris. gr. 450; сопоставление содержания 3 рукописей: *Pouderon*. 2009. P. 37–38) под именем И. Ф. содержится ряд неподлинных сочинений (в т. ч. *Диогнету послание*). Ряд др. фрагментов неясного происхождения и сомнительного авторства перечислен в: СРГ, N 1079, 1089.

О том, что многие сочинения приписывались И. Ф. уже в самое раннее время, свидетельствует Евсевий (*Euseb*. Hist. eccl. IV 18, 2–9; ср.: *Hieron*. De vir. illustr. 23; см. также в греч. переводе трактата блж. Иеронима VIII–IX вв. (СРГ, N 3635), сохранившемся под именем Софрония Вифлеемского (IV в.) — *Gebhardt O. Der sogenannte Sophronius*. Lpz., 1896. S. 22–23. (TU; 14/1), перечисляющий нек-рые из этих произведений наряду с подлинными творениями И. Ф. При этом отождествление упоминаемых Евсевием 2 речей «К эллинам» (2-я именуется также «Обличение») и «О монархии» с дошедшими псевдо-иустиновскими произведениями «Речь к эллинам», «Увещание к эллинам» и «О единоначалии Божиим» наталкивается на ряд трудностей (подробнее см.: *Pouderon*. 2009. P. 60–63). В IX в. свт. Фотий К-польский (*Phot. Bibl.* 125) перечисляет сначала те книги И. Ф., которые он читал непосредственно («Апология в защиту христиан», «Против язычников», «Против иудеев», «Опровержение первой и второй книг Физики»), а затем — те, о к-рых он знал лишь косвенно (вероятно, через Евсевия) (сопоставление списка Евсевия и обоих перечней свт. Фотия и воз-

можную идентификацию сочинений см.: *Pouderon*. 2009. P. 32–33). В рукописи, к-рую читал свт. Фотий, очевидно, содержалась большая часть сочинений, дошедших в составе Paris. gr. 450, если только отождествление названий, предложенное Пудроном (*Pouderon*. 2009. P. 34), верно. По гипотезе Пудрона (*Ibid.* P. 36), свт. Фотий мог читать протограф рукописи Paris. gr. 450 (сама рукопись восходит ко времени после свт. Фотия и содержит в качестве предисловия отрывки из «Библиотеки», относящиеся к И. Ф.), отличный от Paris. gr. 451 (в к-ром одном присутствовали «Послание к Зене» и «Увещание», скопированные потом в Paris. gr. 450). По-видимому, «Речь к эллинам» и «Послание Диогнету», неизвестные свт. Фотию и имевшиеся из указанных 3 рукописей лишь в Argentor. gr. 9, восходили к др. очень древнему списку (возможно, унциальному) (см.: *Pouderon*. 2009. P. 39).

Впервые все эти сочинения (кроме «Послания Диогнету» и «Речи к эллинам», опубликованных А. Этьенном в 1592) были изданы Р. Этьенном в Париже в 1551 г. Полный корпус псевдо-иустиновских сочинений (наряду с подлинными) был собран на основе изданий Р. и А. Этьеннов и опубликован Зильбургом в Гейдельберге в 1593 г. Переиздание Марана (с улучшенным лат. пер.; P. 1742) воспроизведено в «Патрологии» Миня. Следующим шагом стало издание Отто всех сочинений под именем И. Ф. (*Otto*. 1842–1843), в посл. включившим их в издание корпуса творений апологетов (*Idem*. 1876–1881³; Wiesbaden, 1969⁴). С тех пор появились новейшие критические издания отдельных сочинений, но издание всех неподлинных сочинений И. Ф. на совр. уровне — дело будущего.

1. «Речь к эллинам» (Προς Ἑλληνας, Oratio ad Graecos; СРГ, N 1082). Сочинение, дошедшее в кодексе Argentor. gr. 9, направлено на опровержение языческой религии: мифических героев (1. 2–4), богов (2. 1–4. 3) и их нравов, как они представлены у Гомера и Гесиода (ср.: *Grant*. 1983), празднеств (4. 1). В заключение автор произносит похвалу Слову (5. 1–3). «Речь...» сохранилась в 2 вариантах: краткой греческой и пространной сирийской (под заголовком-транслитерацией греч. Ὑπομνήματα) версиях. По-видимому, сир. перевод сделан с несохранившегося греч. текста

в обработке под именем некоего Амвросия (просопографическая идентификация невозможна, см.: *Pouderon*. Les apologistes grecs. 2005. P. 304–305). Хотя нельзя исключить первичность пространной версии и авторство Амвросия, было бы все же странным предполагать у чиновника высокого ранга (сир. *rīšā* = греч. ἄρχων, ἡγεμὼν, т. е. ἀνθύπατος, проконсул) склонность к «религиозной лирике» (*Iust. Martyr*. (ps.). Or. ad Graec. 5) (*Pouderon*. Les apologistes grecs. 2005. P. 305). Гипотеза М. Марковича о влиянии в 2 местах псевдо-иустиновского «Увещания к эллинам» на сир. Ὑπομνήματα (что с учетом совр. датировки «Увещания...» заставило бы отнести составление Ὑπομνήματα к нач. IV в.) не представляется убедительной (*Pouderon*. 2009. P. 86–87).

Мысли и стиль «Речи к эллинам» сильно отличаются от подлинных сочинений И. Ф., поэтому никто из ученых не считал это произведение принадлежащим ему. По предположению Гарнака (*Harnack*. 1896. S. 645–646), финал «Речи...» испытал влияние окончания «Увещания к язычникам» («Протрептика») Климента Александрийского (*Clem. Alex. Protrept.* XI 116. 3), где также имеется элогий славе Христа, что наряду с нек-рыми др. особенностями позволяет датировать сочинение кон. II — нач. III в. Вероятное влияние теории *anokatactacusa* (*Iust. Martyr*. (ps.). Or. ad Graec. 5. 3) также заставляет соотносить произведение с александрийской традицией. Возможно, сочинение было включено в корпус произведений И. Ф. из-за упоминания Евсевием творений И. Ф. с аналогичным названием (*Pouderon*. 2009. P. 90).

Гипотеза Э. Гудинафа о том, что произведение написано в нач. I в. неким греком, обратившимся в эллинистический иудаизм (*Goodenough*. 1925. P. 197), не выдерживает критики. В качестве аргументов Гудинаф приводит: отдаленные параллели с произведениями *Филона Александрийского*; не замеченные ранее издателями параллели (*Iust. Martyr*. (ps.). Or. ad Graec. 5. 3) с Гал 4. 12 и 5. 20, 21 (*Goodenough*. 1925. P. 198); отсутствие имени Христа при упоминании о Слове (*Ibid.* P. 199). По мнению Гудинафа, именно ап. Павел якобы использовал «Речь к эллинам», а не наоборот. Гипотеза Гудинафа была сначала поддержана Р. М. Грантом

(Grant. 1949. P. 57), указавшим также на очевидную (но не замеченную издателями, в т. ч. Пудроном) аллюзию Or. ad Graec. 4. 1 (καὶ τὰς πανήγυρες ὑμῶν μεμίσθηκα) на Ам 5. 21 (μεμίσθηκα ἀλώσμαι ἑορτὰς ὑμῶν καὶ οὐ μὴ ὁσφρανθῶ ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ὑμῶν), но в посл. отказавшимся от этого предположения и присоединившимся к Гарнаку (Grant. 1983. P. 108). Гудинаф игнорирует параллель в Or. ad Graec. 5. 2 с Евр 4. 12 и не замечает, что перечни богов и героев типичны как раз для раннехрист. апологетики (ср.: СДХА. С. 332–333). Отсутствие имени Христа не доказывает иудео-элленистического характера «Речи...», поскольку апология, обращенная к язычникам, могла быть специально ориентирована соответствующим образом на аудиторию (имени Христа нет, напр., и в апологии Татиана). В качестве аналогии можно указать на подозрения, высказанные в 1980 г. (но затем убедительно опровергнутые) относительно «Осмеяния языческих философов» *Ермия Филозофа*, о том, что это произведение, якобы интерполированное христианином в самом начале, принадлежит перу языческого автора (подробнее см.: Ермий Философ // ПЭ. 2008. Т. 18. С. 626). Влияние же в целом Филона Александрийского на раннехрист. лит-ру — предположительное в творениях мужей апостольских и более вероятное в сочинениях ранних апологетов — не представляет чего-то необычного, как показали исследования Д. Рунни. Ряд параллелей между «Речами к эллинам» Псевдо-Иустина и Татиана (Hawthorne. 1964. P. 187–188) свидетельствует, что псевдо-иустиновское сочинение не является исключением в раннехрист. апологетической литературе.

Рукописное заглавие сочинения Πρὸς Ἑλληνας соответствует упоминаниям Евсевия (Euseb. Hist. eccl. IV 18. 3–4) и свт. Фотия (Phot. Bibl. 125) о сочинениях И. Ф. под аналогичным названием. В одном обсуждались вопросы, волновавшие греч. философов и христиан, в т. ч. о природе демонов. О содержании др. сочинения с аналогичным заглавием Евсевий ничего не говорит, упоминает лишь (Euseb. Hist. eccl. IV 18. 4), что оно называется еще «Обличение» (Ἐλεγχος). Очевидно, что отождествить дошедшее сочинение можно лишь со 2-м из упомянутых Ев-

севием, тем более что слово «обличение» в самом деле встречается в «Речи к эллинам» 3 раза в виде глагола (Iust. Martyr. (ps.). Or. ad Graec. 2. 3. 4; 3. 3). Однако это отождествление остается все же гипотетичным (Pouderon. 2009. P. 88). Другое древнее упоминание имеется в схолиях к трактату «О небесной иерархии» из «Apeonagutuk» (Aeop. CH. XV 9) (καὶ ὁ θεῖος Ἰουστίνος ἐν τῷ Πρὸς Ἑλληνας λόγῳ Ἰουστίνου ἐπέγραψε φιλοσόφου — PG. 4. Col. 113D), но из-за отсутствия к.-л. уточнений невозможно установить соответствие этого сочинения сохранившейся «Речи...». Фрагмент из соч. «К эллинам», цитируемый прп. Иоанном Дамаскином в «Священных параллелях» (Fragm. 124 // Fragmente vor nicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Lpz., 1899. S. 53 = Fragn. 14 // Otto. 1879. T. 2. P. 262; см. тот же текст под именем Нила сразу же после фрагмента из «Увещания к эллинам» Псевдо-Иустина: PG. 95. Col. 1556A), отсутствует в текстах как «Речи...», так и ее сир. переработки.

Первое издание осуществлено А. Этьенном (Iustini Philosophi et Martyris Epistula ad Diognetum et Oratio ad Graecos / Ed. H. Stephanus. P., 1592 — греч. текст и лат. пер.; переиздано Зильбургом (1593), Морелем (1615), Хатченом (Oxf., 1703, лат. пер. по изд. Ланге (Basel, 1565)), Мараном (1742; лат. пер. Этьенна с улучшениями), Минем (PG. 6. Col. 229–240)). Др. издания выполнили Отто (1842); Гарнак (1896) [эмендации: Marcovich. 1973]; Маркович (Marcovich. 1990. P. 109–119) [эмендации: Grünwald M. // JAS. 1990. Bd. 33. S. 252–253]; Пудрон (Pouderon. 2009. P. 276–296).

Сир. версия издана В. Кёртоном (Cureton W., ed. Spicilegium Syriacum. L., 1855; текст: P. 38–42, сир. приложени, англ. пер. с парал. греч. текстом: P. 61–69, примеч.: P. 99–100) и Пудроном (Pouderon. 2009. P. 300–314; франц. пер.: P. 301–315); имеется также нем. перевод Ф. Бетгена сир. версии (Harnack. 1896. S. 628–633). Рус. перевод: Творения. 1995^а. С. 389–394 (то же: Символ. 1983. № 10. С. 163–169).

2. «Увещание к эллинам» (Λόγος παραινετικός πρὸς Ἑλληνας, Cohortatio ad Graecos; CPG, N 1083). 1) Содержание. После краткого вступления (1) автор в 1-й части (2–7), посвященной опровержению язы-

ческих учений, обличает противоречия у греч. поэтов (Гомера и Гесиода) (2) и философов (натурфилософов, Пифагора, Эпикура, Эмпедокла, Платона и Аристотеля) (3–7. 1), причина к-рых заключена в стремлении исходить только из разума (7. 2), вместо того чтобы внимать пророкам, писавшим по божественному вдохновению. Для перечисления мнений философов автор, очевидно, использовал доксографическую традицию («Увещание...» активно цитируется Г. Дильсом для восстановления «Мнений философов» (Placita philosophorum) Аэция). Автор сочинения, явно враждебно настроенный к философии, прибегает к традиц. для апологетов (особенно см. «Осмеяние языческих философов» Ермия) аргументу о противоречии философов друг другу. Не пощажен даже Платон (см.: Horst. 1998). Во 2-й части (8–13) доказывается превосходство иудейских пророков, к-рые задолго до греков обладали богооткровенным знанием. Наличие греч. перевода ВЗ отнюдь не свидетельствует о хронологическом приоритете греч. философов, поскольку Моисей жил до заимствования эллинами из Финикии букв греч. алфавита. В 3-й части (14–34) развивается распространенная в апологетической лит-ре «теория заимствования»: согласно автору сочинения, у греков можно найти учения о творении мира и человека, о воскресении и суде, но эти благочестивые мысли заимствованы греками у иудеев — по большей части при посредстве египтян. Однако эти учения были искажены язычниками и переданы в аллегориях и символах. В предельно развитой «теории заимствования» автор, не допуская ни частичного откровения Логоса языческим народам, ни приближения к истине средствами человеческого разума, явно противоречит подлинным сочинениям И. Ф. В заключении (35–38) обобщается сказанное и подчеркивается превосходство пророков над такими греч. мудрецами, как Орфей, Гермес и особенно Сивила.

2) Авторство и датировка сочинения. Принадлежность сочинения И. Ф. подвергалась сомнению уже с XVII в. (И. Хулзман (1670), Л. Э. Дюпен (1690) и др.) (Pouderon. 2009. P. 42). Делались попытки отождествить «Увещание...» с 1-й книгой Аполлинария Иерапольского «Об

истине» (*Euseb. Hist. eccl. IV 27*) (*Völter. 1883*) или с соч. «В защиту истины» Аполлинария Лаодикийского, направленного против имп. Юлиана Отступника (*Sozom. Hist. eccl. V 18*) (*Draeseke. 1885; Idem. 1900; Asmus. 1895; Idem. 1897*). В защиту датировки не ранее 2-й четв. III в. выдвигалось предположение о зависимости хронологического отдела «Увещания...» (гл. 9) от «Хронографии» Юлия Африкана (*Schürer. 1878*). Предлагалось относить сочинение к сер. III в. (*Grant. 1958*) или к 260–300 гг. (*Puech. 1898*). Однако выдвигались и контраргументы в пользу авторства И. Ф. (подробнее см.: *Сагарда. 2004. С. 247–248*). Новый шаг был сделан Х. Ридвегом, который привел 5 аргументов в пользу принадлежности сочинения Маркеллу Анкирскому (*Riedweg. 1994*, резюме в статье 1993): хронологические рамки определяются нижней временной границей — зависимостью сочинения (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 9. 2; 12. 2*) от «Хронографии» Юлия Африкана, т. е. после 221–240 гг. (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 30–33*), и верхней временной границей — цитированием фрагментов из «Увещания...» (без имени автора) у свт. Кирилла Александрийского в соч. «Против Юлиана», т. е. ок. 440 г.; параллели в лит. контексте с сочинениями Порфирия (ок. 234–304) и с «Евангельским приготовлением» Евсевия (между 314 и 321) (*Ibid. S. 38–42*); сходство с антиохийской экзегетической традицией, заключающееся прежде всего в использовании термина «созерцание» (θεωρία) для обозначения внимательного исследования смысла Писания (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 29. 1*) и отвержении аллегории (ἀλληγορία) и метафоры (μετῆνευγεν, μεταβαλόντα) как произвольного искажения и перестановки текстов (*Ibid. 28. 2. 3. 5*) (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 141–144*; ср.: *Pouderon. 2003; Idem. 2009. P. 52–53*; аналогичный экзегетический принцип был характерен и для Маркелла Анкирского, см.: *Pouderon. 2009. P. 53*); лексическое сходство словаря, используемого автором «Увещания...» и Маркеллом Анкирским, доказываемое Ридвегом с помощью TLG (версия С) (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 167–182*; дальнейшие наблюдения и развитие доказательств: *Pouderon. 2004. P. 239–245*), — в частности, выражение σαφώς καὶ φανερώς («ясно и оче-

видно»), используемое в «Увещания...» 12 раз, встречается только у Маркелла Анкирского (*Marcellus. Fragm. 67 / Ed. E. Klostermann, G. C. Hansen // Eusebius Werke. B., 1972². Bd. 4. S. 197:32. (GCS; 14)*) (тот же результат дают новейшие версии TLG); употребление автором (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 38. 1*) монархического выражения ἀχώριστος δύναμις («Слово, будучи нераздельно с Богом по силе...»), к-рое встречается у Маркелла Анкирского (*Marcellus. Fragm. 129 // Eusebius Werke. B., 1972². Bd. 4. S. 215:31 = Epiph. Adv. haer. 72. 3*) при описании отношений Отца и Сына (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 177–180*) и, возможно, восходит к перипатетической традиции (*Pouderon. 2009. P. 44. Not. 2*; о влиянии ранних сочинений Аристотеля на «Увещание...» см.: *Alfonsi. 1948*). Близкие, но не тождественные выражения Пудрон обнаружил с помощью TLG (версия E) только у Дидима Слепца и прп. Иоанна Дамаскина (*Pouderon. 2009. P. 44. Not. 2*). Гипотеза Ридвега получила одобрение большинства рецензентов и ученых, хотя были высказаны и нек-рые сомнения: Маркелл — скорее богослов, чем апологет (так что не вполне ясны мотивы, по к-рым он обратился к др. жанру); если сочинение написано им, то невозможно отождествить «Увещание...» с «Обличением», упомянутым Евсевием; более вероятным представляется датировать произведение 2-й пол. III в. (*Minnerath. 2002. P. 68–69*). Дальнейшее развитие аргументации было предложено Пудроном, по мнению которого (*Pouderon. 2009. P. 45–46*) Маркелл мог написать сочинение либо между 310 (началом его лит. деятельности) и 336 гг. (началом полемики против Астерия), либо непосредственно после 340 г., если рассказ о посещении Кум связан с путешествием Маркелла в Рим после изгнания из Анкиры и ссылки между 339 и 340 гг., когда ему пришлось отказаться от написания полемическо-богословских сочинений против никейцев или ариан. Наконец, как отмечает Пудрон, нельзя утверждать, что трактат вовсе чужд богословским дискуссиям IV в. (в нем присутствуют «монархические» идеи и выражения, отвержение аллегорического метода и «савеллианская» формула ἀχώριστος δύναμις — см.: *Ibid. P. 63–65*). Что касается псевдоэпиграфа, то либо сам Маркелл Анкирский хотел

придать трактату авторитет древнего мученика, либо позднее трактат приписали И. Ф. вслед. damnatio memoriae Маркелла или случайно (*Ibid. P. 65*). Предложенное Ридвегом изменение традиц. заглавия (Λόγος [$>$ παραινετικός] πρὸς Ἑλληνας <+ περὶ τῆς ἀληθοῦς θεοσεβείας> — *Riedweg. 1994. Bd. 2. S. 531*) не встретило поддержки ученых (*Runia. 1997. P. 103–104; Pouderon. 2009. P. 46*).

3) Стиль. Автор сочинения, написанного в жанре «увещания», обнаруживает прекрасное знакомство с риторикой. Его аттицизирующий стиль (несмотря на традиц. для апологетов нападки на «словесные искусства» и восхваление простых безыскусных выражений христиан — *Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 35. 1*) «отличается чистым, изящным и плавным языком» (*Сагарда. 2004. С. 246*), чего нельзя сказать о подлинных сочинениях И. Ф. Так, в самом начале автор подражает Демосфену (*Demosth. De corona. 1*), на протяжении всего сочинения использует разные стилистические фигуры, в частности: percontatio, occupatio, sermocinatio, риторические вопросы, анафоры, гипербаты и др. (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 156–159; Pouderon. 2004. P. 236–241*).

4) Цитаты у древних авторов. «Увещание...» многократно цитируется свт. Кириллом Александрийским (*Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 43–48*; перечень аллюзий см. также: *Pouderon. 2009. P. 55–56*), хотя он и не называет автора по имени, возможно, считая его «подозрительным». Три фрагмента (*Pouderon. 2009. P. 56*) обнаруживаются в анонимном сочинении — т. н. «тубингенской теософии» (написано между 474 и 507/8 — согласно *Riedweg. 1994. Bd. 1. S. 49*; между 491 и 518 — согласно *Beatrice. 2001*; ср.: *Idem. 1995*). Затем, согласно свт. Фотию (*Phot. Bibl. 232 // Idem. Bibliothèque. 1971. T. 5. P. 75*), одно из мест «Увещания...» (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec. 23. 3* в сочетании с цитатой из «Тимея» Платона — *Plat. Tim. 41ab*) использовал тритеист Стефан Юбар (VI в.). Это наиболее раннее свидетельство вхождения сочинения (под названием Ἐλεγχος) в иустиновский корпус (подробнее см.: *Pouderon. 2009. P. 59–63*). Наконец, 3 места приведены прп. Иоанном Дамаскином в «Священных параллелях» (*Fragm. 104–106 // Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra Parallela. Lpz., 1899.*

S. 35–36). Пересказ легенды о 70 переводчиках Септуагинты (*Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec.* 13. 1–3) встречается в сир. несторианском флорилегии, составленном в 1-й пол. VIII в. (сир. текст: SC. 528. P. 359–360; франц. пер.: *Ibid.* P. 58). Небольшие цитаты или упоминания обнаруживаются у поздних авторов — Никиты Серрского (PG. 69. Col. 700C, ср.: *Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec.* 13. 1–2) и *Георгия Кедрина (Cedrenus G. Comp. hist. Vol. 1. P. 82; ср.: Iust. Martyr. (ps.). Cohort. ad Graec.* 18. 1).

5) Издания. Более 10 сохранившихся рукописей восходит к «кодексу Арефы» (стеммы Отто и Ридвега воспроизведены в: *Pouderon.* 2009. P. 81). Впервые трактат издан в лат. переводе Пико делла Мирандола в Страсбурге в 1506/07 г. Первое издание греч. текста было осуществлено Ж. Луи (P., 1539), затем Р. Этьенном (P., 1551). В «Патрологии» Миня (PG. 6. Col. 241–312) воспроизведен текст Марана (P., 1742). Большинство рукописей впервые учтено в издании Отто (Jena, 1842), критический аппарат к-рого востребован до наст. времени. Совр. критические издания выполнены Марковичем (*Marcovich.* 1990. P. 23–78; гиперкритическое), Ридвегом (*Riedweg.* 1994. Bd. 2. S. 531–582; отказался от мн. конъектур Марковича и вернулся к чтением Paris. gr. 450), Пудроном (*Pouderon.* 2009. P. 124–271; еще более консервативное). Рус. пер.: Творения. 1995^р. С. 401–449 (то же: Символ. 1983. № 10. С. 171–204).

3. «О единоначалии Божиим» (Περὶ Θεοῦ μοναρχίας, De Monarchia; CPG, N 1084). Сочинение, сохранившееся в 2 независимых друг от друга рукописях (Paris. gr. 450 и Argentor. gr. 9), является собранием цитат из греческих авторов, преимущественно поэтических, в защиту единобожия и в опровержение языческого политеизма. Его невозможно отождествить с одноименным произведением, упоминаемым Евсевием, или считать частью его, поскольку в апологии нет библейских цитат (ср.: «...из наших Писаний» — *Euseb. Hist. eccl. IV 18. 4*), а композиция ее является цельной и законченной.

Во вступлении (гл. 1) говорится о цели сочинения. Затем (гл. 2) следует первое собрание цитат: 12 стихов из произведений Эсхила, 9 — Софокла, 2 — Филимона, 19 — Орфея и 4 — Пифагора. 3-я глава посвящена Страшному Суду; здесь при-

водятся 3 фрагмента: 9 стихов Софокла, 13 — Филимона и 9 — Еврипида. В 4-й гл. речь идет о Божественном правосудии (24 стиха Филимона и отрывок из «Тимея» Платона). Обличению ложных языческих богов посвящена 5-я глава (всего 18 цитат, включающих 23 стиха Менандра и 58 Еврипида). В заключении (гл. 6) следует увещание к вере в истинного Бога и новое опровержение ложных богов (цитируется Гомер).

Сочинение в XIX в. еще находило сторонников принадлежности его И. Ф. (Гарнак, Г. Раушен), но в XX в. подлинность его окончательно отвергнута. Вопрос о времени написания трактата остается открытым.

Пудрон, проведя тщательное исследование композиции цитат и их текстологии, пришел к выводу, что антология восходит к 2 главным источникам: главы 2–4, где собраны в основном неподлинные тексты, — к собранию иудео-александрийского происхождения (наподобие сочинений Псевдо-Гекатея или Аристоула, к-рые, однако, не могут быть рассматриваемы как непосредственные источники «О единоначалии»); гл. 5, содержащая подлинные цитаты, — к коллекции, использованной Плутархом, возможно стоического происхождения (однако не исключено, что эти 2 источника могли быть уже объединены в каком-то несохранившемся сочинении). Христ. компилятор, живший во II–III вв. (вероятно, после Климента Александрийского), присоединил к этим текстам вступление и заключение (*Pouderon.* 2009. P. 107–109; ср.: *Riedweg.* 2001. Sp. 851; *Azzarà.* 2004).

Первое издание (на основании Paris. gr. 450) осуществлено Р. Этьенном (P., 1551; имеется ряд переизданий, в т. ч. PG. 6. Col. 312–325). Вторую рукопись впервые привлек Отто, проживший ее в основу издания (1842). Маркович (*Marcovich.* 1990. P. 85–100) вернулся к чтением Paris. gr. 450, снабдив, однако, издание целым рядом собственных конъектур. Пудрон (*Pouderon.* 2009. P. 320–354) сохранил чтения обеих рукописей даже в тех случаях, когда цитаты из античных авторов расходятся с др. свидетельствами.

Имеются рус. переводы иером. Мефодия (Смирнова) (М., 1783) и прот. Петра Преображенского (О единоначалии // Творения. 1995^р. С. 455–464; то же: Символ. 1983. № 10. С. 205–213).

4. «Послание к Зине и Серину» (Ζήνη καὶ Σερίνω, Epistula ad Zenam et Serenum; CPG, N 1085). Текст сохранился в 2 рукописях: «кодексе Арефы» (Paris. gr. 451) и «кодексе Иустина» (Paris. gr. 450); вопреки мнению Марковича (*Marcovich.* 1997. P. 114) эти рукописи не являются независимыми свидетелями текста «Послания...», но текст в Paris. gr. 450 скопирован из Paris. gr. 451 (*Pouderon.* 2009. P. 37); проч. рукописи являются их апографами (этот факт впервые установил Гарнак в 1881). Фрагмент сочинения цитируется в «Священных параллелях» прп. Иоанна Дамаскина.

Сочинение является обширным нравственно-аскетическим наставлением к добродетельной христ. жизни. Автор упоминает о 2 написанных им ранее сочинениях — «К Папе» (πρὸς Πάπαν) и «К начальствующим» (πρὸς ἀρχοντας).

Предположения Гарнака, что автором сочинения был какой-то др. Иустин (*Harnack.* 1882. S. 160), или П. Батиффоля, что им был еп. Сисиний, новацианский епископ К-поля и противник свт. Иоанна Златоуста (*Batiffol.* 1896), лишены оснований. Согласно гипотезе Марковича, сочинение является «посредственным риторическим упражнением», представляющим собой набор общих мест из христ., стоической и книжеческой лит-ры, а Зина, Серин и Папа — вымышленными персонажами (*Marcovich.* 1997. P. 113). По мнению этого же ученого, автор сознательно надписал сочинение именем И. Ф.; этой же цели служит упоминание о послании «К начальствующим», под к-рыми следует понимать не епископов, а императоров Антонина Пия и Марка Аврелия, которым адресована апология И. Ф. (*Ibid.* P. 114).

Первое издание выполнено Р. Этьенном (*Estienne.* 1551. P. 1–8). В «Патрологии» Миня (PG. 6. Col. 1184–1204) воспроизведен текст Марана (*Maran.* 1742; текст разделен на 19 глав). Критическое издание: *Otto.* 1880. T. 3. Pars 1. P. 66–99. Эмendaции (по большей части произвольные, основанные на параллельных местах и источниках цитат, но не на рукописных чтениях): *Marcovich.* 1997. P. 114–120.

5. «Ответы православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» (Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθόδοξους περὶ τῶν ἀναγκαίων ζητημάτων,

Quaestiones et responsiones ad orthodoxos; CPG, N 6285).

В сочинении исследуются тринитарные, экзегетические, апологетические, космологические, этические и др. вопросы (всего 161). По предположению Гарнака (*Harnack*. 1901. S. 47 sqq.), это произведение было известно под именем И. Ф. уже свт. Фотию, если только слова о «важнейших разъяснениях недоумений касательно благочестия» (ἀπορίων κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαίωδες ἐπιλύσεις — *Phot. Bibl.* 125) относятся к данному сочинению. По-видимому, «Ответы православным...» принадлежат Феодориту, еп. Кирскому, поскольку его именем они надписаны в рукописи X в. (*Hieros. Patr. S. Sepulchr.* 273) и изданы по ней в 1895 г. А. И. Пападопуло-Керамевсом (*Papadopoulos-Kerameus* А. Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐρωτήσεις... ἀποκρίσεις // ЗИФФ. 1895. Ч. 36. С. 1–150; Отд. отт.: СПб., 1895. Лрз., 1975^г). Ранее было известно лишь 146 вопросов в др. порядке и с худшим текстом по ркп. Paris. gr. 450 (PG. 6. Col. 1249–1400; *Otto*. 1881. Т. 3. Pars 2. P. 2–237), а отрывки из них цитируются в катенгах на Евангелие от Луки (рукопись XIII в.) митр. *Никиты Ираклийско-го* (см.: *Richard*. 1934. P. 92 ss.) также под именем Феодорита (1 раз — под именем И. Ф.). После публикации Пападопуло-Керамевса, подтвердившей уже высказывавшиеся в науке начиная с XVII в. предположения об авторстве Феодорита (см.: *Фетисов*. 1915. С. 377–378), возникла дискуссия по этому вопросу (обзор см.: *Funk*. 1902. P. 948–949). Среди возражений против кандидатуры Феодорита фигурировали отлучия в библейской экзегезе в «Вопросах...» и в подлинных сочинениях Феодорита и отсутствие аллюзий на «Вопросы...» в его произведениях. Однако эти аргументы не представляются весомыми.

Попытка Гарнака приписать сочинение *Диодору* Тарсийскому встретила критику со стороны Ф. К. Функа (высказавшегося за авторство Феодорита) и поддержку свящ. Николая Фетисова. Последний выступил против доводов Функа за отнесение сочинения к V в., высказавшись за 365/371–378 гг. и отвергнув авторство Феодорита (см.: *Фетисов*. 1915. С. 376–377 и далее, особенно 408). Однако Фетисов не смог при-

вести решающих аргументов в пользу IV в., а отнесение им позднейшей богословской терминологии и проблематики к более раннему периоду представляется сомнительным; при этом, предположив наличие возможных параллелей с несохранившимися сочинениями Диодора, Фетисов не привел серьезных доводов против авторства Феодорита и не провел стилистического сравнения лексико «Вопросов...» с сочинениями последнего. Ошибочность аргументов Фетисова в пользу более ранней датировки ряда псевдо-иустиновских сочинений очевидна и благодаря однозначной переприписки «Изложения правой веры...» Феодориту. С т. зр. Ж. Дагрона и Я. Пападояннакиса, вопросы описывают ситуацию начала V в. (*Papadouyannakis*. 2008. P. 125, 126. Not. 50).

Произведение остается малоизученным. В CPG оно отнесено к ряду *dubia* (спорных) Феодорита. В статье Ридвега о Псевдо-Иустине сочинение причислено к подлинным творениям Феодорита, дошедших под псевдонимами (*Riedweg*. 2001. Sp. 868–869). Критическое издание отсутствует.

6. «Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля» (Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν ἀριστοτελικῶν, Confutatio dogmatum quorundam Aristotelicorum; CPG, N 1086; PG. 6. Col. 1492–1564; *Otto*. 1881. Т. 3. Pars 1. P. 100–223), сохранилось в Paris. gr. 450. В сочинении, адресованном некоему пресв. Павлу, опровергается учение Аристотеля о Боге и мире (65 пунктов). По-видимому, это сочинение было известно свт. Фотию, который, не приводя его названия, излагает содержание в виде ряда трактатов (καὶ ἔτι ἕτερα αὐτοῦ πραγματεία κατὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκρόασης, ἤτοι κατὰ εἶδους καὶ ὕλης καὶ στερήσεως, ἐπιχειρηματικοὶ καὶ βίαιοι καὶ χρειώδεις λόγοι, καὶ κατὰ τοῦ πέμπτου σώματος ὁμοίως καὶ κατὰ τῆς αἰδίου κινήσεως, ср.: *Cazapda*. 2004. С. 243). Автор при помощи весьма развитых диалектических рассуждений и силлогических доказательств (в частности, *reductio ad absurdum*) критикует основные аристотелевские принципы и учение о бесконечности, месте, времени, движении, о земле, светилах и элементах. В приложенных кратких 19 тезисах критикуется и философия Платона. Основной целью сочинения, помимо критики античной фи-

лософии, является демонстрация совместимости основных положений богооткровенной христ. веры с выводами разума. Некоторые аспекты физической модели мира, ставшие затем доминирующими вплоть до XVII в., были впервые выдвинуты автором этого сочинения (на примере космологии подробнее см. в ст.: *Boeri*. 2009).

7. «Вопросы христиан эллинам (язычникам)» (Ἐρωτήσεις Χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, Quaestiones Christianorum ad Graecos (Gentiles); CPG, N 1087; PG. 6. Col. 1401–1464; *Otto*. 1881. Т. 3. Pars 2. P. 246–326), содержащиеся в cod. Paris. gr. 450. В сочинении приводятся 5 вопросов христиан язычникам и краткие ответы на них некоего языческого философа, затем подробно опровергаемые христианами. Согласно Х. Мартену, языческим философом мог быть Прокл, а само сочинение вряд ли написано ранее последней четв. V в.

8. «Вопросы эллинов (язычников) христианам» (Ἐρωτήσεις ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανούς, Quaestiones Graecorum (Gentilium) ad Christianos; CPG, N 1088; PG. 6. Col. 1464–1489; *Otto*. 1881. Т. 3. Pars 2. P. 326–366), также содержащиеся в Paris. gr. 450. Сочинение представляет собой 15 вопросов язычников христианам о бестелесном, о Боге, о творении мира и о воскресении мертвых и развернутые ответы на них. Имеется слав. перевод иером. *Епифания (Славинецкого)* (по парижскому изд. 1636): «Анфологион, си есть Цветословие: страдальчества и мучения великомученицы Екатерины и святого великомученика Феодора Стратилата, и житие святого и преподобного Алексия человека Божия...». М., 1660. С. 42–81 (подробнее см.: *Соболевский А. И.* Переводная лит-ра Моск. Руси XIV–XVII вв. СПб., 1903. С. 199).

Последние 2 произведения появляются в корпусе псевдо-иустиновских сочинений сравнительно поздно, в XIII–XIV вв. (*Argentor.* gr. 9 и Paris. gr. 450).

Вопрос о принадлежности последних 3 сочинений, а также «Ответов православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» одному или разным авторам остается открытым. Маран, Отто, Гарнак, Фетисов считали все 4 произведения принадлежащими одному лицу на основании параллелей между этими сочинениями (подробнее см.: *Фетисов*.

1915. С. 428–432). По мнению Гарнака, им был Диодор Тарсийский. Однако после открытия авторства «Ответов православным на некоторые необходимые (важные) вопросы» составителем всех сочинений следовало бы признать Феодорита Кирского. Эта гипотеза высказывалась и раньше, а в 1989 г. была выдвинута Мартеном (Martin. 1989), к-рый впол. отказался от нее, поскольку язык и идеи отличны от сочинений как Диодора, так и Феодорита (Idem. 2000), а анализ содержания «Вопросов христиан эллинам (язычникам)» указывает на время после кончины Феодорита. По заключению Мартена, имя автора произведений остается неизвестным.

Библиография к разделу «Псевдо-Иустин» (остальные позиции см. в общей библиографии). «О воскресении». Изд.: *Halloix P. Illustrium Ecclesiae Orientalis Scriptorum, qui sanctitate iuxta et eruditione secundo Christi saeculo floruerunt Vitae et Documenta*. Duaci, 1636. P. 299–315 [editio princeps; текст взят из рукописи «Священных параллелей», принадлежавшей кард. Франсуа де Ларошфуко (Wartelle. 1993. P. 68; *Heimgartner*. 2001. S. 2–3)]; PG. 6. Col. 1571–1592; *Otto J. C. Th., von, ed. Opera quae feruntur omnia*. Jenae, 1879³. T. 3. P. 210–249; *Marcovich M., ed. Athenagorae qui fertur «De resurrectione mortuorum»: Accedunt Arethae scholia et Iustini martyris qui fertur «De resurrectione»*. Leiden; Boston; Köln, 2000. P. 64–76. (VChr. Suppl.; 53) [критику см.: *Lucarini*. 2004. P. 526–527; *D'Anna*. 2009. P. 153. Not. 1]; *Heimgartner M., hrsg. Pseudojustin – Über die Auferstehung: Text und Studie*. B.; N. Y., 2001. (PTS; 54) [текст и нем. пер.: S. 102–131; рец.: *Pouderon B.* // RHE. 2002. Vol. 97. N 2. P. 574–578; *Edwards M. J.* // JThSt. 55. N 1. 2004. P. 333–336 (рец. также на: *D'Anna*. 2001)]; *D'Anna A., ed. Pseudo-Giustino: Sulla resurrezione: Discorso cristiano del II secolo*. Brescia, 2001. (Letteratura cristiana antica. Testi) [текст и пер.: P. 57–287; обширное исследование исторического контекста произведения; рец.: *Pouderon B.* Étude critique: À propos de l'ouvrage récent d'Alberto D'Anna, «Pseudo-Giustino, Sulla resurrezione» // *Apocrypha: Rev. intern. des littératures apocryphes*. Turnhout, 2002. Vol. 13. P. 245–256]; *idem*. Terza lettera ai Corinzi; Pseudo-Giustino: La risurrezione. Mil., 2009. P. 80–155 [предисл. и библиогр.], 190–239 [греч. текст и итал. пер.], 255–280 [приложения]. (Lecture cristiane del primo millennio; 44); *рус. пер.*: О воскресении плоти нашей // Воронежские Ев. Приб. 1866. № 7. С. 165–169 [фрагм.]. Отрывок о воскресении // *Св. Иустин Философ и Мученик*. Творения / Пер.: прот. П. Преображенский. М., 1891, 1995⁹. С. 469–484; *иностр. пер.* (помимо изданных параллельно с греч. текстом): *Ayán Calvo J. J.* El tratado de san Justino sobre la Resurrección // *Revista Agustiniana*. 1990. Vol. 31. N 95. P. 591–614 [пер. на испан. язык]; *Wartelle A., ed. Saint Justin, philosophe et martyr: De la Résurrection* // *Bull. de l'Association G. Budé*. P. 1993. N 1. P. 66–82; *Dubois J.-D., Hamman A.-G., ed. Justin Martyr: Oeuvres complètes* / Trad. E. Gaché. P., 1994. P. 339–359. (Bibliothèque; 1).

Лит.: *Archambault G.* Le témoignage de l'ancienne littérature chrétienne sur l'authenticité d'un *Περὶ ἀναστάσεως* attribué à Justin l'apologiste // *Revue de philologie*. N. S. P., 1905. Vol. 29. P. 73–93; *Hitchcock F. R. M.* Loofs' Asiatic Source (IQA) and the Ps.-Justin De Resurrectione // *ZNW*. 1937. Bd. 36. S. 35–60; *Grant R. M.* The Resurrection of the Body // *The J. of Religion*. Chicago, 1948. Vol. 28. N 3. P. 188–208; *idem*. Athenagoras or Pseudo-Athenagoras // *HarvTR*. 1954. Vol. 47. N 2. P. 121–129 [предположение о полемике с учением Оригена: P. 128–129]; *Delius W. Ps.-Justin: Über die Auferstehung* // *Theologia Viatorum*. B., 1952. Vol. 4. P. 181–204; *Prigent P.* Justin et l'ancien Testament. P., 1964. P. 36–68; *Hällström G., af.* Carnis Resurrectio: The Interpretation of a Credal Formula. Helsinki, 1988. (Commentationes Humanarum Litterarum; 86) [анализ формулы «воскресение плоти» в сочинениях Псевдо-Иустина, Афинагора и Тертуллиана]; *Lona H. E.* Ps. Justins «De resurrectione» und die altchristliche Auferstehungsapologetik // *Salesianum*. Torino, 1989. Vol. 51. P. 691–768; *idem*. Über die Auferstehung des Fleisches: Studien zur frühchristlichen Eschatologie. B.; N. Y., 1993. S. 135–154. (BZNW; 66); *Wartelle A.* Le traité «De la Résurrection» de s. Justin ou le destin d'une oeuvre // *Histoire et culture chrétienne: Hommage à Monseigneur Y. Marchasson*. P., 1992. P. 3–10. (Culture et Christianisme; 1) [за исключением 2 абзацев этот же текст воспроизведен: *Wartelle*. 1993. P. 66–71]; *Whealey A.* Hippolytus' Lost «De universo» and «De resurrectione»: Some New Hypotheses // *VChr*. 1996. Vol. 50. N 3. P. 244–256; *eadem*. Pseudo-Justin's «De Resurrectione»: Athenagoras or Hippolytus? // *Ibid.* 2006. Vol. 60. N 4. P. 420–430; *Pouderon B.* Le contexte polémique du «De resurrectione» attribué à Justin: Destinataires et adversaires // *StPatr*. 1997. Vol. 31. P. 143–166; *Sanchez S. J. G.* Du bénéfice du «De Resurrectione» // *RB*. 2001. Vol. 108. N 1. P. 73–100; *Lucarini C. M.* A proposito della nuova edizione del «De resurrectione mortuorum» dello Pseudo-Atenagora e dello Pseudo-Giustino // *Athenaeum*. Pavia, 2004. Vol. 92. Fasc. 2. P. 523–527 [рец. на: *Markovich*. 2000]; *Bobichon Ph.* Justin Martyr: Étude stylistique du «Dialogue avec Tryphon» (suivie d'une comparaison avec l'«Apologie» et le «De resurrectione») // *Recherches Augustiniennes et patristiques*. 2005. Vol. 34. P. 1–61; *D'Anna A.* Note sull'attribuzione del «De resurrectione» dello Pseudo-Giustino // *Cristianesimi nell'antichità: Fonti, istituzioni, ideologie a confronto / A cura di A. D'Anna e C. Zamagni*. Hildesheim, 2007. P. 83–106. (Spudasmata; 117).

Корпус псевдо-иустиновских сочинений. Изд. (неск. сочинений): *CPG*, N 1082–1089; *Marcovich M., ed. Pseudo-Iustinus: Cohortatio ad Graecos; De monarchia; Oratio ad Graecos*. B.; N. Y., 1990. (PTS; 32) [рец.: *Chadwick H.* // *JThSt*. N. S. 1991. Vol. 42. N 2. P. 715–717; *Runia D. T.* // *VChr*. 1991. Vol. 45. N 4. P. 399–403]; *Pouderon B., ed. Pseudo-Justin: Ouvrages apologetiques: Exhortation aux grecs (Marcel d'Ancyre?); Discours aux grecs; Sur la monarchie*. P., 2009. (SC; 528).

Лит.: *Harnack A., von.* Die Überlieferung der griechischen Apologeten des 2 Jh. in der alten Kirche und im Mittelalter. Lpz., 1882. S. 155–171. (TU; 1/1–2); *Фетисов Н. Н., свящ.* Диодор Тарский: Опыт церк.-ист. иссл. его жизни и деятельности. К., 1915 [псевдо-иустиновские сочинения: С. 372–445]; *Riedweg C.* Justinus Martyr. II: (Pseudo-justinische Schriften) // *RAC*. 2001. Bd. 19. Sp. 848–873; *Pouderon B.*

Le pseudo-Justin, ou la constitution d'un corpus apologetique pseudépigraphe // *Dieu(x) et hommes: Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours: Mélanges F. Thelamon* / Éd. S. Crogiez-Pétrequin. Caen, 2005. P. 49–67; *idem*. *Introd.* // *Pseudo-Justin. Ouvrages apologetiques*. P., 2009. (SC; 528); «Речь к эллинам»: *Wilamowitz-Moellendorf U., von.* *Commentariolum grammaticum*. Index scholarum aest. Gott., 1889. [Bd.] 3. S. 3–30 (VIII. Pseudo-Justinus «Oratio adv. Gentiles». Cap. 3); *Harnack A., von.* Die pseudojustinische «Rede an die Griechen» // *SPAW*. 1896. Bd. 1. S. 627–646; *Goodenough E. R.* The Pseudo-Justinian «Oratio ad Graecos» // *HarvTR*. 1925. Vol. 18. P. 187–200; *idem*. By Light, Light: The Mythe Gospel of Hellenistic Judaism. New Haven; L., 1935. P. 298–305; *Grant R. M.* [Рец.] *Corpus Hermeticum (Traité 1–XVIII); Asclepius / Texte établi par A. D. Nock et trad. par A.-J. Festugière*. P., 1945. Vol. 1–2 // *JNES*. 1949. Vol. 8. N 1. P. 56–58; *idem*. Homer, Hesiod, and Heracles in Pseudo-Justin // *VChr*. 1983. Vol. 37. P. 105–109; *Unnik W. C., van.* Het karakter van de oudchristelijke apologetiek in de pseudo-justiniaanse «Oratio ad Graecos» // *Nederlands Theologisch Tijdschrift*. s.-Gravenhage, 1952/1953. Vol. 7. P. 129–141 [перевод: *Idem*. *Sparsa Collecta: Collected Essays*. Leyden, 1983. Vol. 3. *Patristica, gnostica, liturgica*. P. 59–70]; *Hawthorne G. F.* Tatian and his Discourse to the Greeks // *HarvTR*. 1964. Vol. 57. P. 161–188; *Marcovich M.* Pseudo-Justin: Πρὸς Ἑλληνας // *JThSt*. N. S. 1973. Vol. 24. N 2. P. 500–502; «Увещание к эллинам»: *Schürer E.* Julius Africanus als Quelle der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos» // *ZKG*. 1878. Bd. 2. S. 319–331; *Gebhardt O., von.* Zur handschriftlichen Überlieferung der griechischen Apologeten: Der Arethascodex Paris. Gr. 451 // *TU*. 1883. Bd. 1. H. 3. S. 154–196; *Völter D.* Über Zeit und Verfasser der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos» // *ZWTh*. 1883. Bd. 26. S. 180–215. *Dräseke J.* Der Verfasser des fälschlich Justinus beigelegten Λόγος παρανετικός πρὸς Ἑλληνας // *ZKG*. 1885. Bd. 7. H. 2. S. 257–302; *idem*. Zu Apollinarios' von Laodicea «Ermunterungsschrift an die Hellenen» // *ZWTh*. 1900. Bd. 43. S. 227–236; 1903. Bd. 46. S. 407–433; *Asmus J. R.* Ist die pseudojustinische «Cohortatio ad Graecos» eine Streitschrift gegen Julian? // *Ibid.* 1895. Bd. 38. S. 115–155; *idem*. Ein Bindeglied zwischen der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos» und Julians Polemik gegen die Galiläer (Dion Chrys. Or. XII) // *Ibid.* 1897. Bd. 40. S. 268–284; *Puech A.* Sur le Λόγος παρανετικός attribué à Justin // *Mélanges H. Weil*. P., 1898. P. 395–406; *Gaul W.* Die Abfassungsverhältnisse der pseudojustinischen «Cohortatio ad Graecos». B., 1902 [рец.: *Krüger G.* // *ZWTh*. 1903. Bd. 46. S. 592–595; *Guignebert Ch.* // *RHR*. 1903. T. 48. P. 412–416]; *Widmann W.* Die Echtheit der Mahrede Justins des Martyrers an die Heiden. Mainz, 1902; *Knossalla J.* Der pseudo-justinische Λόγος παρανετικός πρὸς Ἑλληνας // *Kirchengeschichtliche Abhandlungen* / Hrsg. M. Sdralek. Breslau, 1904. Bd. 2. S. 109–285; *Schmidt Ch.* Studie über die Justinische «Cohortatio ad Graecos» // *Pastor bonus*. Trier, 1909/1910. Bd. 22. S. 580–585; *Alfonsi L.* Traces du jeune Aristote dans la «Cohortatio ad gentiles» fausement attribuée à Justin // *VChr*. 1948. Vol. 2. P. 65–88; *Grant R. M.* Studies in the Apologists // *HarvTR*. 1958. Vol. 51. P. 123–134; *Simiscalco P.* Caratteri espressivi ed estetici della profezia vetero-testamentaria secondo la «Cohortatio ad Graecos» attribuita a Giustino

// Studi storico-religiosi. L'Aquila, 1980. Vol. 4. P. 29–44; *Marcovich M.* Pseudo-Justin: «Cohortatio ad Graecos»: A Lost Edition Princeps? // Illinois Classical Studies. 1981. Vol. 6. N 1. P. 172–174; *idem.* Patristic Textual Criticism // Ibid. 1988. Vol. 13. N 1. P. 135–149; *Simonetti M.* In margine alla polemica antiplatonica della «Cohortatio» ps.-giustinea // Religioni e Civiltà. Bari, 1982. Vol. 3: Scritti in memoria di A. Brelich / A cura di V. Lanternari e. a. P. 577–589; *Piñero Sáenz A.* Plato redivivus: Sobre las concepciones de la inspiración de la «Cohortatio ad Graecos» del Pseudo-Justino // Estudios clásicos. Madrid, 1984. Vol. 26. N 88. P. 395–400; *Lilla S. R. S.* Introduzione al medio platonismo. R., 1992. P. 133–135. (Sussidi Patristici; 6); *Beskow P.* En judisk missionsskrift?: Kring frågan om Pseudo-Justinus' «Cohortatio ad Graecos» Reconsidered // Kyrkohistorisk Årsskrift. Uppsala, 1993. T. 93. P. 49–62; *Riedweg Chr.* A Christian Middle-Platonic Document: Ps.-Justin's «Ad Graecos de vera religione», hitherto known as «Cohortatio ad Graecos» // StPatr. 1993. Vol. 26. P. 177–183; *idem.* Ps.-Justin (Markell von Ankyra?): Ad Graecos de vera religione (bisher «Cohortatio ad Graecos»). Basel, 1994. 2 Bde. (Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft; 25) [Peu.: *Rumia D.* // VChr. 1997. Vol. 51. N 1. P. 100–107; *Horst P. W., van der* // Mnemosyne. Ser. 4. Lugd. Batav., 1997. Vol. 50. Fasc. 3. P. 366–367; *Trapp M. B.* // The Classical Review. N. S. L.; N. Y., 1996. Vol. 46. N 1. P. 15–16]; *Beatrice P. F.* Pagan Wisdom and Christian Theology According to the «Tübingen Theosophy» // JCS. 1995. Vol. 3. P. 403–418; *idem.* Anonymi Monophysitae Theosophia: An Attempt at Reconstruction. Leiden; Boston, 2001. (VChr. Suppl.; 56); *Pouderon B.* D'Athènes à Alexandrie: Études sur Athénagore et les origines de la philosophie chrétienne. Québec; Louvain, 1997; *idem.* Μυθολογία μυστικῆς: L'herméneutique de la «Cohortatio ad Graecos» restituée à Marcel d'Ancyre // REAug. 2003. Vol. 49. N 2. P. 267–283; *idem.* Marcel d'Ancyre et la «Cohortatio ad Graecos» attribuée à Justin // Chartae caritatis: Études de patristique et d'antiquité tardive en hommage à Y.-M. Duval / Éd. B. Gain, P. Jay, G. Nauroy, P., 2004. P. 235–262; *idem.* Pharos et Cumes: deux lieux de pèlerinage judéo-hellénistiques à l'époque de Constantin?: Enquête sur le témoignage de la «Cohortatio ad Graecos» restituée à Marcel d'Ancyre // Pèlerinages et lieux saints dans l'Antiquité et le Moyen âge: Mélanges offerts à P. Maraval / Éd. B. Caseau, J.-C. Cheynet, V. Déroche. P., 2006. P. 395–415. (Monographies / Centre de recherche d'histoire et civilisation de Byzance; 23); *idem.* Allégorie d'expression et allégorie d'interprétation chez Héraclite et Marcel d'Ancyre // Culture classique et christianisme: Mélanges J. Bouffartigue / Éd. D. Auger, E. Wolff. P., 2008. P. 115–137. (Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge); *Horst P. W., van der.* Plato's Fear as a Topic in Early Christian Apologetics // JCS. 1998. Vol. 6. P. 1–14; *Minnerath R.* Présentation // Apologie à Diognète; Exhortation aux Grecs. P., 2002. P. 65–69 (Les Pères dans la foi; 83); *Bobichon Ph.* Oeuvres de Justin Martyr: Le ms. Loan 36/13 de la British Library, un apographe du ms. de Paris (Paris. gr. 450) // Scriptorium. 2003. Vol. 57. N 2. P. 157–172; «**О единоначальии Божием**»: *Grant R. M.* Early Christianity and Greek Comic Poetry // Classical Philology. Chicago, 1965. Vol. 60. N 3. P. 157–163 [о цитатах из Менандра: P. 161]; *Amadio U.* Pseudo-Giustino, «Peri Monarchias»: Il fascino della poesia // Benedictina. R., 1992. Vol. 39. P. 291–

295; *Azzarà S.* L'antologie pseudoepigrafe nelle citazioni dei Padri // Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico / A cura di M. S. Funghi. Firenze, 2004. Vol. 2 P. 111–132. (Studi / Acad. Toscana di Scienze e Lettere «La Colombaria»; 225) [анализ цитат у Псевдо-Иустина и Клименты Александрийского]; *Pouderon B.* L'origine des séquences de citations du «De monarchia» // *Pseudo-Justin.* Ouvrages apologétiques. P., 2009. Append. 2. P. 361–380. (SC; 528); «**Послание к Зине и Серину**»: *Batiffol P.* L'auteur véritable de l'Epistola ad Zenam et Serenum // RB. 1896. Vol. 5. P. 114–122; *Marcovich M.* Pseudo-Justin's Epistula ad Zenam et Serenum // Scripta Classica Israelica. Jerusalem, 1997. Vol. 16. P. 113–120; *Riedweg Ch.* Iustinus Martyr. II: (Pseudo-iustinische Schriften). 5: Ep. ad Zenam et Serenum // RAC. 2001. Bd. 19. Sp. 866–868; «**Ответы православным на некоторые необходимые (важные) вопросы**»: *Harnack A., von.* Diodor von Tarsus: Vier pseudoiustinische Schriften als Eigentum Diodors. Lpz., 1901. S. 33–44. (TU; 21/4); *Funk F. X., von.* Le Pseudo-Justin et Diodore de Tarse // RHE. 1902. Vol. 3. P. 947–971; То же, на нем. яз.: Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus // *Idem.* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. Paderborn, 1907. Bd. 3. S. 323–350; *Bardy G.* La littérature patristique des «Quaestiones et Responsiones» sur l'Écriture Sainte // RB. 1933. Vol. 42. N 2. P. 211–229 [о библейской экзегезе Псевдо-Иустина: P. 211–219]; *Richard M.* Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicéas sur l'Évangile selon S. Luc // RB. 1934. Vol. 43. P. 88–96; То же: *Idem.* Opera minora. Turnhout, 1977. Vol. 2. N 43; *Papadouyannakis Y.* Defining Orthodoxy in Pseudo-Justin's «Quaestiones et responsiones ad orthodoxos» // Heresy and Identity in Late Antiquity / Ed. E. Iricinschi, H. M. Zellentin. Tüb., 2008. P. 115–127. (Texts and Studies in Ancient Judaism; 119); «**Опровержение некоторых пунктов учения Аристотеля**», «**Вопросы христиан эллинам (язычникам)**», «**Вопросы эллинов (язычников) христианам**»: *Martin J. P.* El Pseudo-Justin en la historia del aristotelismo // Patristica et Mediaevalia. Buenos Aires, 1989. Vol. 10. P. 3–19; *idem.* Las Quaestiones de Pseudo Justino: Un lector cristiano de Aristóteles en tiempos de Proclo // Tópicos: Revista de Filosofía. Mexico, 2000. Vol. 18. P. 115–141; *Boeri M. D.* Pseudo-Justin on Aristotelian Cosmology: A Byzantine Philosopher Searching for a New Picture of the World // Byz. 2009. Vol. 79. P. 99–135.

А. Г. Дунаев

Учение. Отношение к философии. И. Ф. был первым из христ. богословов, подробно рассмотревшим вопрос об отношении греч. философии к христианству. Во введении к «Диалогу...» И. Ф. определяет как само понятие философии, так и причину существования множества философских школ. И. Ф. соглашается с Трифоном в понимании настоящей задачи философии — «исследовать природу Божества» (*Iust. Martyr.* Dial. 1. 3). Согласно И. Ф., философия — «величайшее и драгоценнейшее в очах Божиих стяжание; она одна приводит нас к Богу и делает нас угодными Ему, и подлинно святы те, которые устремили свой ум

к философии» (*Ibid.* 2. 1), она есть «знание о сущем и ведение истины» (*Ibid.* 3. 4). Нек-рые люди неправильно поняли, что есть философия и с какой целью она ниспослана людям, «иначе бы не было ни платоников, ни стоиков, ни перипатетиков, ни теоретиков, ни пифагорейцев, потому что это знание только одно». Последователи первых людей, занимавшихся философией, не исследуя истину самостоятельно, были поражены «мужеством и воздержанием учителей и новостью их учений». Каждый из них принял за истину то, что узнал от учителя и что потом они передали последователям. Т. о. появилось много философских учений, известных по имени их родоначальников (*Ibid.* 2. 1–2).

Представители разных философских школ и их учения неоднократно упоминаются И. Ф. Во 2-й Апологии он рассказывает о своем оппоненте-кинике, указывая, что «невозможно, чтобы киник, избрав последней целью безразличие (между добром и злом), признавал какое-нибудь добро кроме безразличия» (II Apol. 3). Об учении киников И. Ф. отзывается негативно, что вряд ли позволяет предположить к.-л. влияние его идей на И. Ф. (*Sanchez.* 2000. P. 166–167). На учение Эпикура И. Ф. ссылается трижды (*Iust. Martyr.* II Apol. 7, 12, 15), указывает на то, что терпит нападки от последователей этого «аморального» учения за то, что убеждал других его избегать (*Ibid.* 12). Критикуя стоицизм, в особенности его материализм и учение о судьбе (ср.: *Ibid.* 7), он с уважением отзывается о Мусонии Руфе, относя его и *Гераклиту* к тем, кто старались «сколько-нибудь жить согласно с Логосом и удаляться зла», за что были ненавидимы и убиваемы (*Ibid.* 8). Присутствие в сочинениях И. Ф. нек-рых определений, близких стоицизму, объясняется укорененностью стоических идей в эклектической философии того времени и не свидетельствует об особом влиянии идей стоицизма на И. Ф. Так, он называет человека «живым разумным существом», что может быть стоическим определением, но его дихотомии-трихотомии могут иметь параллели как у стоиков, так и у платоников (*Spanneut M.* Le stoicisme des Pères de l'Église: De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957. P. 136–137). Утверждение И. Ф. о том, что люди связаны с космосом и его законами,

может отражать нек-рые установки стоиков (Ibid. P. 179–180), но при этом он признает свободу воли человека, данную ему Богом, в противовес стоической идее рока (Ibid. P. 236). Также он признает самодостаточность добродетели, к-рую не могут отнять отнимающие жизнь, что в равной мере может отражать взгляды как стоиков, так и платоновского Сократа (Ibid. P. 243). И. Ф. готов вместе со стоиками любоваться красотой и порядком внешнего мира, но предпочитает обращаться к его Творцу (Ibid. P. 374). Т. о., сохранившиеся сочинения И. Ф. не дают повода говорить о том, что их автор специально изучал и цитировал стоиков (ср.: Sanchez. 2000. P. 164–166).

Нек-рые исследователи считают И. Ф. представителем совр. ему среднего платонизма, указывая на преобладание в его учении влияния платоновских идей над христианскими (напр., К. Андресен, Б. Обе, М. фон Энгельхард, Э. де Фе). Несмотря на то что в сочинениях И. Ф. встречаются отдельные мысли, созвучные учению Платона, подобный подход не находит подтверждения (различные оценки влияния платонизма, в т. ч. среднего платонизма, на учение И. Ф. см.: Сагарда. 2004. С. 268–270; Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. СПб., 2003. С. 181–184; Edwards. 1991; Sanchez. 2000. P. 167–177). В сочинениях И. Ф. содержится критика языческой философии. Так, в «Диалог...» он критикует представление Платона о наказании злых душ в течение ограниченного периода времени и в других, нежели были у них до этого, телах, противопоставляя ему христ. учение о вечном наказании этих душ в тех же самых телах. И. Ф. отрицает учение о предсуществовании душ и их естественном бессмертии (Iust. Martyr. Dial. 4, 5, 141). Совпадения некоторых мыслей греческих философов с христ. учением И. Ф. объясняет тем, что мн. из греч. философов, поэтов, законодателей заимствовали отдельные пункты своего учения из Свящ. Писания: «Моисей древнее всех греческих писателей. Да и во всем, что философы и поэты говорили о бессмертии души, о наказаниях по смерти, о созерцании небесного и о подобных предметах, пользовались они от пророков, — чрез них могли они понять и излагать это. Поэтому у всех, кажется, есть семена истины: но они не точно уразу-

мели их, в чем обличаются тем, что они сами себе противоречат» (I Apol. 44; подробнее о теории заимствования см.: Ловязгин Е. И. Об отношении писателей классических к библейским по воззрению христианских апологетов. СПб., 1872; Ridings D. The Attic Moses: The Dependency Theme in Some Early Christian Writers. Göteborg, 1995. P. 9–28. (Studia Graeca et Latina Gothoburgensia; 59)). Так, Платон, согласно И. Ф., подобно христианам, учит о Боге как о Причине бытия всех существ и Создателе мира, о грядущем Суде, личном ответе каждого человека за свою жизнь, о Втором и Третьем началах, заимствуя эти мысли у Моисея. И. Ф. указывает, что слова Платона в «Тимее» о том, что Мировая Душа помещена во вселенной в виде буквы X, являются следствием заимствования описываемого у Моисея медного змия, воздвигнутого в форме креста. Мысль о Третьем Начале, по мнению И. Ф., Платон заимствует из Быт 1. 2, «ибо он второе место дает Слову Божию, которое, по его словам, помещено во вселенной на подобие буквы X, а третье место — Духу, о втором сказано, что он носился над водами» (Iust. Martyr. I Apol. 60). Т. о., И. Ф. считает, что Мировая Душа у Платона — Логос. Говоря о трансцендентности Божества, И. Ф. цитирует отрывок из платоновского «Тимея» («Отца и Зиждителя (δημιουργόν) всего и найти не легко, а, нашедши, возвестить Его всем не безопасно» — Plat. Tim. 28с; Iust. Martyr. II Apol. 10. 6), специально обращая внимание на этот текст так же, как это делают представители среднего платонизма (ср.: Apul. De Plat. 1. 5; Alcim. Epit. 27. 1; аналогичное использование цитаты у христ. авторов: Clem. Alex. Protrept. VI 68. 1; Athenag. Legat. pro christian. 6. 2; Tertull. Apol. adv. gent. 46. 9; Min. Fel. Octavius. 3. 4; 26. 12; подробнее см.: Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме // БСб. 2003. Вып. 11. С. 158–182; Idem. (Daniélou J.) Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée: Tournai, 1961. Vol. 2: Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. P. 103–122; Andresen. 1952/1953. P. 167–168). Др. пример использования И. Ф. текста из платоновского «Тимея», традиц. для среднего платонизма (Plat. Tim. 41a–b), встречается в рассуждении о тварности мира, к-рый, по толкованию И. Ф., «подвержен

разрушению, поскольку получил начало, однако не разрушится и не подвергается року смерти, потому что Бог так хочет» (Iust. Martyr. Dial. 5. 4). Подобным образом к этому тексту обращались Цельс (Cels. Fragm. 6. 52a // Der Ἀληθῆς λόγος des Kelsos / Hrsg. R. Bader. Stuttgart, 1940), Атик и Плу-таpx (Plut. De anim. procr.; ср.: Diog. Laert. 3. 71–80; у христ. авторов: Clem. Alex. Strom. V 14. 102. 5; Athenag. Legat. pro christian. 6, 23). Будучи апологетом, И. Ф. неск. преувеличивает сходство учений греч. поэтов и философов с христианским, полагая в основу сопоставлений теорию о семених логосах, заимствованную им у стоиков. Тем не менее сформулированное в сочинениях И. Ф. отношение к философии имело большое значение для ранней Церкви, впервые после ап. Павла обратившей в лице апологетов проповедь к образованной языческой аудитории.

Учение о Боге. Триадология. Большинство исследователей выделяют 2 источника учения И. Ф. о Боге: библейско-христианский и связанный с платонизмом (напр.: Barnard. 1966. P. 77–84; Osborn. 1973. P. 17–27). Влияние философии Платона на И. Ф. обычно усматривают в таких характеристиках Бога, как трансцендентность, нерожденность (Iust. Martyr. II Apol. 12; Dial. 127. 3), неизреченность (I Apol. 9. 3; 61. 11; II Apol. 12. 4; 13. 4; Dial. 126. 2; 127. 2–4), неизменность (I Apol. 13), вечность (Ibid. 13), безначальность, бесстрастность (Ibid. 12; II Apol. 12), истинность (I Apol. 13). Бог не имеет имени (Ibid. 10. 1; 61. 11), не подвержен разрушению (Dial. 5. 4), невидим (Ibid. 60, 56), свободен от изменения в пространстве (II Apol. 7, 9). Именования Отец, Бог, Творец, Господь и Владыка — «не суть имена, но названия, взятые от благодеяний и дел Его» (Ibid. 6). Однако эти элементы учения И. Ф. могли быть обусловлены как адресатами (в Апологиях И. Ф. использует больше философских терминов, знакомых его языческому адресату, нежели в «Диалог...»), так и целью их написания (напр., в «Диалог...», где И. Ф. доказывает существование «иногo Бога, нежели Творца всего», Христа, сильнее подчеркивается трансцендентность Отца). Для И. Ф. Бог не только всемогущий (I Apol. 19; Dial. 5, 6, 16) и всеведущий Творец и Судия, Которому известны поступки и мысли Его созданий (I Apol. 12; II Apol. 12), но и лю-



Мч. Иустин Философ.
Фрагмент минейной иконы.
Нач. XVII в. (ЦАК МДА)

блещущий Отец. Бог заботится не только о мире в целом, но и о каждом отдельном человеке (I Apol. 28). Согласно И. Ф., Бог благ (Ibid. 14, 16) и многомилостив (Dial. 108), милосерден, праведен (Ibid. 23, 42, 47, 55, 96, 106–108, 136), Отец «правды и целомудрия и прочих добродетелей», «чистый от всякого зла» (I Apol. 6). «Он по благодати Своей в начале все устроил из безобразного вещества для людей», чтобы те, которые по своим делам окажутся достойными Его назначения, сподобились «жить с Ним и царствовать с Ним, сделавшись свободными от тления и страдания» (Ibid. 10). Бог, именуемый «Отцом и Создателем всего» (Ibid. 8), «Отцом и Владыкой всего» (Ibid. 12, 32; Dial. 140), «Отцом и Царем Небесным» (II Apol. 12), ожидает от людей послушания, «Ему приятны только те, которые подражают Ему в Его совершенствах, — в целомудрии, правде и человеколюбии, и во всем, что достойно Бога» (I Apol. 10; ср.: II Apol. 7, 9). Сын Божий родился и воплотился по воле Бога и Отца ради спасения верующих в Него людей (II Apol. 6). «Ради семени христиан, которое Бог признает причиной сохранения мира, Он медлит произвести смешение и разрушение вселившей, так чтобы не было уже более злых ангелов, демонов и людей»

(Ibid. 7; ср.: I Apol. 28). Истинный Бог не имеет нужды в вещественных приношениях и служении от людей (I Apol. 10). «Он не требует крови, возлияний и курений», подобно языческим богам (Ibid. 13). Христиане славят Его «словом молитвы и благодарения во всех приношениях». «Сознаемся, что мы — безбожники в отношении к таким мнимым богам, но не в отношении к Богу истиннейшему» (Ibid. 6).

Учение о Лице Сына Божия занимает центральное место в богословии И. Ф. Апологет отмечает, что христиан обвиняют в безумии за то, что они на втором месте «после неизменного и вечного Бога и Отца всего» почитают распятого Человека (Ibid. 13). Он подчеркивает божественное достоинство Сына: «...у Отца всего есть Сын, Который, будучи первородным Словом Божиим, есть также Бог» (λόγος πρῶτοτοκος ὄν τοῦ θεοῦ καὶ θεὸς ὑπάρχει — Ibid. 63. 15). Слово Божие не творение, а «Первая после Отца всего и Владыки Бога Сила и Сын» (ἡ δὲ πρώτη δυνάμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν — Ibid. 32. 10). Называя Сына Божия «Силой» или «разумным Существом» (Dial. 62. 3), И. Ф. рассматривает его как отдельное Лицо. Примером этого служит толкование сотворения человека (Быт 1. 26–28): И. Ф. подчеркивает, что Бог Отец, говоря «сотворим», обращается не к ангелам или стихиям, как учили иудеи, а к Лицам Св. Троицы. В др. месте Бог, говоря об Адаме, что он «стал как один из Нас» (Быт 3. 22), «указал на число Лиц, соприсущих друг другу, и, по крайней мере, двух» (Iust. Martyr. Dial. 62. 3–4).

Для объяснения образа рождения Сына от Отца И. Ф. использует сравнение с человеческим словом и огнем (Ibid. 61, 128): произносится слово, мы рождаем его, но при этом ничего не уменьшается в нас; от одного огня возжигаются другие огни, насколько не уменьшая его. Подобным образом Сын рожден от Отца «силой и волей Его, но не через отсечение, как будто разделилась сущность Отца, подобно всем прочим вещам, которые делятся и раздробляются», т. е. «нумерическое отличие» (Сын «по числу есть нечто иное» (ἀριθμῶ ἕτερόν τί ἐστί) — Ibid. 128. 4; ср.: Ibid. 62) Первой и Второй Ипостасей не означает для И. Ф. разделения сущности. Сын «неотлучен и неотделим

от Отца», подобно тому как неотделим солнечный свет от Солнца (Ibid. 128). И. Ф. приводит различные именованья Второй Ипостаси Св. Троицы, связанные как со «служением воле Отца», так и с «рождением по воле Отца»: «как Начало прежде всех тварей, Бог родил из Себя Самого некоторую разумную Силу, которая от Духа Святого называется также Славою Господа, то Сыном, то Премудростью, то Ангелом, то Богом, то Господом и Словом; Сам Он называет Себя также «Вождем воинства», когда Он явился в образе человеческом Иисусу Навину» (Ibid. 61).

Подобно др. отцам и учителям Церкви доникейского периода, у И. Ф. отсутствует четко разработанная пневматология. Он четко отличает третью Ипостась Св. Троицы, Которую чаще всего именуется «пророческим Духом», от двух других (напр., И. Ф. толкует слова Платона «третье около третьего» как относящиеся к Св. Духу — Ibidem); указывает, что христиане почитают на втором месте (ἐν δευτέρῃ χόρῃ) Сына Божия, «а Духа пророческого на третьем» (πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει — I Apol. 13. 3). Человеческий ум может узреть (ὄψεται) Бога, если он будет приготовлен Св. Духом (ἀγίῳ πνεύματι κεκοσμημένος — Dial. 4. 1). В 1-й Апологии И. Ф. описывает Крещение «во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого» (I Apol. 61); приводит подобие древнего символа веры христиан, отмечая, что они веруют «Богу истиннейшему, Отцу правды и целомудрия и прочих добродетелей, и чистому от всякого зла. Но как Его, так и пришедшего от Него Сына и предавшего нам это учение, вместе с воинством прочих, последующих и уподобляющихся Ему благих ангелов, равно и Духа пророческого чтим и поклоняемся, воздавая честь словом и истиной» (Ibid. 6; ср.: Ibid. 13). Во время совершения Евхаристии предстоятель «воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого» (Ibid. 65). Христиане прославляют за все благодеяния «Создателя всего, через Сына Его Иисуса Христа и через Духа Святого» (Ibid. 67).

Учение о Логосе. Христология и сотериология. В Апологиях И. Ф. использует понятие Логоса (Слова), чтобы объяснить Божественную природу Христа и обосновать, почему

христиане называют Его Сыном Божиим и поклоняются Ему. В «Диалоге...» И. Ф. показывает, что Христос — Бог, являвшийся ветхозаветным патриархам. И. Ф. употребляет термин «предсуществовать» (προϋπαρχειν), раскрывая учение о домирном бытии Христа по божеству (т. е. бытии до воплощения — ср.: Dial. 48. 1–3; 87. 2). Христос — «Слово, прежде тварей сущее» с Отцом и «рождаемое от Него, когда в начале Он все создал и устроил» (II Apol. 6. 3) (подробнее см.: *Trakatellis*. 1976). Называя предсуществующего тварному миру Христа Логосом, И. Ф. указывает и др. Его имена, свидетельствующие о Его совершенстве. Основываясь на пророчествах, И. Ф. говорит, что Он — Ангел, Бог, Господь, Человек, явившийся Аврааму и Иакову, Тот, Кто беседовал с Моисеем из неопалимой купины (*Iust. Martyr*. Dial. 59. 1), Царь, Священник, Камень, Отрок (*Ibid.* 34. 2), Начало, разумная Сила, Слава Господа (*Ibid.* 61. 1).

Учение И. Ф. о Логосе неразрывно связано с христологией и сотериологией, поскольку Логос является средоточием домостроительства спасения людей. Отношение Логоса к людям и миру выражается в Его участии в творении и откровении воли Отца. В толковании описания творения мира И. Ф. продолжает раннехрист. традицию, утверждая, что «Бог Слово помыслил и создал мир» (I Apol. 64. 5; ср.: *Ibid.* 59. 4). При этом И. Ф. не говорит о Нем, как о Творце, но подчеркивает исполнение Словом воли Отца, превыше Которого нет никого (Dial. 56. 4). Отмечая, что именно Логос являлся ветхозаветным патриархам, И. Ф. обосновывает это тем, что «даже и малоосмысленный не осмелится утверждать, что Творец всего и Отец оставил все, сущее выше неба, и явился на малой частице земли» (*Ibid.* 60. 2). В теофаниях, описанных в ВЗ, Логос «возвещает волю Бога Творца всего тем, кому угодно Ему открыть ее» (*Ibidem*). И. Ф. называет Логос Ангелом, подчеркивая, что это именование связано с тем, что Он является «Возвещателем воли Отца» (*Ibid.* 56).

С учением о предсуществовании Логоса-Сына тварному миру и учением о семенных логосах связано представление И. Ф. о «христианах до Христа». Поскольку Христос есть «Слово, Которому причастен весь

род человеческий», все когда-либо жившие согласно с Логосом — христиане (I Apol. 46. 2–4). «Христианами до Христа» И. Ф. считает Сократа, Гераклита, а также Авраама, Ананию, Азарию, Мисаила, Илию и др. праведников ВЗ. Именно семена Логоса, воспринятые дохрист. мыслителями, явились причиной появления в их трудах идей, причастных истине: «Все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Слова, а так как они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то часто говорили даже противное самим себе» (II Apol. 10). Т. о., учения нехрист. философов содержат лишь некую часть знания, а наряду с истинными представлениями — заблуждения и противоречия. «Все те писатели посредством врожденного семени Слова могли видеть истину, но темно. Ибо иное дело семя и некоторое подобие чего-либо, данное по мере приемлемости; а иное — то самое, чего причастие и подобие даровано по Его благодати» (*Ibid.* 13). В христианстве же открывается вся полнота Логоса, поэтому оно выше любых человеческих учений и содержит в себе всю полноту истины (*Ibid.* 10), к-рая открывается Самим Богом любому, кто уверует во Христа и принимает Его учение (*Ibid.* 8).

Воплотившийся и вочеловечившийся Логос есть пришедший в мир Иисус Христос (I Apol. 5). Для христологии И. Ф. характерен акцент на реальности Боговоплощения. И. Ф. отмечает, что христиане почитают и любят «после Бога Слово нерожденного и неизреченного Бога», ставшее человеком ради всех людей, «чтобы сделаться причастным нашим страданиям и доставить нам исцеление» (II Apol. 13. 4; ср.: I Apol. 66. 2). И. Ф. раскрывает учение о чудесном рождении Иисуса Христа от Девы. Под Силой Вышнего, осенившей Деву, апологет понимает Второе Лицо Св. Троицы: «Под именем Духа и Силы от Бога должно не иное что разуметь, как Слово» (I Apol. 33). Родившись от Девы, Сын Божий стал «Сыном Человеческим», при этом человечество пребывало в Нем нераздельно с божеством (Dial. 100). Он явился новым Законодателем для всего человечества (*Ibid.* 14), открывшим совершенное познание Бога, истинный способ Его почитания; Он подает воз-

можность прощения грехов в Крещении (I Apol. 13–19; Dial. 11); «через Него Бог поражает змия и уподобившихся ему ангелов и человек, и освобождает от смерти тех, которые раскаиваются в своих грехах и веруют в Него» (Dial. 100).

Эсхатология. И. Ф. часто говорит о двух пришествиях Христа, провозвещенных ветхозаветными пророками (I Apol. 50–53; Dial. 32, 33, 40, 45, 49). Первое пришествие Сына Божия, «сделавшегося для нас человеком» и претерпевшего страдания и бесчестие, было уничтоженным (I Apol. 50). Во втором пришествии Христос «со славой придет с небес, окруженный ангельским Своим воинством» (*Ibid.* 52). В учении о конце мира И. Ф. следует новозаветной эсхатологии, т. е. «футуристической» эсхатологии, связанной с апокалиптическими чаяниями, и «реализованной» эсхатологии, предполагающей наступление Царствия Божия с пришествием в мир Христа.

И. Ф. приводит пророчества Свящ. Писания, прообразующие пришествие Христа. Так, крестообразно распростертые руки Моисея, поддерживаемые весь день во время битвы Израиля с Амаликом, прообразовали Крест и распятие, а победа в этой битве под предводительством Иисуса Навина (Исх 17. 11–12) — явление Христа во славе (Dial. 111). Два козла, один из к-рых отпускался, а другой приносился в жертву (Лев 16. 8–10), символизировали изгнание Христа, его убийство иудеями и грядущее пришествие Его как приношение за всех грешников (*Ibid.* 40. 4–5). О втором пришествии И. Ф. пишет: Сын Божий явится на облаках с сонмом ангелов (I Apol. 51. 8–9; Dial. 31. 1), после чего последуют воскресение мертвых (I Apol. 18; Dial. 117), Суд и завершение всего (I Apol. 52. 3). В нек-рых местах сочинений И. Ф. говорит о грядущем всеобщем воскресении, Суде, обновлении неба и земли и наступлении вечного Царства, к-рое наследуют все уверовавшие во Христа (напр., *Ibid.* 18; 52. 3; Dial. 139. 5; 113. 3–5). Однако И. Ф. придерживается и хилястического учения (см. *Хилязм*), согласно которому сначала воскреснут праведники и последует тысячелетнее царство Христа в Иерусалиме, «который устроится, украсится и возвеличится», предвещающее общее воскресение мертвых и Суд (Dial. 80. 5). И. Ф. приводит в подтверждение

этому пророчества ВЗ, в частности Ис 65. 17–25; Пс 89. 5. При этом И. Ф. отмечает, что «многие из христиан с чистым и благочестивым настроением» не разделяют подобных чаяний о тысячелетнем царствовании (*Iust. Martyr. Dial.* 80. 2).

Наиболее вероятным объяснением того, что И. Ф. излагает хилиастические воззрения именно в «Диалоге...», не упоминая о них в Апологиях, является различие адресатов этих сочинений. Упоминание о прекращении власти земных правителей и царствовании христиан со Христом в восстановленном Иерусалиме выглядело бы не тактично в прошении, адресованном рим. императору, сенату и всему нехрист. миру. В то же время в беседе с иудеями, затрагивающей события второй Иудейской войны и восстания Бар-Кохбы, необходимо вставал вопрос о судьбе разрушенного Иерусалима (ср.: *Ibid.* 16. 3; 40. 2; 90. 2; 153. 3; *I Apol.* 53, 157).

По воскресении всех людей начнется Суд, на к-ром «каждый по качеству дел своих получит вечное мучение или спасение» (*I Apol.* 12. 1). И. Ф. указывает, что убийство Исаии, разрезанного пилой, было прообразом того, как Христос разделит евр. народ надвое — «достойных наградит вечным царством вместе со святыми патриархами и пророками, а прочих вместе с неверными и нераскаянными из всех народов... пошлет на мучение неугасимым огнем» (*Dial.* 120. 5). На Суд предстанут и люди, и ангелы, поскольку Бог сотворил их «со свободной силой для делания правды и с разумом для познания Того, Кем они были сотворены и через Кого существуют они, прежде не существовавшие, и с таким законом, чтобы они были судимы Им, когда будут поступать противно правому разуму» (*Ibid.* 141. 1–2). Тела достойных Христос облечет в нетленные, а тела нечестивых, «способные вечно чувствовать, пошлет вместе со злыми демонами в вечный огонь» (*I Apol.* 52. 3). Начальник злых духов — сатана будет послан в огонь и обречен на бесконечные мучения «со всем своим воинством и с последующими ему человеками, чтобы мучиться бесконечный век» (*Ibid.* 28. 1). После Суда мир стогит: смешение и разрушение вселенной произойдет через схождение «судного огня», к-рый поглотит все, «чтобы не было уже более злых ангелов, демонов и людей» (*II Apol.* 7). Здесь

И. Ф. подчеркивает ложность учения стоиков о периодическом старении и возрождении мира. Наступление Второго пришествия произойдет в будущем (*Ibidem*), поскольку Бог знает, что «некоторые, может быть, еще и не родившиеся» «спасутся через покаяние» (*I Apol.* 28. 2).

Учение о Свящ. Писании. Согласно И. Ф., истинное познание Бога возможно только через Божественное Откровение. Теми, кто получили это Откровение и возвестили Истину людям, были ветхозаветные пророки, «люди блаженные, праведные и угодные Богу, которые говорили Духом Святым и предсказали будущее» (*Dial.* 7. 1). Пророки «прославляли Творца всего, Бога Отца, и возвещали о посланном от Него Христе, Сыне Его», чего не могут сделать лжепророки, «распространяющие славу духов лжи и демонов» и совершающие чудеса для изумления людей (*Ibid.* 7. 3). И. Ф. называет Писания пророков словами Божиими (*I Apol.* 33), словами Логоса (*Ibid.* 36), словами Св. Духа (*Ibid.* 61), неоспоримыми и непогрешимыми (ср.: *Dial.* 29. 3; 68. 1). Каждое отдельное слово пророчества согласно со всеми остальными (*Ibid.* 112. 3). Неверное толкование или искажение пророчеств И. Ф. считает не просто ошибкой, а грехом (*Ibid.* 55. 3; 78. 10). Уничтожение иудейскими учителями отдельных мессианских пророчеств «ужаснее, нежели слитие тельца... приношение детей в жертву демонам или убийство самих пророков» (*Ibid.* 73. 6). Понимание смысла Писаний возможно только верующему и при помощи божественной благодати (*Ibid.* 55. 3; 78. 10–11). Иудеи, ежедневно читая пророчества Писания, не понимают их, поскольку Господь за их жестокосердие сокрыл от них «способность разуметь премудрость, заключающуюся в словах Его», оставив по Своему милосердию понятными нек-рые слова, чтобы евр. народ не погиб (*Ibid.* 55).

В «Диалоге...» используется множество ветхозаветных мессианских пророчеств, большая часть которых присутствует и в др. раннехрист. сочинениях, что позволяет говорить о существовании в древней Церкви подборки подобных текстов, т. н. testimonia (ср.: *Harris J. R. Testimonies. Camb., 1916, 1920. Vol. 1–2; подробнее о testimoniaх в «Диалоге...»: Зуева. 2008*). Основными темами этих текстов, толкования к-рых

приводит И. Ф., является критика внешнего соблюдения культа (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 10–29 и *Barnaba. Ep.* 2–3; *Iren. Adv. haer.* IV 17; 36. 2; *Clem. Alex. Paed.* III 89–90) и пророчества о Мессии (ср.: *Iust. Martyr. Dial.* 30–44; 48–108 и *Barnaba. Ep.* 5. 2. 12–14; 6. 2–4, 6–7; 8. 5; 12. 1. 4, 10–11; 14. 6).

Помимо ветхозаветных пророчеств И. Ф. часто упоминает авторитетные для христиан «Воспоминания (ἀπομνημονεύματα) апостолов», указывая в 1-й Апологии, что они читались на богослужебных собраниях христиан (*Iust. Martyr. I Apol.* 66–67). В Апологии, обращая преимущественно к языческой аудитории, И. Ф. поясняет, что «воспоминания, написанные апостолами» называются также «Евангелиями» (*Ibid.* 66. 3). В «Диалоге...» основные ссылки на «Воспоминания апостолов» приводятся в цитатах о богосыновстве Иисуса Христа, появлении Вифлеемской звезды, о Его безгласии перед Пилатом, о кровавом поте и др. событиях земного пути Сына Божия (*Dial.* 100–107). В совр. науке вопрос о том, какие именно тексты подразумеваются И. Ф. под «Воспоминаниями апостолов», остается открытым. Большинство исследователей считают, что это синоптические Евангелия или Евангелие от Иоанна (ср.: *Allert. 2002. P. 100. Not. 180; P. 187–202*). Слово «Евангелие» (τὸ εὐαγγέλιον — благовестие) используется И. Ф. в «Диалоге...» как для определения того, что возвестили пророки о Христе (*Iust. Martyr. Dial.* 51. 2; 136. 3), так и для обозначения текстов, написанных апостолами (*Ibid.* 10. 2; 100. 1).

О том, что текст Евангелий наряду с текстом пророчеств ВЗ воспринимался И. Ф. как сакральный и богодухновенный, говорит введение цитат из него в «Диалог...» с помощью формулы γέγραπται (написано; ср.: *Ibid.* 42). Авторитет апостолов, передавших учение Христа, основывается не только на словах пророков, предвозвестивших их проповедь; ученики Христовы «приняли силу», посланную Самим Спасителем по Вознесении, после проповедали учение Христа и возвестили Его явление (*I Apol.* 40, 49, 50; *Dial.* 42).

Свидетельство о совершении Крещения, Евхаристии и воскресного богослужения во II в. В заключении 1-й Апологии И. Ф. впервые в христ. лит-ре подробно приводит изложение особенностей литургической жизни христ. общины (т. е.

богослужебной практики Римской Церкви II в.). Прежде всего описывается таинство Крещения. Те, кто уверовали в истинность учения Христа и пообещали, что будут жить сообразно с ним, «с молитвой и постом» просят у Бога отпущения прежних грехов. Вся община молится и постится вместе с просвещаемыми (ср.: *Didache*. 7. 1). «Потом мы приводим их туда, где есть вода, и они возрождаются таким же образом, как сами мы возродились, то есть омываются тогда водой во имя Бога Отца и Владыки всего, и Спасителя нашего Иисуса Христа, и Духа Святого» (*Iust. Martyr*. I Apol. 61). Основанием Крещения служат слова Христа о рождении свыше (Ин 3. 3–5), пророчество Исаии, возвещающего, каким образом согрешившие и кающиеся могут освобождаться от грехов (Ис 1. 16–20), и свидетельство апостолов: «Так как мы не знаем первого своего рождения и по необходимости родились из влажного семени через взаимное совокупление родителей и выросли в худых нравах и дурном образе жизни, то, чтобы не оставаться нам чадами необходимости и неведения, но чадами свободы и знания, и чтобы получить нам отпущение прежних грехов, — в воде именуется на хотящем возродиться и раскаявшемся во грехах имя Отца всего и Владыки Бога. Это одно имя произносит тот, кто ведет приемлющего омовение к купели... А омовение это называется просвещением, потому что просвещается умом те, которые познают это. И при имени Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, и при имени Духа Святого, Который через пророков предвозвестил все относящееся к Иисусу, омывается просвещаемый» (*Iust. Martyr*. I Apol. 61. 10–13). Далее И. Ф. описывает совершение Евхаристии, в которой впервые участвуют просвещенные: «После того как омоется таким образом уверовавший и давший свое согласие, мы ведем его к так называемым братьям в общее собрание для того, чтобы со всем усердием совершить общие молитвы как о себе, так и о просвещенном и о всех других повсюду находящихся, дабы удостоиться вам, познавши истину, явиться и по делам добрыми гражданами и исполнителями заповедей, для получения вечного спасения. По окончании молитв мы приветствуем друг друга лобзанием. Потом к предстоятелю братий прино-

сятся хлеб и чаша воды и вина: он, взяв это, воссылает именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершает благодарение за то, что Он удостоил нас этого. После того как он совершит молитвы и благодарение, весь присутствующий народ отвечает: «аминь». «Аминь» — еврейское слово, значит: «да будет». После благодарения предстоятеля и возгласения всего народа так называемые у нас диаконы дают каждому из присутствующих приобщаться хлеба, над которым совершено благодарение, и вина и воды, и относят к тем, которые отсутствуют. Пища эта у нас называется Евхаристией (благодарением)» (Ibid. 65–66). И. Ф. подчеркивает, что в Евхаристии позволено участвовать только уверовавшим в истинность христианства, омывшимися «омовением в оставление грехов и в возрождение» и живущим согласно учению Христа (Ibid. 66. 1). Затем И. Ф. разъясняет смысл Евхаристии: «Ибо мы принимаем это не так, как обыкновенный хлеб или обыкновенное питье, но как Христос, Спаситель наш, Словом Божиим воплотился и имел плоть и кровь для спасения нашего, таким же образом пища эта, над которой совершено благодарение через молитву слова Его и от которой через уподобление получает питание наша кровь и плоть, есть — как мы научены — Плоть и Кровь того воплотившегося Иисуса. Ибо апостолы в написанных ими сказаниях, которые называются Евангелиями, передали, что им было так заповедано: Иисус взял хлеб и благодарил и сказал: «Это делайте в Мое воспоминание, сие есть Тело Мое»; подобным образом Он взял чашу и благодарил и сказал: «Сия есть Кровь Моя», и им одним сообщил это» (Ibid. 66. 1–3). Из рассказа И. Ф. следует, что Крещение не было отделено от Евхаристии. Др. указание на Евхаристию присутствует в описании воскресного богослужения: «В так называемый день солнца бывает у нас собрание в одно место всех живущих по городам или селам; и читаются, сколько позволяет время, сказания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец перестанет, предстоятель посредством слова делает наставление и увещание подражать тем прекрасным вещам. Затем все вообще встаем и воссылаем молитвы. Когда же окончим молитву, тогда, как я выше сказал, приносится хлеб,

и вино, и вода; и предстоятель также воссылает молитвы и благодарения, сколько он может. Народ выражает свое согласие словом «аминь», и бывает раздаяние каждому и приобщение Даров, над коими совершено благодарение, а к отсутствовавшим они посылаются чрез диаконов». И. Ф. объясняет, почему христиане собираются именно в день солнца: «В день же солнца мы все вообще делаем собрание потому, что это есть первый день, в который Бог, изменив мрак и вещество, сотворил мир, и Иисус Христос, Спаситель наш, в тот же день воскрес из мертвых» (Ibid. 67). В «Диалоге...» И. Ф. также приводит объяснение смысла Евхаристии: Господь Иисус Христос заповедал приносить хлеб Евхаристии «в воспоминание страдания, подъятого Им за людей, очищающих свои души от всякого греха, а вместе для того, чтобы мы благодарили Бога как за то, что Он сотворил для человека мир и все, что в нем находится, так и за то, что Он освободил нас от греха, в котором мы были, и совершенно разрушил начальства и власти через Того, Который сделался страждущим по воле Его» (Dial. 41. 1–3). Жертвы, приносимые христианами «на всяком месте земли... в Евхаристии хлеба и чаши», противопоставляются негодным для Бога жертвам иудейских священников (Ibidem). Евхаристия, т. о., является для И. Ф. центром христ. богослужения. В ней христиане не просто вкушают хлеб и вино, но приобщаются истинным Телу и Крови Христовым, совершая это в Его воспоминание. (См. также в статье *Евхаристия, Крещение*.)

Изд.: *Estienne R.*, ed. Opera omnia. P., 1551 [editio princeps]; *Sylburg F.*, ed. Opera. Hdlb., 1593; *Grabe J. E.*, ed. Apologia prima pro Christianis. Oxoniae, 1700; *Maran P.*, ed. Opera quae extant omnia, necnon Tatiani, Athenagorae S. Theophili, Hermiae. P., 1742; *Otto J. C. Th.*, von. ed. Opera quae feruntur omnia. Jenae, 1842–1843. Т. 1–2. 1847–1850², 1876–1881³. Т. 1. Pars 1–2; Т. 2; Т. 3. Pars 1–2. (Corpus apologetarum christianorum saeculi secundi; 1–5); *Krüger G.*, Hrsg. Die Apologien Justins des Märtyrers. Freiburg, 1891. Tüb., 1896², 1904³, 1915⁴. Frankfurt, 1968; *Pau-tigny L.* Apologies. P., 1904. (Textes et documents pour l'étude historique du Christ; 1); *Archambault G.*, ed. Dialogue avec Tryphon: Texte grec, trad., introd. P., 1909. 2 vol.; *Blunt A. W. F.*, ed. The Apologies of Justin Martyr. Camb., 1911; *Goodspeed E. J.* Die ältesten Apologeten. Gött., 1914; *Winden J. C. M.*, van. An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho: Chapt. 1 to 9. Leiden, 1971; *Musurillo H.*, ed. The Acts of the Christian Martyrs. Oxf., 1972; *Wartelle A.*, ed. Apologies. P., 1987; *Marcovich M.*, ed. Apologiae pro Christianis. B.; N. Y., 1994.

2005; *idem*. *Dialogus cum Tryphone*. В.; N. Y., 1997, 2005; *Munier Ch., ed.* *Apologie pour les chrétiens*. Fribourg, 1995. (Paradosis; 39). P., 2006². (SC; 507); *Bobichon Ph., ed.* *Dialogue avec Tryphon*: Édition critique, trad., comment. Fribourg, 2003. 2 vol.; *рус. пер.: Преображенский П. А., прот.* Памятники древнехристианской письменности в русском переводе. Т. 3–4. М., 1862–1863. (1864; 1891–1892; 1895; 1995 [репр. изд. 1891–1892 гг. под назв.: Св. Иустин — Философ и Мученик: Творения]). Библиогр.: СДХА. С. 765–770; *Wartelle A.* *Bibliographie historique et critique de St. Justin, Philosophe et Martyr, et des Apologistes grecs du II^e siècle, 1494–1994, avec un supplément (1995–1998)*. P., 2001.

Лит.: *Хитрое М. И.* Св. Иустин философ-мученик и его время // *Странник*. 1877. № 11. С. 153–169; № 12. С. 265–291; 1878. № 1. С. 3–22 (отд. отт.: СПб., 1878); *Harnack A., von.* *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani*. Lpz., 1883. S. 75 ff. (TU; 1/3); *Муретов М. Д.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885; *Сергиевский А.* Отношение первого христ. философа к языческой философии // *Вир*. 1885. Отд. филос. Т. 2. Ч. 1. № 9. С. 413–429; № 10. С. 466–484; *Zahn T.* *Studien zu Justinus* // *ZKG*. 1886. Bd. 8. S. 1–84; *Тареев М. [И.]* Вероучение св. Иустина мученика в его отношении к языческой философии // *Вир*. 1893. Отд. филос. Т. 2. Ч. 2. № 15. С. 112–140; № 16. С. 141–167; № 17. С. 218–236; *De Faye E.* *De l'influence du Timée de Platon sur la théologie de Justin Martyr* // *Études de cryptique et d'histoire*. P., 1896. P. 169–187. (ВЕНЕР; 7); *Гусев Д. В.* Св. Иустин, философ и мученик // *ПС*. 1898. № 5. Прил. С. 1–64; *Hubik K.* *Die Apologien des hl. Justinus des Philosophen und Märtyrers*. W., 1912; *Goodenough E. R.* *The Theology of Justin Martyr: An Investigation into the Conception of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences*. Jena, 1923. Amst., 1968; *Keseling P.* *Iustin's «Dialog gegen Trypho» (cap. 1–10) und Platon's «Protagoras»* // *Rheinisches Museum für Philologie*. N. F. Bonn, 1926. Bd. 75. S. 223–229; *Pellegrino M.* *Gli apologeti greci del II secolo: Saggio sui rapporti fra il cristianesimo primitivo e la cultura classica*. R., 1947; *idem*. *Cristianesimo e filosofia in San Giustino martire* // *Scuola cattolica*. Mil., 1959. Vol. 87. P. 301–303; *Andresen C.* *Justin und der mittlere Platonismus* // *ZNW*. 1952/1953. Bd. 44. S. 157–195; *Schmid W.* *Frühe Apologetik und Platonismus: Ein Beitrag zur Interpretation des Proöms von Justins Dialogus* // *Επιμνηστικὸν FS. O. Regenbogen*. Hdlb., 1952. S. 163–182; *Ehrhardt A.* *Justin Martyr's Two Apologies* // *JEcclH*. 1953. Vol. 4. N 1. P. 1–12; *Holte R.* *Logos Spermatikos: Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies* // *StTheol*. 1958. Vol. 12. P. 109–168; *Campenhausen H., von.* *The Fathers of the Greek Church*. L., 1963; *Keresztes P.* *Justins und Tertullians Apologien: Eine rhetorische Untersuchung*. Graz, 1963; *idem*. *The Literary Genre of Justin's First Apology* // *VChr*. 1965. Vol. 19. N 2. P. 99–110; *idem*. *The «So-Called» Second Apology of Justin* // *Latomus*. Brux., 1965. Vol. 24. P. 858–869; *Smit Sibinga J.* *The Old Testament Text of Justin Martyr: The Pentateuch*. Leiden, 1963; *Prigent P.* *Justin et l'Ancien Testament: L'Argumentation scripturaire du traité de Justin contre toutes les hérésies comme source principale du Dialogue avec Tryphon et de la Première Apologie*. P., 1964. (Études bibliques); *Chadwick H.* *Justin Martyr's Defence of Christianity* // *BJRL*. 1965.

Vol. 47. N 2. P. 275–297; *idem*. *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*. N. Y., 1966; *Barnard L. W.* *Justin Martyr: His Life and Thought*. Camb., 1966; *idem*. *Justin Martyr in Recent Study* // *Scottish J. of Theology*. Edinb., 1969. Vol. 22. N 2. P. 152–164; *idem*. *The Logos Theology of St. Justin Martyr* // *The Downside Review*. Bath, 1971. Vol. 89. P. 132–141; *Hyldahl N.* *Philosophie und Christentum: Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*. Kopenhagen, 1966. (Acta Theologica Danica; 9); *Higgins A. J. B.* *Jewish Messianic Belief in Justin Martyr's Dialog with Trypho* // *NTIQ*. 1967. Vol. 9. N 4. P. 298–305; *Voss B. R.* *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur*. Münch., 1970; *Donahue P.* *Jewish-Christian Controversy in the 2nd Cent.: A Study in the Dialogue of Justin Martyr*: Diss. [New Haven], 1973; *Joly R.* *Christianisme et philosophie: Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du 2^{me} siècle*. Brux., 1973; *Osborn E. F.* *Justin Martyr*. Tüb., 1973; *Stylianos T.* *Justin Martyr and the Mosaic Law*. Missoula, 1975; *Skarsaune O.* *The Conversion of Justin Martyr* // *StTheol*. 1976. Vol. 30. P. 53–73; *idem*. *The Proof from Prophecy: A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*. Leiden, 1987; *Trakatellis D.* *The Pre-existence of Christ in the Writings of Justin Martyr*. Missoula, 1976; *idem*. *Justin Martyr's Trypho* // *HarvTR*. 1986. Vol. 79. N 1/3. P. 287–297; *Holfelder H. H.* *Εὐσέβειος καὶ φιλοσοφία: Literarische Einheit und politischer Kontext von Justins Apologie* // *ZNW*. 1977. Bd. 68. N 1/2. S. 48–66; N 3/4. S. 231–251; *Nilson J.* *To Whom is Justin Martyr's «Dialogue with Trypho» Addressed?* // *Theological Studies*. Baltimore, 1977. Vol. 38. P. 538–546; *Baggatti B.* *San Giustino nella sua patria* // *Augustinianum*. R., 1979. Vol. 19. N 2. P. 319–331; *Ortano G.* *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63–84)*. Bari, 1979; *Birdsall J. N.* *The Dialogue of Timothy and Aquila and the Early Harmonistic Traditions* // *NTIQ*. 1980. Vol. 22. N 1. P. 66–77; *Remus H.* *Justin Martyr's Argument with Judaism* // *Anti-Judaism in Early Christianity*. Waterloo (Ontario), 1986. Vol. 2. Separation and Polemic / Ed. S. G. Wilson. P. 59–80; *Droge A. J.* *Justin Martyr and the Restoration of Philosophy* // *Church History*. Chicago, 1987. Vol. 56. N 3. P. 303–319; *Grant R. M.* *Greek Apologists of the 2nd Cent.*. Phil., 1988; *Robillard E.* *Justin: l'itinéraire philosophique*. Montréal; P., 1989; *Willems G. F.* *Le juif Tryphon et rabbi Tarphon* // *Bijdragen*. Leuven, 1989. Vol. 50. N 3. P. 278–292; *Edwards M. J.* *On the Platonic Schooling of Justin Martyr* // *JThSt*. 1991. Vol. 42. N 1. P. 17–34; *Дворкин А. Л.* *Ветхий Завет как христианская книга в писаниях св. Иустина, Философа и мученика* // *АиО*. 1994. № 3. С. 75–85; *Wilson S. G.* *Related Strangers: Jews and Christians, 70–170 C. E.* Minneapolis, 1995; *Lieu J. M.* *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the 2nd Cent.* Edinb., 1996; *Bobichon Ph.* *Les enseignements juif, païen, hérétique et chrétien dans l'œuvre de Justin Martyr* // *REAug*. 1999. Vol. 45. N 2. P. 233–260; *idem*. *La Bible dans les œuvres de controversé judéo-chrétienne (II–XVIII siècles)* // *De la Bible à la littérature* / Éd. J.-C. Attias, P. Gisel. Gen., 2003. P. 69–97; *idem*. *Précèptes éternels et Loi mosaïque dans le Dialogue avec Tryphon de Justin Martyr* // *RB*. 2004. Vol. 111. N 2. P. 238–254; *Rajak T.* *Talking at Trypho: Christian Apologetic as Anti-Judaism in Justin's Dialogue with Trypho the Jew* // *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews, and Christians* / Ed. M. Edwards, M. Goodman, S. Price. Oxf.; N. Y., 1999. P. 59–80; *Bingham D. J.* *Justin and*

Isaiah 53 // *VChr*. 2000. Vol. 54. N 3. P. 248–261; *Sanchez S. J. G.* *Justin apologiste chrétien: Travaux sur le «Dialogue avec Tryphon» de Justin Martyr*. P., 2000; *Миллер Т. А.* «Диалог» Иустина и «Диалоги» Платона // *Патристика: Новые переводы, статьи*. Н. Новгород. С. 254–272; *Boyarin D.* *Justin Martyr Invents Judaism* // *Church History*. 2001. Vol. 70. N 3. P. 427–461; *Horner T. J.* *Listening to Trypho: Justin Martyr's Dialogue Reconsidered*. Leuven, 2001; *Allert C. D.* *Revelation, Truth, Canon and Interpretation: Studies in Justin Martyr's Dialogue with Trypho*. Leiden; Boston; Köln, 2002; *Rokéah D.* *Justin Martyr and the Jews*. Leiden; Boston; Köln, 2002; *Hofer A.* *The Old Man as Christ in Justin's Dialogue with Trypho* // *VChr*. 2003. Vol. 57. N 1. P. 1–21; *Rivas E. G.* *El martirio del filósofo: Sócrates en los escritos de San Justino Mártir* // *Cuadernos de Teología*. Buenos Aires, 2003. Vol. 22. P. 279–294; *Сазарда Н. И.* *Лекции по патрологии: I–IV вв.* М., 2004; *Pouderon B.* *Les apologistes grecs du II^e siècle*. P., 2005. (Initiations aux Pères de l'Eglise); *Parvis S., Foster P., ed.* *Justin Martyr and His Words*. Minneapolis, 2007; *Snyder H. G.* «Above the Bath of Myrtinus»: Justin Martyr's «School» in the City of Rome // *HarvTR*. 2007. Vol. 100. N 3. P. 335–362; *Зуева Е. В.* *Ветхозаветные цитаты в структуре «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа* // *Вестн. ПСТГУ*. Сер. 1: Богословие. Философия. М., 2008. Вып. 2(22). С. 28–41; *она же*. *Влияние пересказанных диалогов Платона на жанровые и композиционные особенности «Диалога с Трифоном иудеем» св. Иустина Философа (II в.)* // *Индоевропейское языкознание и классическая филология — XIII: Мат-лы чт., посв. памяти И. М. Тронского*. СПб., 2009. С. 192–203; *Bucur B. G.* *The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philosopher* // *The J. of Religion*. Chicago, 2008. Vol. 88. N 2. P. 190–208; *Luhumbu Shodu E.* *La mémoire des origines chrétiennes selon Justin Martyr*. Fribourg, 2008.

Е. В. Зуева

Почитание. Акты Иустина.

О раннем почитании И. Ф. как мученика свидетельствует Мученичество Иустина, Харитона, Хариты, Евелписта, Иеракса, Пеона и Ливериана (в научной лит-ре — Акты Иустина), представленное в 3 редакциях на греч. языке (ВНГ, N 972z–974). Долгое время внимание исследователей привлекала редакция В (ВНГ, N 973), сохранившаяся в неск. рукописях. До нач. XX в. она издавалась только по одной поздней рукописи Vat. gr. 655, XVI в. В 1902 г. П. Франки де Кавальери опубликовал редакцию В по 2 др. рукописям (Hieros. Patr. S. Sepulchr. 6, IX–X вв.; Vat. gr. 1667, X в.) с указанием некоторых разночтений из рукописи Paris. gr. 1470, 890 г. (*Cavalieri*. 1902. Fasc. 1. P. 33–36). В 1909 г. Ф. К. Бёркитт обнаружил в б-ке Кембриджа 16 листов палимпсеста (Santabr. Add. 4489), нижний слой к-рого, датированный ок. 800 г., представляет собой часть Минология за май–июль, куда вошли Акты Иустина в редакции В

и эпитома, составленная в ранневи-
зант. период (ВНГ, N 974e; изд.: *Bur-*
kitt. 1909. Т. 11. Р. 64). Бёркитт срав-
нил тексты Актв из всех известных
в его время рукописей и пришел
к выводу, что парижская рукопись
содержит иную редакцию (А: ВНГ,
N 972z), отличную от редакции В.
В 1920 г. Франки де Кавальери вновь
обратился к Актам Иустина и при-
знал, что парижская рукопись заслу-
живает особого внимания, т. к. текст,
представленный в ней, имеет боль-
шую древность по сравнению с ре-
дакцией В, в которой содержатся
нек-рые добавления (*Cavalieri*. 1920.
Fasc. 6. Р. 5–17). По мнению большин-
ства исследователей, обе редакции
являются копиями судебного прото-
кола допроса, к к-рым в посл. были
добавлены вступление и заключе-
ние (см., напр.: *Bardenhewer*. *Patrologie*.
1901. Р. 201; *Freudenberger*. 1968.
S. 24). Однако Г. А. Бисби заметил,
что, хотя редакции А и В зависят от
записей суда над И. Ф., в них при-
сутствуют нек-рые детали, не харак-
терные для офиц. документа рим. су-
допроизводства (*Bisbee*. 1983. Р. 157).
По предположению Дж. Лаццати,
редакция А была составлена в пери-
од мира до конца эпохи гонений на
христиан, а редакция В является ее
переработкой, выполненной в IV в.
(*Lazzati*. 1956. Р. 119). Бисби предло-
жил датировать обе редакции не позд-
нее III в. (*Bisbee*. 1983. Р. 156–157).

3-я редакция Актв (С: ВНГ, N 974),
вошедшая в состав Императорского
Минология 1034–1041 гг., представ-
ляет собой поздневизант. переработку.
Впервые она была опубликована
Франки де Кавальери по рукописи
Vat. gr. 1991, XIII в. (*Cavalieri*. 1902.
Fasc. 2. Р. 72–75), затем в 1912 г.
В. В. Латышевым — по рукописи
Hieros. Patr. S. Sepulchr. 17, XII в.
(*Latysev*. *Menol*. 1912. Т. 2. Р. 1–4).
Сохранился перевод редакции С на
груз. языке, озаглавленный «Об име-
нитом мученике Иустине Философе
и о его искусном и более чем укра-
шенном за Христа подвиге» (Кут. 3.
Л. 1–7, XVI в.). Перевод был создан
в рамках Гелатской академии и бого-
словской школы (см. в ст. *Грузинская
Православная Церковь*) и хранился
в б-ке муж. мон-ря *Гелати* (близ Ку-
таиси, Зап. Грузия), ныне передан
в фонды *Кутаисского государственного
историко-этнографического му-
зея* им. ак. Н. Бердзенишвили (*Габид-
зашвили Э.* Переводные памятники
древнегруз. лит-ры. Тбилиси, 2004.

Т. 1: Груз. переводная агиография.
С. 246 (на груз. яз.)).

Согласно редакциям А и В, И. Ф.
вместе с Харитоном, Харитой, Евел-
пистом, Иераксом, Пеоном и Ливе-
рианом был представлен на суд пре-
фекта Рима Квинта Юния Рустика.
Причина ареста не уточняется: в ре-
дакции А первый вопрос, к-рый пре-
фект задал И. Ф., касался его образа
жизни; в редакции В Рустик начал
судебное разбирательство приказом
повиноваться богам и покориться
императорам. После отказа покло-
ниться идолам И. Ф. заявил, что
он является последователем христ.
учения, и смело исповедовал веру
в Бога. В обеих редакциях содер-
жатся сведения о месте, где И. Ф.
принимал приходивших к нему и
наставлял их: в редакции А — над
Миртинской баней; в редакции В —
над баней некоего Мартина, сына Ти-
миотина. После того как Рустик еще
раз прямо спросил И. Ф., христиа-
нин ли он, и получил утвердитель-
ный ответ, он обратился к др. под-
судимым (на основе анализа имен
исследователи пришли к выводу, что
спутники И. Ф. были вольноотпу-
щенниками или рабами (Мучени-
чество св. Иустина. 1999. С. 355)),
к-рые единодушно признали себя
последователями Христа. Несмотря
на угрозы префекта, И. Ф. и др. му-
ченики отказались принести жертвы
богам, после чего они были подверг-
нуты бичеванию и обезглавлены.

В отличие от редакций А и В в ре-
дакции С обозначен день кончины
мучеников — 1 июня и содержится
указание, что они пострадали во вре-
мя правления имп. Антонина; боль-
шинство исследователей считают,
что имеется в виду имп. Марк Авре-
лий Антонин (161–180). Имя Ливе-
риана, пострадавшего вместе с И. Ф.,
здесь исправлено на Валериана (та-
кая передача имени впоследствии
перешла в русскую агиографичес-
кую традицию).

Литургическое почитание. На-
чиная с IX в. в визант. Синаксарях
под 1 июня указывалась память 2
святых по имени Иустин — мч. Иус-
тина, пострадавшего вместе с Хари-
тоном, Харитой, Евелпистом, Иерак-
сом, Пеоном и Ливерианом (в греч.
печатной Минее 1591 г. — Валериан),
и отдельно И. Ф. Причиной разде-
ления памятей мч. Иустина и И. Ф.
стало несоответствие данных о кон-
чине И. Ф., содержащихся с одной
стороны в «Церковной истории» Ев-

севия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl.*
IV 16) и в соч. «О знаменитых му-
жах» блж. Иеронима Стридонского
(*Hieron. De vir. illustr. 23*), где гово-
рится о причастности философа Кви-
скента к смерти И. Ф., а с другой —
в Актах Иустина (*Acta Iustini. AV*
5.6–6; С 5.1–6.1). В результате ви-
зант. агиографы сочли, что речь
идет о разных мучениках по име-
ни Иустин. В синаксарном сказа-
нии, составленном на основе Актв
Иустина, говорится, что после дол-
гих мучений Иустин и другие были
обезглавлены в Риме при префекте
Рустике (*SynCP. Col. 721–722*). Во
2-й синаксарной заметке речь идет
только об И. Ф., приводятся краткие
данные о его происхождении и сооб-
щается, что И. Ф. был убит после
того, как философ Крискент позави-
довал ему (*Ibid. Col. 722–724*). По
мнению болландистов, дата 1 июня
была выбрана произвольно, исходя
из того, что в этот день не праздно-
валась память к.-л. др. святого, ко-
торому следовала бы особая служ-
ба (*ActaSS. Iun. T. 1. P. 18*). Традиция
поминовения под этим числом двух
Иустинов прочно вошла в обиход
греч. правосл. Церкви: в нач. XIX в.
в «Синаксаристе» прп. *Никодима
Святогорца* также приводится 2 ска-
зания об одном и том же мученике
с учениками и без них (*Νικόδημος,
Συναξαριστής. T. 5. Σ. 157–159*). Толь-
ко в XX в. *Софроний (Евстратиа-
дис)*, митр. Леонтопольский, вы-
сказал мнение, что Иустин, упоми-
наемый в Синаксарях с др. 6 мучени-
ками, является одним лицом с И. Ф.
(*Σαχρόβιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγι-
ον. Σ. 222*). В совр. календаре Эл-
ладской Православной Церкви под
1 июня указана память только И. Ф.
(*Δίπτυχα. 2011. Σ. 224*).

В слав. агиографической тради-
ции также установилось празднование
памяти И. Ф. и отдельно Иус-
тина и других пострадавших с ним.
Она содержится под 1 июня в стиш-
ном Прологе, переведенном в XIV в.
(*Петков Г.* Стишний Пролог в ста-
рата бълг., сръб. и рус. лит-ра (XIV–
XV вв.). Пловдив, 2000. С. 411),
в ВМЧ митр. Макария XVI в.
(*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ.
Стб. 204, 208 (2-я паг.)), в Жити-
ях Святых, составленных свт. *Ди-
митрием*, митр. Ростовским (кон.
XVII в.), и в совр. календаре РПЦ.

В древнейших латинских кален-
дарях («*Depositio Martyrum*», сер.
IV в.; Иеронимов мартиролог, V–

VI вв.) имя И. Ф. отсутствует. Лишь в сер. IX в. Флор Лионский, основываясь на сведениях из сочинений Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 16. 1–18*) и блж. Иеронима Стридонского (*Hieron. De vir. illustr. 23*), впервые указал в мученич. житии память И. Ф. под 13 апр. (*Quentin H. Les martyrologes historiques du moyen âge. P., 1908. P. 248, 290, 292, 305, 308, 379*). Дата была выбрана, вероятно, на том основании, что под 12 апр. в Иеронимовом Мученич. житии была указана память еп. Карпа, диак. Папы и Агафоники, к рассказу о которых Евсевий присоединил повествование об И. Ф. в «Церковной истории». Краткая заметка об И. Ф. под тем же числом содержится в мученич. житиях Адона Вьеннского (2-я пол. IX в.; *Ado Viennensis. Martyrologium // PL. 123. Col. 246; Quentin H. Les martyrologes... 1908. P. 481, 606–608*), Узуарда (2-я пол. IX в.; *MartUsuard // PL. 124. Col. 929*) и в Римском Мученич. житии, составленном в XVI в. кард. Цезарем Баронием (*MartRom. P. 136*). В Римско-Католической Церкви почитание И. Ф. получило широкое распространение после *Ватиканского I Собора*, во время которого ряд епископов подал папе Пию IX ходатайство об установлении общецерковного празднования памяти И. Ф. В прошении указывалось, что почитание И. Ф. могло бы способствовать борьбе с распространявшимися идеями рационализма. По решению Конгрегации обрядов, утвержденному 11 июня 1874 г. папой Пием IX, празднование в честь И. Ф. было установлено 14 апр. (со статусом «duplex minus») (*Acta Sanctae Sedis. R., 1874/5. Vol. 8. P. 64*). Впоследствии из-за литургической загруженности, связанной с пасхальным циклом, И. Ф. стал поминаться 1 июня, по примеру визант. и греч. календарей.

Сведения о месте погребения И. Ф. отсутствуют. В средневек. традиции И. Ф. мог отождествляться с пресв. Иустин, фигурирующим в агиографических легендах лаврентиевского цикла, гробницу которого указывали в базилике св. Лаврентия в Риме. Папа Урбан VIII (1623–1644) подарил рим. монаш. ордену капуцинов (Санта-Мария-делла-Кончечione) мощи И. Ф., происхождение которых неизвестно. В 1992 г. мощи были перенесены в приходскую ц. св. Иустина в квартале Алессандрини в Риме. Особо торжественное

празднование памяти И. Ф. совершалось в рим. базилике Санта-Пуденциана, поблизости от которой, по мнению некоторых исследователей, располагалась школа святого. Первоначальное здание базилики было сожжено в кон. IV в. на основе терм II в., однако отождествление их с термами, упомянутыми в Актах Иустина, остается недоказанным (*Krautheimer R. Corpus basilicarum christianarum Romae. Vat., 1937. T. 1. P. 267–277; Doig A. Liturgy and Architecture: From the Early Church to the Middle Ages. Aldershot, 2008. P. 6–7*).

Ист.: BHG, N 972z – 974e; ActaSS. Iun. T. 1. P. 16–21; MartRom. P. 136; PG. 117. P. 484 [Минологий Василия II]; SynCP. Col. 722–724; Cavalieri F., de. Note agiografiche. R., 1902. Fasc. 1. P. 33–36; Fasc. 2: Nuove note agiografiche. P. 73–75; 1920. Fasc. 6. P. 5–17. (ST; 8, 9, 33); ЖСв. Июнь. С. 5–21; Lazzati G. Gli Atti di S. Giustino Martire // Aevum. Mil., 1953. T. 27. P. 473–497; The Acts of the Christian Martyrs // Introd., transl. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XVII–XX, 42–61; Νικόδημος. Συναξαριστής. T. 5. Σ. 157–159; Мученичество св. Иустина Философа / Рус. пер., коммент.: А. Г. Дунаев // СДХА. 1999. С. 342–372.

Лит.: Сегий (Спаский). Месяцеслов. T. 2. С. 164; T. 3. С. 204–205; Bardenhewer O. Patrologie. Freiburg i. Br., 1901. P. 201; Geffcken J. Die Stenographie in den Akten der Märtyrer // Archiv für Stenographie. B., 1906. Bd. 57. S. 81; Burkitt F C. The Oldest MS of St. Justin's Martyrdom // JThSt. 1909. Vol. 11. N 1. P. 61–66; Латышев В. В. Св. мученик Иустин и дружина его // СИППО. 1914. T. 25. Вып. 2. С. 157–158; Niedermeyer H. Über antike Protokoll-Literatur. Gött., 1918. S. 29; Lazzati G. Gli Sviluppi della letteratura sui martiri nei primi quattro secoli. Torino, 1956. P. 119; Simonetti M. Qualche osservazione a proposito dell'origine degli Atti dei martiri // REAug. 1956. Vol. 2. P. 39–57; Delehaye. Passions. 1966². P. 87–89; Freudenberg R. Die Acta Justini als historisches Dokument // Humanitas–Christianitas: W. v. Loewenich zum 65. Geburtstag / Hrsg. K. Beyschlag u. a. Witten, 1968. S. 24–31; Garnsey P. The Criminal Jurisdiction of Governors // JRS. 1968. Vol. 58. P. 51–59; Barnes T. D. Legislation against the Christians // Ibid. P. 32–50; idem. Pre-Decian Acta Martyrum // JThSt. N. S. 1968. Vol. 19. N 2. P. 509–531; Hamman A. La Confession de la foi dans les premiers actes des martyrs // Epiktasis: Mélanges Patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou. P., 1972. P. 99–105; Williams G. H. Justin Glimpsed as Martyr among His Roman Contemporaries // The Context of Contemporary Theology: Essays in Honor of P. Lehmann / Ed. A. J. McKelway, E. D. Willis. Atlanta, 1974. P. 109–112; Pizzolato L. F. Cristianesimo e mondo in tre passioni dell'età degli Antonini // Studia Patavina. Padova, 1976. T. 23. N 3. P. 501–519; Bisbee G. A. The Acts of Justin Martyr: A Form-Critical Study // Second Century. Abilene, 1983. Vol. 3. P. 129–157; Girgenti G. Giustino Martire: Il primo cristiano platonico: Con in appendice «Atti del martirio di San Giustino». Mil., 1995. P. 174. (ST; 7); Лебедев А. П. Эпоха гонений на христиан. СПб., 2006³. С. 104–106.

А. Н. Крюкова, Э. П. К.

Гимнография. Память И. Ф. отмечается в Типиконе Великой ц. IX–XI вв. (*Matteos. Typicon. T. 1. P. 303*) 1 июня без богослужебного последования.

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г. И. Ф. не упоминается, однако в рукописных Минеях студийской традиции (напр., ГИМ. Син. № 167, XII в.— см.: Горский, Невоструев. Описание. Отд. 3. Т. 2. С. 65) содержится последование И. Ф., состоящее из канона, стихир и седальнов. Согласно *Евергетидскому Типикону* 2-й пол. XI в. (*Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 458*), последование И. Ф. включает канон 2-го гласа авторства Игнатия, цикл стихир и седален. В *Мессинском Типиконе* 1131 г. (*Arranz. Typicon. P. 156*) 1 июня назначается служба с пением на утрене «*Аллилуия*». Аналогичные указания имеются в ранних редакциях *Иерусалимского устава* (напр., *Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв.— см.: Lossky. Typicon. P. 217*) и первопечатном греч. Типиконе 1545 г. В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 1 июня излагается устав соединения службы И. Ф. без знака с будничным последованием Октоиха; помимо канона, стихир и седальна указывается кондак И. Ф. В исправленном издании московского Типикона 1682 г. в последование И. Ф. был добавлен общий отпустительный тропарь мученикам.

Последование И., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: общий отпустительный тропарь 4-го гласа *Οι Μάρτυρες σου Κύριε: (Мученицы твои гди:); кондак 2-го гласа Премудростию вжественных твоих словес: (только в рус.); канон (указан уже в Евергетидском Типиконе) 2-го гласа, ирмос: Δεῦτε λαοί: (Градите люди:), нач.: Μαρτυρικαῖς ἠγλασμένοι φαιδρότησι (Мученическими украшены светлостями); цикл стихир-подобнов; седален. В этих песнопениях прославляется И. Ф. и пострадавшие с ним мученики.*

В рукописях также сохранилось последование, посвященное только И. Ф., состоящее из канона авторства Георгия Никомидийского, с акростихом Ἐφραζεν Ἰουστίνος Ἑλλήνων στόμα (Заградил Иустин язычников уста) 1-го гласа, ирмос: Σοῦ ἡ τροπαιοῦχος δεξιᾶ: (Твоя повелительная десница:), нач.: Ἐκ τῶν ἀενάων ποταμῶν (Из неиссякающих источников), цикла стихир-подобнов и седальна (см., напр.: Lesb. Leim. 11, XI в.— Spanos A. Codex Lesbiacus Leimonos 11: Annotated Critical Edition of an Unpublished Byzantine Menai on for June. B.; N. Y., 2010. P. 141–144).

По рукописям известны и другие песнопения И. Ф.: анонимный канон без акростиха плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὰν διδοῦσας: (Воды прошедь:), нач.: Σήμερον προτρέπεται ἡ σελτὴ μνήμη τῶν μαρτύρων (Сегодня обращает честная память мучеников) (Тацетов. Σ. 209–210); кондак с икосом, светильны (*Spanos. Ibid. P. 379–380*).

Е. Е. Макаров

Иконография. В иконописных подлинниках под 1 июня, как правило, отмечена память И. Ф. и «другого мученика Иустина и иже с ним». Заложенные в текстах подлинников иконографические различия этих святых нашли отражение в изобразительных календарных циклах в сценах мучений и в возрастной характеристике.

В греч. иконописном подлиннике (Ерминии), составленном иером. Дионисием Фурноаграфиотом ок. 1730–1733 гг., описание облика И. Ф. приведено в разд. «Песнотворцы» (Ч. 3. § 15. № 29): «Иустин, молодой, с круглой бородой, говорит: Иже во Отце и Сыне и Божественном Духе, Бог Святой» (Ерминия ДФ. С. 176). Эта характеристика наиболее отвечает часто встречающимся изображениям святого. Там же, в Ерминии, в минейном разд. «Как изображаются страдания мучеников...» (Ч. 3. § 22. Июнь. 1),



Мученическая смерть Иустина Философа. Миниатюра из *Минология Димитрия, деспота Фессалоника. 1327–1340 гг.* (Bodl. F. 1. Fol. 42)

описан «святой Иустин Философ, старец с длинной бородой» (Там же. С. 212).

В рус. иконописных подлинниках сводной редакции (XVIII в.) о И. Ф. сказано так: «... подобием рус, власы с ушей кратки, брада аки Козмина (мч. Космы Римского.— Э. Ш.), около шеи плат белый, в руках книга, риза лазоревая, испод светлокрасная» (Филимонов. Иконописный подлинник. С. 358); текст в подлиннике по изданию С. Т. Большакова тот же, но с разницей в описании жеста: «рукою благословляет, в левой свиток» (Большаков. Иконописный подлинник. С. 104). Тут же приведено описание облика «Иустина другого, и иже с ним Харитона и Харита жена, Евельписта, Иеракса, Пеона и Валериана. Иустин подобием темнорус, власы кратки и просты, брада аки Богоотца Иоакима, риза багряная, испод дикая, в руке крест»



Мч. Иустин Философ. Фрагмент минейной иконы. 1-я пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен)

(Филимонов. Иконописный подлинник. С. 358). Акад. В. Д. Фартусов в нач. XX в. в пособии для иконописцев дал следующую характеристику образу И. Ф.: «...типа самарян, но из язычников; 61 года, у него небольшая борода, волосы рассыпаны по плечам; одежда — длинная туника и длинный плащ, закинутый за плечо. В руках хартия с его изречением: «Добре ведый, яко часто народным неразумным судом неповинные осуждаются, яко повинные, и чистые, аки сквернители, обезславляемы бывают, и праведники аки грешники вменяются». Или: «Есть Существо выше всех существ, непостижимое, Неисповедимое, едино Доброе и Красное, Егоже знания желание благодарным душам из начала от Тогожде Самого есть всаждено: любит бо То от оных познано и видено быти». Или с изречением ему старца: «Ум человеческий, не наставленный от Духа Святого, и верою непросвещенный, Бога никакоже имать ведати и разумети»» (Там же. С. 299).

Единоличный образ И. Ф. известен гл. обр. в связи с его включением в минейные циклы. Самый ранний иконный памятник календарного типа с сохранившимся образом святого — т. н. Синайский гексаптих (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., пинакотекта мон-ря вмч. Екатерины на Синае). В лицевых рукописных минологиях святой изображен на ми-

ниатюре в Минологии на год с циклами двенадцатых праздников и Жития вмч. Димитрия Солунского (Bodl. F. 1. Fol. 42r, 1327–1340 гг., Фессалоника) и в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образцов — РНБ. О. 1. 58. Л. 116, кон. XV в.) — на обеих миниатюрах в рост. В ряде храмов, декорация к-рых построена на минейном принципе, представлена сцена мученичества И. Ф. В нартексе ц. Сорока мучеников в Велико-Тырнове, Болгария (ок. 1230) изображен сюжет отравления И. Ф. философом Крискентом, основанный на сообщении Евсевия, еп. Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. IV 16. 1*): И. — средовек с темными взломаченными волосами стоит на коленях, связанный, перед своим мучителем Крискентом, к-рый вливает из сосуда в горло мученику яд. Сцена усекновения главы представлена в ц. вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317–1318; вместе с мч. Харитоном) и в ц. Св. Троицы мон-ря Козия, Румыния (ок. 1386). Образ И. Ф. включен в настенные минологии в ц. Успения Богородицы мон-ря Грачаница, Косово и Метохия (ок. 1320; 3 полуфигуры святых, из к-рых идентифицированы И. Ф. и мч. Харитон) и ц. Успения мон-ря Трескавец близ Прилепа, Македония (между 1334 и 1343) — в рост, в правой руке крест, левая отведена в сторону, у святого остроконечная, достаточно длинная борода, на шею повязан белый плат.

В рус. минеях один из ранних примеров изображения И. Ф. представлен на годовой минее 1-й пол. XVI в. (Музей икон, Реклингхаузен) — темноволосый средовек с короткими до ушей волосами и округлой средней длины бородой, облачен в сине-зеленый хитон и красный плащ, в правой руке держит крест, левая прижата к груди. Так же он изображается и на др. иконах, нередко в паре с ирп. Дионисием Глушицким, память к-рого приходится на тот же день: на иконах на май из комплекта годовых миней XVI в. (ВГИАХМЗ), кон. XVI в. (КОГИАМЗ; на шее белый, орнаментированный по краю плат), XVIII в., работы И. Ф. Липина (КОГИАМЗ); на иконе на май и июнь XVII в. (старообрядческая реставрация 1-й четв. XIX в., ГРМ); на гравированных святцах работы Г. П. Тепчегорского (1714 и 1722 гг. издания; в правой руке — развернутый свиток) и И. К. Любецкого (1730).

Неск. икон совр. письма с образом И. Ф. связаны с освящением во имя этого святого храмового престола. Так, в церкви в Джэксонвилле, Флорида (Православная Церковь в Америке), иконы И. Ф. находятся в алтарной преграде и на аналое.

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 255; *Мижовић*. Менолог. С. 256, 280, 301, 313, 359, 372, 388; *Евсеева*. Афонская книга. С. 307; Костромская икона XIII–XIX вв. М., 2004. С. 480. Кат. 27. Ил. 37;

Кат. 232. Ил. 359; *Ермакова М. Е., Хромов О. Р.* Русская гравюра на меди 2-й пол. XVII — 1-й трети XVIII в. (Москва, С.-Петербург). М., 2004. С. 44. Кат. 33.10; С. 48. Кат. 34.10; С. 52. Кат. 35.9; *Бенчев И.* Иконы св. покровителей. М., 2007. С. 196; *Образы и символы старой веры: Памятники старообрядческой культуры из собр. Рус. музея / ГРМ. СПб., 2008. С. 222. Кат. 195.*

Э. В. Шевченко

ИУСТИНА, мц. (пам. 2 окт.) — см. в ст. *Киприан*, сщмч., и *Иустина*, мц.

ИУСТИНА Матвеевна Меланич (1887, Черниговская губ. — после 20.04.1942, Казахстан), мц. (пам. в Соборе новомучеников и исповедников Российских). Из крестьянской семьи. Жила в Тупичевском р-не Черниговской обл. В 1940 г. приговорена к 2 годам заключения, отбывала наказание в Карагандинском ИТЛ. В апр. 1942 г. взята под стражу в лагере вместе с прмц. *Евдокией (Андриановой)*, мученицами *Наталией Копытиной, Наталией Карих, Акилиной Дубовской, Анной Водолановой, Ксенией Радунь, Марфой Дударенко, Домной Васильковой, Татяной Кушнир, Ириной Гуменюк* по обвинению в «контрреволюционной деятельности среди заключенных, направленной против советского строя». Следователь утверждал, что И. как «организатор в проведении антисоветской агитации, прикрываясь религиозными убеждениями... умышленно в контрреволюционных целях не выходила на работу». Виновной себя не признала, не отрицая, что участвовала в религ. обрядах. 20 апр. Судебной коллегией по уголовным делам Карагандинского обл. суда приговорена к 10 годам заключения с признанием негодности к работе. Дальнейшая судьба и место смерти неизвестны. Прославлена Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Арх.: Архив Центра правовой статистики и информации при обл. прокуратуре г. Караганды. Д. 152481.

Лит.: ККНмч. (Янв.—сент.). С. 10–11; ЖНИР. Янв. С. 507, 517–518; *Головкова Л. А., Королёва В. В., Хайлова О. И.* Святые новомученики и исповедники, в земле Казахской просиявшие. М., 2008. С. 351, 353.

Игумен Дамаскин (Орловский), В. В. Королёва

ИУСТИНА И ФЕКЛА [греч. *Ἰουστίνη καὶ Φέκλα*] (III в.), подвижницы Леонтинские (Леентинские) (пам. зап. 10 янв.). Сведения об этих святых содержатся в пространном Мученичестве Алфия, Филадельфа и Кирина (см. ст. *Алфий, Филадельф,*

Кирин, Еразм, Онисим и с ними 14), составленном не ранее VIII в. Самая древняя из сохранившихся рукописей (Vat. gr. 1591) датирована X в. и происходит из мон-ря Гроттафер-



*Св. Иустина Леонтинская.
Мозаика собора Санта-Мария-Нуова
в Монреале. Между 1183 и 1189 гг.*

рата. Лат. перевод и частично греч. оригинал были изданы болландистами (ActaSS. Mai. T. 2. P. 502–550, 772–788). По утверждению издателей, сочинение во многом носит легендарный характер, однако, по всей видимости, в его основе лежат реальные события. В кратком Мученичестве более раннего происхождения, сохранившемся в Минологии имп. Василия II (PG. 117. P. 448) и в Синаксаре К-польской ц. (SynCP. Col. 671–672), отсутствуют упоминания об И. и о Ф.

Согласно Мученичеству, И. и Ф. были знатными дамами родом из г. Леонтины на Сицилии. Ф. была дочерью мц. Исидоры (см. ст. *Исидора и Неофита*, мученицы Леонтинские (Леентинские)) и двоюродной сестрой Александра, высокопоставленного чиновника, к-рый впосл. стал первым епископом города (см. ст. *Неофит*, еп. Леонтинский). Ф. лежала парализованной в течение 6 лет, когда услышала об Алфии, о Филадельфе и Кирине, доставленных в город и заключенных в темницу. Она уговорила своего родственника Александра тайно ночью прислать к ней святых братьев. После беседы с ними и по их молитве Ф. получила от Бога чудесное исцеление, и ее вера еще более укрепилась; она ежедневно приходила в темницу, общалась со святыми братьями и др. заключенными христианами и

помогала им. Она выкупила у правителя Тертилла тела казненных 20 христ. воинов и погребла их с почестями в своем пригородном имении Антзианы. Там же впосл. она и И. положила тела мучеников Алфия, Филадельфа и Кирина и после смерти Тертилла возвели на этом месте первый в городе христ. храм.

И. помогала своей родственнице Ф., посещая мучеников в темнице и врачую их раны, пытаясь облегчить их страдания. Она была слепа на один глаз и однажды, придя к муче-



*Св. Фекла Леонтинская.
Мозаика собора Санта-Мария-Нуова
в Монреале. Между 1183 и 1189 гг.*

никам, приложила руку мч. Филадельфа к своему лицу и в тот же миг исцелилась чудесным образом.

После кончины братьев Алфия, Филадельфа и Кирина И. и Ф. проповедовали христианство в городе, погребали тела мучеников и общались со своим родственником Александром, принявшим христианство и по их совету бежавшим от гнева Тертилла. Когда Александр вернулся в Леонтины и стал епископом, И. и Ф. помогли ему в распространении христианства. Благодаря их стараниям было крещено более 400 жителей города.

Согласно Мученичеству, Ф. скончалась 20 янв.; о дне кончины И. сведений не сохранилось.

Ныне память И. и Ф. празднуется на Сицилии 10 янв. Они почитаются как святые девы, Ф. считается основательницей Леонтинской церкви, первой распространявшей христианство в этой области. Особенно ее почитают в Карлентини-Норд (Сантуши), где ей посвящена церковь, в к-рой хранится частица мощей

святой. Торжества в ее честь проходят в третье воскресенье октября. Накануне праздника устраивается процессия, выносятся мощи святой, а также реликвии мучеников Алфия, Филадельфа и Кирина. В сам день праздника из церкви на поклонение верующим выносят статую Ф.

Ист.: BHG, 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, Stratonico, Tecla, Virgantino e Samuele // BiblSS. Vol. 1. Col. 832–834; Aubert R. Isidora // DHGE. T. 26. Col. 184; www.isolainfesta.it/stecla2007-carlentini.htm* [Электр. ресурс].

ИФИГЕНИЯ [лат. *Ephigenia, Iphigenia* от греч. Ἰφίγένεια] (I в.), св. (пам. зап. 21 сент.), дочь эфиоп. царя. Упомянута в лат. апокрифическом «Мученичестве ап. Матфея», входящем в состав сб. «История апостолов» Псевдо-Авдия (*Ps.-Abdias. Historiae Apostolicae. VII — BHL, N 5690; CANT, N 270*); один из вариантов «Мученичества...», изданный по рукописи Vat. lat. 1188, XV в., — BHL, N 5691, см. в: ActaSS. Sept. T. 6. P. 220–225.

Анонимный сборник Житий и Мученичеств 12 апостолов, в научной традиции — «Подвиги апостолов» (*Virtutes apostolorum — CANT. N 256*), содержит апокрифические Жития и Мученичеств 12 апостолов и разделен на 10 книг. Он входит в состав мн. средневеков. лат. легендариев. С XVI в. в связи с неправильной интерпретацией послесловия его стали приписывать Авдию, еп. Вавилонскому. В послесловии говорится, что «История апостолов» первоначально была написана Авдием, учеником апостолов, на еврейском языке, затем переведена на греческий учеником Авдия Евтропием и вполн. переведена с греческого на латинский неким Африканом (возможно, имеется в виду писатель III в. Юлий Африкан).

Критического издания «Истории апостолов» не существует; первый издатель Б. Лазиус (XVI в.) использовал неск. поздних рукописей и добавил в издание текст, в рукописях не содержащийся (*Lazius W. Abdiae Babyloniae episcopi et apostolorum discipuli de historia certaminis apostolici libri decem. Basiliae, 1552*). Наиболее доступное в наст. время издание И. А. Фабрициуса воспроизводит текст Лазиуса, но нумерация глав не соответствует первоначаль-



Св. Ифигения.
Скульптура. Нач. XIX в.
(ц. Носа-Сеньора-ду-Розарио,
г. Белен, Бразилия)

ной (*Fabricius. 1719; Idem. 1852*). Более надежным является издание Дж. Таламо Атенольфи, основанное на рукописи X в. (Vat. lat. 5771. Fol. 35v — 42r — *Talamo Atenolfi. 1958. P. 58–80*). В наст. время группой франц. ученых готовится критическое издание. В рамках этого проекта была произведена копия 4 древнейших рукописей (IX–XII вв.) и осуществлен франц. перевод части текста, в т. ч. «Мученичества ап. Матфея» (*Alibert e. a. 2005. P. 815–835*). Этот текст во многом отличается от изданного Лазиусом и Фабрициусом и имеет иную смысловую нумерацию.

Содержание легенды. «Мученичество ап. Матфея» составляет 7-ю кн. «Истории апостолов»; в рукописях за ним непосредственно следует «Мученичество апостолов Симона и Иуды», к-рое изначально если не составляло единое целое с «Мученичеством ап. Матфея», то было тесно связано с последним. В обоих апокрифах действующими лицами являются 2 мага — Зароэс (*Zaroes*) и Арфексар или Арфаксат (*Arfexar, Arfaxat*), изгнанные из Эфиопии ап. Матфеем и противодействовавшие апостолу Симону Кананиту и Иуде Иаковлеву в Персии. «Мученичество...» повествует о 23-летней проповеди ап. Матфея в Эфиопии и об обращении им в христианство эфиоп. царя Эгиппа или Эглиппа (*Egyppus,*

Eglyppus), его жены царицы Евфениссы (*Eufenissa, Euphoenissa*), сына Евфранана или Евфранора (*Eufranan, Eufhranor*) и дочери И. После крещения И. посвятила себя Богу и была поставлена ап. Матфеем во главе общины, состоящей более чем из 200 дев (*Hist. Apost. VII 8 // Fabricius. 1852; Acta Matthaei. I 15 // ActaSS. Sept. T. 6. P. 222; Passion de Matthieu. 19 // Alibert D. e. a. 2005. P. 825*).

После смерти Эгиппа власть в Эфиопии захватил его племянник Гиртак (*Hurtacus*). Он захотел взять И. в жены и надеялся при помощи ап. Матфея убедить ее выйти за него замуж. Гиртак пообещал апостолу половину царства, если тот сможет склонить И. к браку. Ап. Матфей предложил Гиртаку явиться в церковь в ближайшую субботу, когда он обычно проповедовал. В это же время в церкви должна была присутствовать И. вместе с посвященными Богу девами (*Hist. Apost. VII 9 // Fabricius. 1852; Acta Matthaei. I 16 // ActaSS. Sept. T. 6. P. 223; Passion de Matthieu. 21 // Alibert D. e. a. 2005. P. 826*). В назначенный день ап. Матфей в присутствии царя и И. произнес длинную речь о святости христ. брака. Его проповедь была восторженно встречена царем и народом. Однако неожиданно для всех апостол сказал, что брак не должен нарушать божественных законов. Если кто-либо захочет взять в жены супругу царя, тот должен быть казнен, а поскольку Гиртак возжелал ту, которая стала супругой Царя Небесного, то намерение жениться на ней также преступно. Гиртак пришел в ярость, а И. простерлась у ног апостола и просила его посвятить ее и ее сестер во Христе Богу и защитить от гнева царя. Ап. Матфей покрыл голову И. и головы сопровождавших ее дев покрывалом и произнес молитву посвящения, в к-рой он испрашивал у Бога дать им силы и благодать для сохранения девства. Затем ап. Матфей отслужил литургию и продолжал молиться у престола. В это время воин, посланный Гиртаким, вонзил меч в спину апостола и убил его.

И. передала священникам все принадлежащие ей золото, серебро и драгоценности, чтобы на эти средства была построена ц. во имя ап. Матфея. Гиртак не оставил своего намерения жениться на И. Он послал к ней жен всех знатных людей, чтобы те уговорили ее вступить в брак.

Не добившись результата, он обратился к услугам магов и гадателей, однако их волхования оказались бесполезными. Не достигнув своей цели, Гиртак приказал поджечь здание общины И. Во время пожара ей явились ангел и ап. Матфей, ободравшие ее. Внезапно налетевший ветер перенес пламя на дворец Гиртака. Дворец сгорел со всем имуществом. Царю удалось спастись вместе с единственным сыном (Hist. Apost. VII 15 // *Fabricius*. 1852; Acta Matthaei. I 22 // ActaSS. Sept. T. 6. P. 224; Passion de Matthieu. 33 // *Alibert D. e. a.* 2005. P. 834). Вскоре Гиртака поразила т. н. слоновая болезнь, не в силах излечиться от нее, он покончил с собой. После Гиртака царство перешло к двоюродному брату И. Беору (Behor, в Vat. lat. 1188 — Ugor), которого ранее по просьбе И. ап. Матфей благословил на царство. Его мирное правление длилось 63 года. «Мученичество ап. Матфея» завершается кратким упоминанием о деятельности И. по распространению христианства в Эфиопии: благодаря ей во всех провинциях страны появились церкви.

Исторический контекст. По мнению Р. А. Липсиуса, «История апостолов» — результат компиляции, осуществленной неск. лицами, жившими в одном из франк. мон-рей в кон. IX в. Составление сборника Липсиус связывает с *Каролинским возрождением*. Труд компиляторов заключался в том, чтобы удалить из текстов, восходящих к VI в., сомнительную доктринальную составляющую с элементами гностицизма и развить исторический аспект для назидания верующих (*Lipsius*. 1883. Bd. 1. S. 117). Современные исследователи признают, что различные части «Истории апостолов» имеют общие места, схожую структуру и элементы повествования, что говорит в пользу предположения о едином компиляторе или группе компиляторов (*Brossard-Dandré*. 2000). Мученичества ап. Матфея и апостолов Симона и Иуды имеют много элементов, параллели с которыми в канонических деяниях этих апостолов отсутствуют. Это в полной мере касается истории об И. в «Мученичестве ап. Матфея». Большинство исследователей считают, что в основе лат. «Мученичества...» лежит несохранившееся греческое (*Carucci*. 1945. P. 47, 50; *Sauget*. 1966. Col. 650).

В трудах ранних христ. писателей не содержится подробного рассказа об обстоятельствах мученической кончины ап. Матфея, есть только краткие упоминания о тех местах, где он проповедовал (Персия, Македония, Эфиопия). Среди ученых нет единого мнения, о какой именно Эфиопии идет речь в лат. «Мученичестве ап. Матфея». Этим названием в древности могли обозначаться как минимум 5 географических областей: *Аксумское царство* (север Эфиопского нагорья); Нубия (Мероз, гос-во царя с общим титулом Кандакия); Понтийская Эфиопия — Крым и Черноморское побережье Кавказа; Финикия; Индия (*Carucci*. 1940. P. 20).

Попытки ученых XX в., таких как К. Конти Россини, А. Дильман и др., отождествить отца И. Эгиппа и ее двоюродного брата Беора с аксумскими царями не соответствуют совр. научным данным по истории Аксумского царства и должны быть отвергнуты. Также не может быть принято предлажившееся А. фон Гутшмидом отождествление г. Надавер, столицы царя Эгиппа, с Напатай. С учетом того что в восточнорист. преданиях не обнаруживается сведений, позволяющих сколько-нибудь уверенно утверждать, что ап. Матфей проповедовал в Аксумском царстве или в Нубии, заслуживает внимания традиция, говорящая о проповеди апостола в Персии или прилегающих к ней областях (возможно, Понт или Кавказ). Следы последней традиции можно видеть в использовании видоизмененных персид. имен. По мнению Липсиуса (*Lipsius*. 1884. Bd. 2. S. 131), Гиртак — видоизмененное персид. имя Вартак (ср.: 2 Езд 4. 29). Имя одного из 2 магов, противостоящих апостолам Матфею, Симону Кананиту и Иуде, — Зароэс — персид. происхождения: Зерван, Зрвана — бог времени и судьбы в древнеперсид. мифологии. Этимология имени Арфаксат традиционно выводится из древнееврейского (ср.: Быт 10. 22).

По мнению А. Каруччи, Эфиопию, о к-рой идет речь в «Мученичестве ап. Матфея», следует отождествлять не с Аксумским царством, а с т. н. Понтийской Эфиопией, включавшей п-ов Крым (Таврида) и Черноморское побережье Кавказа (Колхида) (*Carucci*. 1945. P. 56). В пользу этого говорит не только наличие персид. имен, но и связь легенды

об ап. Матфее с «Мученичеством апостолов Симона и Иуды», к-рые проповедовали в Персии. Основным источником истории об И., по мысли Каруччи, является греч. миф об Ифигении. В греч. мифологии Ифигения («рожденная сильной») — один из эпитетов богини Артемиды, почитавшейся под этим именем во мн. местах. В цикле о Троянской войне существует миф о деве Ифигении как об отдельном персонаже — дочери Агамемнона и Клитемнестры (по др. версии, И. — их приемная дочь и родная дочь Тесея и Елены). Когда греки отправлялись под Трою, Агамемнон оскорбил Артемиду, убив на охоте посвященную ей лань. Разгневанная Артемиды наслала безветрие, и флот греков не мог двинуться в путь. Прорицатель объявил, что богиня может быть умиловлена только принесением ей в жертву Ифигении, самой красивой из дочерей Агамемнона. Ифигению увезли для жертвоприношения под предлогом замужества с Ахиллом. В момент заклания жертвы Артемиды сжалась и заменила Ифигению козой, а деву перенесла в Тавриду, сделав своей жрицей. В Тавриде Ифигения умерщвляла перед алтарем Артемиды странников, заносимых туда бурей. Здесь ее нашел брат Орест, прибывший в Тавриду, чтобы увезти в Элладу изображение Артемиды Таврической. Узнав брата, Ифигения возвратилась вместе с ним на родину (*Ps.-Apollodorus*. Bibliotheca (Epitomae). II 16, III 22 // *Apollodori* Bibliotheca. Pediaisimi libellus de duodecim Herculis laboribus / Ed. R. Wagner. Lpz., 1894. P. 187, 195; *Euripides*. Iphigenia Aulidensis. 1–163, 414–441, 1276–1620 // *Euripide*. [Oeuvres]. T. 7. Pt. 1: Iphigenie a Aulis / Ed. F. Jouan. P., 1983. P. 59–65, 75–76, 110–125; *Idem*. Iphigenia Taurica. 17–24 // *Euripidis* Fabulae / Ed. J. Diggle. Oxf., 1981. Vol. 2. P. 243).

Между историей об И. из «Мученичества ап. Матфея» и греч. мифом существуют явные параллели. Дочь Клитемнестры была привезена в Авлиду, чтобы быть выданной замуж за царя Ахилла; Гиртак привел И. в церковь, чтобы ап. Матфей склонил ее к браку с царем. Мифическая Ифигения освобождается Артемидой от смерти на жертвенном алтаре, остается девой и становится жрицей. В «Мученичестве...» И. становится посвященной девой и избавляется от гнева Гиртака благодаря

заступничеству ап. Матфея, к-рого убивают ножом у алтаря как своего рода жертву во имя сохранения девства И. Имя Гиртак не упоминается в ранней христ. лит-ре, оно встречается только у Вергилия (*Vergil*. Aen. IX 406). Согласно греч. мифологии, Гиртак был троядским царем, сопровождавшим Энея в Италию и отнявшим у царя Приама его жену. Этот образ царя, претендующего на чужую супругу, также мог быть привнесен в легенду об ап. Матфее. Не исключена возможность того, что языческий миф об Ифигении был известен в народных преданиях Тавриды и Колхиды. По заключению Каруччи история об И. вошла в первоначальные рассказы на греч. языке о проповеди ап. Матфея в этом регионе, затем эти рассказы или их переработки (возможно, в лат. версии) послужили источником для компиляции «Истории апостолов» Псевдо-Авдия. Т. о., по мысли Каруччи, миф об Ифигении, дочери Агамемнона, был христианизирован в III–IV вв. к.-л. христ. знатоком античной лит-ры, когда еще было живо предание о языческом прошлом региона, либо чуть позднее. Этот миф тесно связан с идеей девства, к-рая является центральной в лат. «Мученичестве ап. Матфея». Однако заимствование христианами некоторых языческих мотивов не исключает возможности того, что рассказ «Мученичества...» об И. имеет исторические основания: в окружении ап. Матфея вполне могла быть дева, решившая посвятить себя Богу.

Помимо языческого мифа на формирование истории об И. повлияло лит. движение той эпохи, когда эта легенда получила окончательное завершение. Компиляторы IX в. не столько хотели дать точное историческое описание событий, сколько преследовали воспитательную цель. В «Мученичестве...» есть неск. черт, характерных для т. н. песней о деяниях — жанра франц. средневек. литературы, представляющего собой эпическую поэму о жизни к.-л. героя или его семьи (самая известная из таких поэм — «Песнь о Роланде»). Как правило, в этих произведениях образ женщины либо отсутствует, либо появляется в конце поэмы. Чаще всего восхваляются целомудрие женщины, ее верность и преданность жениху или мужу, готовность умереть, но не вступать в брак (или во 2-й брак). Похожие

мотивы присутствуют в «Мученичестве ап. Матфея»: образ И. появляется в конце повествования, она не уступает уговорам царя и знатных дам и готова умереть ради того, чтобы сохранить девство и быть посвященной Богу.

Распространение легенды. История об ап. Матфее и И. получила широкое распространение в Зап. Европе благодаря не только лат. «Мученичеству...» в редакции Псевдо-Авдия, но и вторичной агиографической лит-ре на национальных европ. языках, к-рая прямо или косвенно зависит от «Истории апостолов».

Лат. гимны в честь ап. Матфея, пересказывающие в стихотворной форме историю об И., составляли часть древнего мосарабского богослужения IX в. (*Thorsberg B. Études sur l'hymnologie mozarabe*. Stockholm; Göteborg; Uppsala, 1962. P. 168–169). В частности, они содержатся в 2 рукописях: *Matrit*. 10001. Fol. 82 (IX–X â.) и *Lond. Brit. Lib. Add.* 30851. Fol. 144 (XI â.); изд. см.: *Sánchez C. Himnos de la antigua liturgia hispánica: Ed. crít., trad. y fuentes // Sacris erudiri*. Turnhout, 2003. Vol. 42. P. 230–234.

Т. н. Староанглийский Мартиролог, составленный на англосакс. языке во 2-й пол. IX в., содержит пересказ легенды Псевдо-Авдия. В нем упоминается об Эглиппе, о Евфениесе, Евфранопе и Гиртаке, но упоминается об И. (*Kotzor G., ed. Das altenglische Martyrologium*. Münch., 1981. Bd. 2. S. 212–214. (ABAW. N. F.; 88/2)). В кон. X в. повествование об ап. Матфее и о деве И. вошло в т. н. католические проповеди англосакс. автора Эльфрика Грамматика (ок. 955 — ок. 1010), написанные на староангл. языке ритмической аллитеративной прозой и по сути представляющие собой перевод лат. легенд о святых с краткими пояснениями переводчика. Для гомилии Эльфрика, посвященной ап. Матфею, основным источником была «История апостолов» Псевдо-Авдия (*Godden M., ed. Aelfric's Catholic Homilies: The 2nd series*. L.; N. Y., 1979. P. 275–279; *Kilburn J. A. L. The Contrasted «Other» in the Old English Apocryphal Acts of Matthew, Simon and Jude // Neophilologus*. Dordrecht, 2003. Vol. 87. N 1. P. 137–151).

В XIII в. история об И. входит в состав знаменитого сборника житий святых «Золотая легенда» *Иакова из Варацце* († 1298) (*Iacopo da Va-*

razze. Legenda aurea / Ed. A. et L. Vitale Brovarone. Torino, 1995. P. 957–964). Все последующие национальные переработки «Мученичества ап. Матфея» зависят от этой компиляции. В рукописи XIII в. (ныне утрачена) из г. Клагенфурт (Австрия) сохранилась анонимная проповедь об ап. Матфее, написанная на средневерхненем. языке. В проповеди упоминаются те же лица, что и в «Мученичестве...» Псевдо-Авдия, но отсутствует история об И., хотя автору проповеди она должна была быть, безусловно, знакома (*Jeitteles A. Mitteldeutsche Predigten // Germania: Vierteljahrsschrift für deutsche Alterthumskunde*. W., 1872. Bd. 17. S. 350–351). В XIV в. «Золотая легенда» послужила источником поэмы, посвященной ап. Матфею (с упоминанием И.) и написанной на среднешотл. диалекте староангл. языка предположительно шотл. поэтом Джоном Барбуром († 1395) (*Metcalfe W. W., ed. Legends of the Saints in the Scottish Dialect of the 14th Century*. Edinb.; L., 1896. Vol. 1. P. 190–207). Легендарий XV в., хранящийся в Лауренцианской б-ке Флоренции (*Laurent. Ashb.* 395. Fol. 68v — 71r), содержит Житие ап. Матфея, написанное на смешанном, ломбардско-венетском диалекте итал. языка. Имя И. в этом Житии передано как *Evienia*, *Envienia*, *Engenia*, *Hepigema*, *Hepigenia*, *Pigenia*, *Epigenia* (*Verlato Z. Le Vite di Santi del Codice Magliabechiano XXXVIII. 110 della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze: Un Leggendaro volgare trecentesco italiano settentrionale*. Tüb., 2009. P. 192–194).

Молитва ап. Матфея при посвящении И. и ее сестер во Христе в девы входит в лат. литургические книги X–XIV вв.: в частности, она содержится в Романо-германском понтификале X в. (*Vogel C., Elze R., ed. Le Pontifical Romano-Germanique du 10^{me} siècle*. Vat., 1963. Vol. 1. P. 45. (ST; 226); *Metz R. La consécration des vierges dans l'Église romaine*. P., 1954. P. 205–206), а также в Понтификале XIV в., хранящемся в б-ке св. Женевьевы в Париже (*Paris. Sainte-Genève*. 148. Fol. 80v). В этой рукописи молитва имеет надписание: «*Oratio beati Mathei evangelistae, quando benedixit Eugeniam (sic!), regis Egilippi filiam*» (Молитва блаженного евангелиста Матфея, когда он благословил Евгению, дочь царя Эгиллиппа).

Почитание И. Греч. и вост. календари не содержат памяти И. Ее почитание бытовало только на Западе в непосредственной связи с распространением лат. легенды об ап. Матфее. В кон. XIV в. итал. еп. Петр Наталис († между 1400 и 1406) внес память И. под 21 сент. (вместе с памятью ап. Матфея) в составленный им «Каталог святых» (*Petrus de Natalibus. Catalogus Sanctorum et gestorum eorum. VIII 101. Lugduni, 1543. P. 167*). Нем. мон. Герман Грефен († 1479) включил память И. и ее матери Евфениссы в свой Мартиролог под 24 сент. (*ActaSS. Sept. T. 6. P. 223. Nota I; ср.: Gaiffier B., de. Le martyrologe et le légendier d'Hermann Greven // AnBoll. 1936. Vol. 54. P. 316–329*). В 1586 г. имя И. (под 21 сент.) появилось в Римском Мартирологе Цезаря Барония (*MartRom. P. 428*).

В Римско-католической Церкви культ И. распространялся в кон. XVI — нач. XVII в., в эпоху расцвета колониальных империй Испании и Португалии. Развитие работоторговли, с одной стороны, и миссионерская деятельность францисканцев среди чернокожего населения Лат. Америки — с другой, способствовали усилению интереса к святым африкан. происхождения. С 1586 по 1610 г. в католич. Церкви был канонизирован ряд святых, так или иначе связанных с Эфиопией, к-рые, по мысли церковных иерархов, должны были стать покровителями чернокожего населения колоний, напр. блж. Елезвой, правитель Аксумского царства (IV в., пам. 24 окт.). Нек-рые из этих святых стали лит. персонажами. В 1635 г. испан. драматург Фелипе Годинес написал комедию «Св. Матфей в Эфиопии», действующими лицами к-рой выступают ап. Филипп, внух Кандакии, царицы Эфиопской, И. и Антоний Эфиоп (*Comedias escogidas. Madrid, 1667. T. 28. P. 371–402*).

Первоначально почитание этих святых было распространено в португ. колониях среди чернокожих рабов Бразилии. Культ И., как правило, связывался с культом блж. Елезвоя, причем И. именовалась принцессой Нубийской (*Fiame G. Antonio Etiope e Benedetto il Moro: Il Santo Scavuzzo e il Nigro eremita // Francescanesimo e cultura a Noto: Atti del convegno intern. di studi: Parrocchia S. Francesco d'Assisi all'Immacolata; Noto, 7–9 nov. 2003 / Ed. D. Ciccarel-*

li. Palermo, 2005. P. 87–89). С 1737 г. почитание И. и царя Елезвоя официально было установлено в Португалии благодаря деятельности муж. кармелитской общины Лиссабона, состоявшей из 120 белых монахов, к-рые посвятили И. одну из часовен в церкви т. н. мон-ря кармелитов в Лиссабоне, построенной между 1389 и 1423 гг. Глава общины бразильский мон. Жозе Перейра де Санта-Анна опубликовал в Лиссабоне жизнеописание блж. Елезвоя и И. в 2 томах на португ. языке (*Santana. 1735–1738*). В этом произведении царь Елезвоя и И. названы «атлантами Эфиопии». И. посвящен 2-й том, к-рый помимо заимствований из лат. легенды об ап. Матфее, содержит подробные сведения об Эфиопии и о Нубии, об их истории и географическом положении, о флоре и фауне. Последний раздел книги посвящен рассказу о чудесах в Бразилии и Португалии с людьми, призывавшими И. в трудных обстоятельствах, гл. обр. во время пожаров (*Ibid. 1738. Vol. 2. P. 113–129*). В народных представлениях И. является помощницей при пожарах.

Из Португалии почитание И. и Елезвоя проникло в Испанию, в особенности в южные города Севилья и Кадис, связанные с работоторговлей. В этих городах, как и в Португалии, появились ассоциации чернокожих, к-рые посвящали церкви И. и Елезвоя. С XVII в. офиц. почитание И. получило широкое распространение в Бразилии, гл. обр. среди чернокожего населения. Во мн. городах были созданы ассоциации рабов, собиравшихся для молитвы в церквях и часовнях, посвященных И. Наиболее древними являются часовня XVII в. в г. Сан-Паулу, церкви XVIII в. в Рио-де-Жанейро и Ору-Прету (шт. Минас-Жерайс). В Перу почитание И. распространено в пров. Каньете обл. Лима. Во 2-й пол. XVIII в. здесь также было создано братство взаимопомощи чернокожих, считавшее своей покровительницей И. (*Luna Obregón. 2005*).

Иконография. Древнейшим изображением И. является барельеф одной из 5 капителей XI в., обнаруженных в 1908 г. при раскопках на месте средневек. базилики Благовещения Пресв. Богородицы в Назарете (*Viaud P. Nazareth et ses deux Églises de l'Annonciation et St. Joseph, d'après les fouilles récentes. P., 1910. P. 175; Bagatti B. Excavations in Nazareth. Jerusalem, 2002. Vol. 2: From the 12th Century until Today. P. 93–95. (SBF*

Coll. Maior; 17)). В наст. время эта капитель находится в крипте археологического музея католич. ц. Пресв. Богородицы в Назарете (XX в.), на месте базилики XI в., построенной крестоносцами (найденные капители, по-видимому, никогда не составляли часть ансамбля древней базилики, они были спрятаны в Назарете в 1187, при нашествии войск Салахад-Дина). Барельеф изображает персонажей лат. легенды Псевдо-Авдия: 2 магов, царя Египта и ап. Матфея, благословляющего девицу И., к-рая представлена в виде маленькой фигурки, облаченной в одежды девы и припадающей к ногам апостола.

Вторым по древности изображением И. является визант. мозаика нач. XIII в. в базилике св. Марка в Венеции, входящая в цикл, посвященный апостолам Варфоломею и Матфею, на своде под куполом Вознесения (*Demus O. The Mosaic Decoration of San Marco, Venice. Chicago; L., 1988. Pl. 28, fig. 46*). Мозаика изображает сцену крещения царя Египта и его семьи (в лат. надписи: «Egippus cum suis»); царь находится в купели, позади него стоят жена и дочь в богатых царских одеждах, с диадемами, а также 3 сановника. Хотя надписание мозаики не упоминает имен Евфениссы и И., очевидно, имеются в виду именно они.

Образ И. присутствует на 2 картинах кон. XVI в., изображающих сцену мученичества ап. Матфея. Первая была написана в 1587 г. итал. худож. Дж. Муциано для часовни ап. Матфея в ц. Санта-Мария-ин-Арачели в Риме. Др. картина представляет собой фреску неизвестного автора (1599) для ц. мучеников Нероя и Ахилея в Риме (*Trinchieri Camiz F. Death and Rebirth in Caravaggio's «Martyrdom of St. Matthew» // Artibus et Historiae. Venezia; Firenze, 1990. Vol. 11. N 22. P. 91*).

Начиная с XVII в., т. е. спустя столетие после офиц. канонизации И. Римско-католической Церковью, во мн. католич. церквях Испании и Португалии, а также их латиноамер. колоний появились скульптурные изображения И. в виде статуи чернокожей монахини, как правило, в одеждах ордена кармелиток, с моделью дома или церкви (намек на помощь И. при пожарах) в руках. Этот иконографический тип соответствует описанию И., к-рое дает Жозе Перейра де Санта-Анна, автор португ. Жития И. Он рекомендует изображать И. следующим образом: «С черным лицом и руками, женщина средних лет, очень красивая, в одежде кармелитки. В правой руке пусть она держит крест, символ веры и строгого покаяния, который она образцово наложила на себя; в ее левой руке — церков. охваченная большим пламенем. К ее ногам да будет положена царская диадема... Победа, которую она одержала над прожорливостью огня,

делает ее защитницей от пожаров зданий и домов людей, которые ищут ее покровительства... Опыт показал, что города и селения, в которых должным образом почитается эта святая дева, не подвергаются нападению огня» (*Santana*. 1738. Vol. 2. P. 106–107). Вопреки этому утверждению в 1755 г. церковь монарха кармелитов и находящаяся в ней часовня блж. Елезова и И. сгорели во время пожара, начавшегося после сильного землетрясения в Лиссабоне. В др. храме города, в ц. Носа-Сеньора-да-Граса, сохранилось деревянное резное изображение И. и Елезова (XVII в.), находящееся над престолом часовни т. н. Черного братства Розария, основанной в XV в. ассоциации чернокожих рабов, к-рые практикуют совместное чтение Розария (*Lahon*. 2008. P. 231; *Kiddy E. W.* Blacks of the Rosary: Memory and History in Minas Gerais, Brazil. Univ. Park, 2005. P. 31–32). Одним из древнейших скульптурных изображений И. является статуя XVII в. в ц. Нуэстра-Сеньора-дель-Росарио в Кадисе (Испания) (*Vincent B.* Saint Benoît de Palerme et l'Espagne // *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra Medioevo ed età moderna* / Ed. G. Fiume. Cosenza, 2008. P. 207). Статуя И. кон. XVIII в. хранится в приходской ц. Сан-Хуан де Бардульяс в г. Мухия, на северо-западе Испании (*López Añón E. M.* Arte religioso en el Arciprestazgo de Nemancos (A Coaña): Siglos XVII–XX, arte mueble: Diss. Santiago de Compostela, 2007. P. 748–749). Похожие статуи И. XVIII–XIX вв. имеются во мн. городах Бразилии, в особенности в шт. Минас-Жерайс, в прошлом крупном центре добычи золота и месте расселения чернокожих рабов. Большинство этих статуй находится в ц. Носа-Сеньора-ду-Розарио: напр., в городах Белен, Шапада, Тирадентис (*Lahon*. 2008. P. 235–237).

Ист.: *ActaSS*. Sept. T. 6. P. 184, 220–225; *Fabrizius J. A.* Codex apocryphus Novi Testamenti. Hamburgi, 1719². Vol. 2. P. 636–668; *Idem* // *Codex apocryphus Novi Testamenti: The uncanonical Gospels and other writings, referring to the first ages of Christianity* / Ed. J. A. Giles. L., 1852. Pt. 1. P. 393–410; *Talamo Atenolfi G.* I testi medioevali degli Atti di S. Matteo l'Evangelista. R., 1958. P. 58–80.

Лит.: *Santana J. P., de.* Os dous atlantes da Ethiopia, Santo Elesbão, emperador XLVII da Abesina, advogado dos perigos do mar, e Santa Ifigenia, princeza de Nubia, advogada dos incendios dos edificios, ambos carmelitas. Lisboa, 1735–1738. 2 vol.; *Gutschmid A., von.* Die Königsnamen in den apokryphen Apostelgeschichten: Ein Beitrag zur Kenntniss des geschichtlichen Romans // *Rheinisches Museum für Philologie*. N. F. Bonn, 1864. Bd. 19. S. 161–183, 380–401; *Lipsius R. A.* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1883. Bd. 1. S. 147–148, 177; 1884. Bd. 2. H. 2. S. 108–141; *Carucci A.* L'Etiopia di San Matteo. Subiaco, 1940; *idem.* Vergine Ifigenia negli Acta di San Matteo // *Rassegna storica salernitana*. Salerno, 1945. Vol. 6. N 1/2. P. 39–64; *Sauget J.-M.* Ifigenia (Efigenia) // *BiblSS*. 1966. Vol. 7. Col.

649–650; *Brossard-Dandré M.* La collection du Pseudo-Abdias: Approche narrative et cohérence interne // *Apocrypha*. [Turnhout], 2000. Vol. 11. P. 195–206; *Alibert D. e. a.* Passion de Matthieu // *Écrits apocryphes chrétiens* / Ed. P. Geoltrain, e. a. P., 2005. Vol. 2. P. 815–835. (Bibliothèque de la Pléiade; 516); *Luna Obregón J.* Efigenia, la negra santa: Culto religioso de los descendientes africanos en el valle de Cañete. Lima, 2005; *Lahon D.* Le berger, le cuisinier, la princesse et l'empereur: noirs et africains sur les autels du Portugal et du Brésil esclavagistes // *Schiavitù, religione e libertà nel Mediterraneo tra Medioevo ed età moderna*. Cosenza, 2008. P. 215–239.

Е. В. Ткачёв

ИХИМЫ — см. *Интонационные формулы*.

ИХТИС [греч. ἰχθύς — рыба], акроним, в к-ром соединены имя Иисуса Христа и первохрист. вероисповедная формула: «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель» (Ἰησοῦς Χριστός, Θεοῦ Υἱός, Σωτήρ); наиболее распространенным является написание главными буквами — ΙΧΘΥΣ, хотя



Раннехрист. надпись «ΙΧΘΥΣ»,
Эфес, Турция

встречается и строчное написание. И., как и рыба, — один из символов Иисуса Христа, распространенный в раннехрист. лит-ре и искусстве, а также символ христиан. Акроним И. применяется только по отношению к Иисусу Христу; изображение рыбы может обозначать как Христа, так и христиан (см. ст. *Рыба*). Прямое символическое отождествление Иисуса Христа с рыбой в НЗ не встречается; однако в экзегезе первых веков христианства ряд мест НЗ, где упоминается рыба, был интерпретирован в христологическом смысле. Представление о *Крещении* как о новом рождении из воды стало основанием для применения образа И. к Иисусу Христу и к христианам. В основе уподобления христиан рыбам также лежат тексты НЗ, в к-рых апостольская проповедь сравнивается с рыбной ловлей (см.: Мф 4. 18–19; 13. 47–49; Мк 1. 16–17; Лк 5. 10; Ин 21. 9–14).

И. в христианской литературе. В III в. апологет Тертуллиан, рассуждая о крещении, писал: «...мы, маленькие рыбки (pisciculi), рождаемся в воде, подобно нашей Рыбе

(ἰχθὺν) Иисусу Христу, и, лишь оставаясь в воде, будем спасены» (*Tertull.* De bapt. 1). Употребление в лат. тексте греч. слова ἰχθύς исследователи интерпретировали как указание на то, что Тертуллиану было известно раннее христологическое значение акронима ΙΧΘΥΣ (см.: *Engemann*. 1969. Sp. 1024–1026). Вместе с тем он не предлагает толкования этого акронима; у др. авторов I–IV вв. также нет специальных ссылок на акроним, на основании чего исследователями был сделан вывод, что первоначально символ И. существовал лишь в христ. религ. практике и в искусстве (см.: *Ibid.* Sp. 1084–1095).

Образ Иисуса Христа как рыбы был широко распространен в патристической лит-ре. Так, блж. *Августин*, еп. Гиппонский, в «Исповеди» сравнивал Иисуса Христа с рыбой, к-рая дана в пищу христианам, говоря о «трапезе, когда подается рыба, извлеченная из глубины», которую Сам Бог приготовил для верующих (см.: *Aug.* Confess. XIII 21, 23), т. е. о *Евхаристии*. Комментируя Евангелие от Иоанна, блж. *Августин* развивал эту мысль и подчеркивал евхаристическое значение образа рыбы в связи с евангельским чудом умножения хлебов и рыб (см.: Ин 6. 9–11), а также объяснял образ «печеной рыбы», к-рую Иисус Христос преподавал ученикам: «Печеная рыба (piscis assus) — это пострадавший Христос» (*Aug.* Tract. in Ioan. 123). Подобные аналогии встречаются и у мн. др. авторов патристической эпохи. Так, напр., свт. *Павлин Милостивый*, еп. Ноланский, упоминая чудо умножения хлебов и рыб в евхаристическом контексте, отмечал: «...пятью хлебами и двумя рыбами насытил [народ] Христос, будучи Сам истинным Хлебом и Рыбой живой воды (aquae vivae piscis)» (*Paul.* Nol. Ep. 13. 11; ср.: *Engemann*. 1969. Sp. 1032–1034). У свт. *Амвросия*, еп. Медиоланского († 397), образ рыбы связывается с *Искушением* (см.: *Ambros.* Mediol. Ep. I 1. 13); при этом он опирается на евангельский эпизод с рыбой, которую по приказанию Иисуса Христа выловил ап. Петр, нашедший у нее во рту золотую монету (статир), чтобы дать в качестве жертвы для Иерусалимского храма (см.: Мф 17. 24–27).

Новое христологическое понимание образа И. возникает в IV в. в связи с толкованием фрагмента 8-й кн. «Сивильских оракулов» (см. ст.

Сивиллины книги), содержащей прочесть, приписываемые эритрейской сивилле. Первые буквы стихов 217–250 греч. текста образуют акростих «Иисус Христос, Сын Божий, Спаситель, Крест» (ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΙΣΤΟΣ



Тайная вечеря.
Миниатюра из Хлудовской Псалтири. Ок. сер. XI в.
(ГИМ. Греч. № 129д. Л. 40 об.)

ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ ΣΤΑΥΡΟΣ). Текст этих стихов впервые встречается в речи имп. Константина I Великого, сохранившейся в передаче Евсевия, еп. Кесарийского (см.: *Const. Magn. Or. sanct.* // PG. 20. Col. 1288–1289). На лат. Западе этот акростих был известен Лактанцию (ок. 250 — ок. 320) и блж. Августину; последний приводил в соч. «О граде Божием» греч. текст и лат. перевод, а также связывал акростих с акронимом И.: «Если первые буквы греческих слов... соединить вместе, то получится слово ΙΧΘΥΣ, т. е. рыба. Под именем рыбы таинственно разумеется Иисус Христос, потому что в бездне настоящей смертности, как бы в глубине вод, Он мог оставаться живым, то есть безгрешным» (*Aug. De civ. Dei. XVIII 23*). Эта связь была известна и более поздним авторам, у к-рых нередко сам акроним И. также считался восходящим к сивиллам. Так, Максим, еп. Туринский (V в.), писал: «Иисус Христос... у Сивиллы называется ΙΧΘΥΣ, греческим именем... которое обозначает рыбу, поскольку Он погрузился в море сего мира и нынешнего века» (*Maxim. Taurin. Contr. pagan.* // PL. 57. Col. 789; ср.: *Engemann. 1969. Sp. 1031–1032*).

Д. В. Смирнов

И. в христианском искусстве. Наиболее ранние изображения рыбы с надписью: «ΙΧΘΥΣ» — или отдельно надписи и изображения появились в росписях рим. катакомб в евхаристическом контексте и датируются ок. II в. (напр., катакомбы Присциллы, 2-я пол. II — 1-я пол. III в.); рыба с корзиной хлеба (катакомбы св. Каллиста, 1-я пол. III в.); рыбы на столе в сценах агап; 2 рыбы

по сторонам корзины с хлебом изображены в напольной мозаике церкви в Табге (IV в.). Сцена благословения Иисусом Христом рыбы и хлеба является одним из часто встречающихся сюжетов в рельефах саркофагов, иногда располагалась рядом с «Воскрешением Лазаря» (Рим, Ватикан, саркофаг IV в.). На боковой

пластине реликвария из Брешиа (Музей Чивико, ок. 340) изображена огромная рыба, висящая на

гвозде, а на симметричной пластине — петух на высокой колонне, что интерпретируется как напоминание о событиях Страстной пятницы и Жертве Иисуса Христа. Надпись: «ΙΧΘΥΣ» — включена в разнообразные композиции, символически представляющие евангельские события, или как наименование Иисуса Христа помещается рядом с его историческим изображением. На резной пластине деревянных дверей ц. Санта-Сабина в Риме (ок. 430) в сцене «Вознесение» Иисус Христос представлен во славе с символами евангелистов, держащим в левой руке развернутый свиток с надписью: «ΙΧΘΥΣ», а по сторонам Его фигуры вырезаны буквы Α и Ω. «ΙΧΘΥΣ» написано над Крестом во славе, символизирующим Иисуса Христа в композиции «Преображение» в мо-



Стела Лицинии.
2-я пол. II — 1-я пол. III в.
(катакомбы Присциллы, Рим)

заиках апсиды ц. Сант-Аполлинареин-Классе в Равенне (ок. 549). На мозаике, украшающей стенку бассейна баптистерия (музей Туниса, IV в.), сцена «Крещение» представ-

лена символически изображением большой рыбы (или дельфина), над к-рой парит Св. Дух в виде голубя, от его клюва исходит 3 луча, и т. д.

В средневек. искусстве раннехрист. символические мотивы встречаются редко. Так, в росписи ц. Спасо-Мирожского монастыря в Пскове (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.), в композиции «Тайная вечеря», в чаше на столе изображена огромная рыба, символизирующая Жертву Спасителя. В западноевроп. искусстве эта сим-



Вознесение Господне.
Рельеф дверей ц. Санта-Сабина в Риме. Ок. 430 г.

волика удерживается значительно дольше, гл. обр. в книжной миниатюре (напр., Псалтирь Альбани из ризницы ц. св. Годегарда в Хильдесхайме, Германия, между 1114 и 1116).

Н. В. К.

Лит.: *Dölger F. J. ICHTHYS: Das Fisch Symbol in frühchristl. Zeit. Münster, 1910–1943. 5 Bde; DACL. Vol. 1. Col. 66–87; Engemann J. Fisch, Fischer, Fischfang // RAC. 1969. Bd. 7. Sp. 959–1097; Sauer E. Fisch // LCI. Bd. 2. Sp. 35–39.*

ИЦЗЙН — см. Книга перемен.

ИШВАРА [санскр. *Isvara* — господин, владыка, повелитель], в инд. религ. и философской традиции имя-эпитет Бога как Божественной личности, создателя Вселенной. И. — одна из главных характеристик Шивы, ближайшими к ней являются Махешвара (Великий И.), Бхутешвара (господин живых существ), Иша, Ишана (властитель), Махеша (великий владыка), Вишванатха (повелитель Вселенной).

Изначально в ранневедийских текстах (самхитах) эпитет И. наряду со словами-синонимами «иша»,

«ишана», образованными от корня иш- (владеть, обладать), служил обращением к разным богам. С одной стороны, в «Атхарваведе» и в ранней редакции текста «Махабхараты» И. стал именем-эпитетом бога личной судьбы — Дхатара (установителя), который предопределяет счастливую или несчастливую «долю» человека. С др. стороны, этот эпитет закрепляется преимущественно за грозным божеством Рудра (впосл. он приобрел имя Шива — милостивый). Предполагают, что это произошло в архаической индоарийской традиции вратьев (вероотступников), с к-рой иногда связывают и древнейшие в Индии формы теистического богопочитания типа позднейшего *бхакти* (культ Рудры), и ранние формы йогической практики. Семантика имени И. развивалась от значения «бог индивидуальной судьбы» к понятию «единый Бог, Творец и Владыка мира». Именно таким является И. в шиваитской «Шветашвара-упанишаде» (ок. V — III вв. до Р. X.), где, однако, сохраняются еще и древнее понимание божества как «владельца доли» (см.: I 8, где Иша (он же Бог — дэва) противопоставлен индивидуальному Атману, который есть «не-владелец» (ан-иша), поскольку является получателем (бхоктри)). Здесь Махешвара — создатель мировой мистификации (*майя*), а все существа, населяющие этот мир, названы его «членами» (IV 10, ср.: VI 7). Ко времени окончательной редакции «Бхагавадгиты» термин «иштвара» стал одним из важных эпитетов и атрибутов Вишну-Кришны. Царевич Арджуна называет его «почитаемым господином» (Бхагавадгита. XI 44). В поучении Кришны различаются 3 духовных начала (*пуруши*), из которых первое преходяще и изменяемо (эмпирическая душа, ср. *джива*), второе наделяется противоположными характеристиками, а третье, именуемое «высшим пурушей» и «высшим атманом», есть И., к-рый пронизывает и поддерживает все миры (Там же. XV 16–17). Наконец, божество определяется как И., пребывающий в «сердцевине» каждого существа. Он заставляет их вращаться действием своей силы-майи, как если бы они были механизмами; тот, кто ищет в нем прибежище во всем своим существом, обретает по его милости высший мир и вечную обитель (Там же. XVIII 61–62). Шиваитская

традиция создавала и специальные прославления И. — «ишвара-стутти».

Проблема признания/отрицания существования И. как единого божества и основных его атрибутов в отношении к миру была одним из приоритетных предметов дискуссий в инд. философии начиная с эпохи первых философов и заканчивая периодом схоластики и соответствует противостоянию инд. философского теизма и антитеизма (богоборчества).

Шраманский период (сер. I тыс. до Р. X.). Наиболее influentialным антитеистом был глава *адживикизма Гусала Макххали*, к-рый прямо не отрицал существование божества; это положение следовало из его учения об устройении мира «анонимной необходимостью» (акария-вада) (Дигха-никая. I 53–54).

Глава материалистов и атеистов Аджита Кесакамбала считал подаяние милостыни и жертвоприношения делом глупцов и обманщиков, потому что ничего, кроме временных соединений 4 стихий (земли, воды, огня, ветра), в мире не существуем (Там же. I 55).

В ранних редакциях Сутра-питаки (пали *Сутта-питака*) ближайšie ученики Будды противопоставляют некритическую веру (буквально — «не имеющую опоры») тех, кто опираются на традицию, критической, «основательной вере» последователей Будды, к-рая позволяет избавиться от распространенных ложных убеждений (Маджджхима-никая. II 211, 170; Ангуттара-никая. I 189 и т. д.). В «Брахмаджала-сутре» «основательная вера» демонстрируется на примере разоблачения идеи мироздателя, в к-рого верят как в того, кто есть «всемогущий, самовластный, всевидящий, всеисильный, господин, деятель, создатель, лучший, распределитель жребиев, владыка, отец всего, что есть и что будет», которым «созданы эти существа». Источником веры в него объявляются заблуждения нек-рых аскетов, к-рые «неправильно вспоминают» (используя специальную психотехнику) свое прежнее существование в виде неких существ, будто бы созданных первосуществом (тогда как оно лишь раньше их обосновалось в пустующем «дворце Брахмы» после очередного разрушения мира) (Дигха-никая. I 17–18). Образ мироздателя прямо высмеивается в тех пассажах «Кеваддха-сутты» и «Пат-

тика-сутты», когда приведенное самоопределение влагается в уста Брахмы, признающего полное превосходство над ним Будды и его последователей среди др. небожителей (Там же. I 220–221; III 29–30).

Ранние школы индийской философии (ок. IV в. до Р. X. — II–III вв. по Р. X.). К этому времени относится критика древнего варианта ишвараведы (учение о существовании И.). В каноническом тексте джайнов Сутра-кританга при перечислении «ложных мнений» о происхождении человека и мира приводится утверждение о том, что мир был создан И. (согласно брахманистским идеям, он был создан из космического яйца Брахмой-Сваямбху или Брахманом). Это утверждение опровергается указанием на то, что мир не мог быть кем-либо создан, как и не может прекратить свое существование (I 1. 3. 6–9). Однако основными оппонентами иришвараведы (учения о несуществовании И.) остаются буддисты. В «Махабодхи-джатаке» утверждается, что «если Ишвара определяет жизнь всего мира — состояния силы и бессилия, хорошие и дурные действия, — то человек действует (лишь как его) атрибут и вся ответственность на Ишваре» (Джатаки. V 238). В др. джатаке приводится иной аргумент против теистического мировоззрения: «Ведь если Брахма есть Ишвара всего мира и повелитель многих существ, то почему он во всем мире учредил несчастье и не сделал его счастливым... или сам повелитель неправеден, если он учреждает неправедность вместо праведности?» (Там же. V 208). Так были оформлены 2 основные позиции, опровергавшие теизм: если И. всемогуществен, то с человека снимается ответственность за его поступки; если И. ответственен за создание мира, исполненного страданий и пороков, то он сам должен быть либо бессилен, либо неправеден. Эти аргументы условно называют антропологическими и этическими, и на них строится дальнейшая буддийская полемика. В раннем абхидхармическом тексте «Катхаваттху» (т. н. философской энциклопедии ранних буддийских школ) фиксируется несовместимость буддийского мировоззрения с ишвараведой: тхеравадин в одной из позиций вынуждает оппонента-буддиста признать, что из его логики рассуждения следует возможность

допущения создания человека неким высшим деятелем и это равнозначно признанию И., но принять эти положения буддисту невозможно (I 1. 6). В «Буддачарите» Ашвагхоши (I–II вв.) вначале приводится антропологический аргумент: те, кто допускают происхождение мира от И., заблуждаются потому, что с этой гипотезой обесмысливаются человеческие действия, «ибо он (Ишвара) должен быть причиной и активности и пассивности (всех существ, населяющих) мир» (IX 63). Затем следует космологический аргумент: И. нельзя считать причиной мира, т. к. он един, а мир многообразен (XVI 23). При этом Ашвагхоша разработал аргументацию опровержения ишваравады в контексте суммирования «ложных мнений»: антропологическому аргументу против теистического мировоззрения предшествуют аргументы против тех, кто считает причинами создания мира время, судьбу и материальные элементы (IX 56–62). В последней главе «Буддачариты», где подробно излагаются опровержения «ложных мнений», к-рые начинаются с ишваравады, наряду с антропологическим и этическим аргументами приводится и онтологический: если И. превращается в существующий мир (а без этого он не может иметь с ним связь), то все люди должны быть «ишварами», что абсурдно (XVIII 20–29).

Буддистам принадлежал приоритет в популяризации ниришваравады и в период становления классических даршан (со II–III вв.). В антитеистическом трактате «Опровержение создания мира Ишварой» основатель мадхьямики *Нагарджуна* (II–III вв.) ставит перед ишваравадином 2 дилеммы — онтологического и космологического характера. Создает ли И. нечто уже существующее или еще не существующее? Первое невозможно, а второе неосуществимо, но нет и «перехода» между этими состояниями вещи. Создает ли И. др. существа, сам возникнув или не возникнув? Если второе, то он не является существующим (в соответствии с аксиомами буддийской философии, по которой существует только то, что возникло и стало условием появления др. вещи). А если первое, то перед нами 3 неосуществимые возможности: сам от себя он происходить не может (как лезвие меча не может себя резать, а танцор — танцевать на собственном плече);

предположение о происхождении от другого ведет к регрессу в бесконечность (другой также должен происходить от другого и т. д.); происходить и от себя и от другого противоречиво. Включение ишваравады в контекст «ложных мнений» (учения о происхождении мира от случайности, времени, первоматерии Пракрити, собственной природы) воспроизводится в «Сухритлекхе» Нагарджуны (ст. 50), а также во введении к тибет. версии автокомментария Нагарджуны к его основному тексту «Строфы о корневой срединности». Мадхьямиковский гимн «Вишешастава», принадлежавший, видимо, младшему современнику Нагарджуны — Удбхатасиддхасвамину, начинается с сетования на неразумность людей, поклоняющихся Шиве и Вишну и не знающих, что мир создан только *кармой* (стихи 13–16). В «Двадешамукха-шастре» — стихотворном трактате, снабженном комментарием, к-рый, по мнению исследователя К. Линдгнера, принадлежал Пингале (IV в.), — воспроизводятся ставшие традиционными теистические аргументы. Если бы живые существа были сыновьями Божества, то оно испытывало бы желание избавить их от страданий, но это не так, а потому они не созданы им. И. не должен иметь нужды ни в чем, но зачем ему тогда было и создавать мир? А если он создал мир, то кто создал его самого? И почему он создал мир в соответствии с кармой живых существ, а не все сразу (если он всемогущ)? И кто создал само «место», в к-ром он создал все существа? Другой И.? Но их не может быть двое. Мадхьямики не были единственной буддийской школой, противодействовавшей теистическому мировоззрению. В трактате «Установление истины» Харивармана (III в.), представителя школы бахушрутия (одно из ответвлений махасангхики), утверждалось, что тела не могли быть созданы И., поскольку они разнообразны (а он «единообразен»), и сама идея созданности мира И. противоречит буддийской концепции пратитьясамутпады — зависимого происхождения состояний квазииндивида (пудгала) (III 1–2). Асанга (IV в.) в «Йогачарабхуми» предлагает ишваравадином (по методу Нагарджуны) 4 каверзных вопроса с собственными ответами на них: должен ли И., как создатель мира, находиться внутри мира или

вне его (если он находится внутри, то не может быть его создателем согласно определению, а если он вне мира, то потому, что не имеет к нему отношения); создал ли он мир с намерением или случайно? (если с намерением, то он не «владыка», ибо должен зависеть от своей цели, а если случайно, то не может быть создателем в реальном смысле слова); создал ли он мир один или с чьей-то помощью? (если один, то он и причина и следствие одновременно, и тогда не может быть никакого создания мира, а если с чьей-то помощью, то непонятно, с чьей именно); кто создает саму эту помощь? (если он сам, то это нелепо, а если не он, то он не может быть «владыкой»). А Васубандху, брат Асанги, еще до обращения в *махаяну*, в автокомментарии к «Абхидхармакоше» (II 64), приводит развернутый диалог с ишваравадином, над к-рым одержал победу. Вначале он обращается к перечислению «ложных мнений», противопоставляя идеям происхождения мира от И., Пуруши, Прадханы и т. д. концепцию постепенного происхождения вещей (крама): если бы И. или др. квазипричины были первопричинами Вселенной, то она должна была бы возникнуть одновременно (ср. аргумент Нагарджуны), но этого не происходит. В ответ на предположение ишваравадина, что ничто не мешает И. пожелать, чтобы вначале возникло одно, затем другое, потом третье и т. д., буддист возражает, что, во-первых, тогда наряду с И. будет еще одна причина мира — сами его желания и, во-вторых, само это различие желаний должно быть одновременным. Далее он обращается к древней дилемме в связи с целью создания мира: если И. создает мир ради собственного удовольствия, то он уже не «господин», а если находит удовлетворение в создании живых существ как испытывающих неисчислимы страдания, «то почтение ему, такому Ишваре!». Если считать И. единственной причиной мира, то это будет равносильно отрицанию действительности всех др. факторов, а если он является сопричиной наряду с ними, то он и не нужен; и в самом деле в мире нет иной деятельности, кроме как деятельности причин (пратитьясамутпады). С умеренной критикой теистических воззрений выступала и санкхья: комментаторы «Санкхья-карики» Ишваракришны (IV–V вв.)

в толковании карики 61 также следовали перечислению «ложных мнений» о происхождении мира — на сей раз уже с позиций признания в качестве истинной его причины первоматерии Праkritи. Поскольку фактически до Вачаспати Мишры ни один комментатор не толковал данную карикю буквально, но толковал именно исходя из данной тематики, некоторые инд. ученые-пандиты предположили, что первоначально Вачаспати Мишра эксплицитно содержала именно его. Некоторые ранние комментаторы цитируют в качестве древнего гномического стиха анти-теистический афоризм, согласно которому «неведущий человек нехозяин своего счастья и несчастья, а направляемый Ишварой должен пойти в рай или ад». А это значит, что санкхьяики полностью разделяли начальный буддийский антропологический аргумент, в соответствии с к-рым всемогущество бога должно обесмысливать человеческие действия.

Позиции ранних ишваравадинов могут быть реконструированы по всем выделенным периодам как из приведенных выше аргументов их оппонентов, так и из независимых источников.

О том, что «некоторые шраманы и брахманы» уже в шраманский период придерживались прототеистических воззрений, свидетельствует контекст, в к-рый была вписана разоблачаемая буддистами история о происхождении мира от Брахмы-творца (см. выше). В «Брахмаджала-сутте» она представлена как доктрина тех, кто считают Атман и мир отчасти безначальными и отчасти имеющими начало. Др. указания на шраманских прототеистов есть в тех палийских канонических текстах, где констатируется, что «некоторые шраманы и брахманы декларируют, что начало мира... положено Ишварой» (Дигха-никая. III 28), а также что, согласно иным положениям, «живые существа ощущают радость и страдание, обусловленные [их] созданием Ишварой» (Маджджхима-никая. II 222; Ангуттара-никая. I 273). Известно, что брахман Покхарасати в общем ответе Будде и его первым последователям сообщил, что люди, претендующие на духовное знание и видение, что «выше человеческого», делают заявления совершенно пустые, ибо как обычное человеческое существо может пре-

тендовать на подобные знание и видение?! (Маджджхима-никая. II 200–201). Вполне возможно, что т. о. оценивались и критические высказывания первых буддистов о божестве как о создателе мира.

Критикуемые в джатаках теистические представления, согласно к-рым И. — господин мира и повелитель мн. существ, определяет жизнь всего мира, в т. ч. состояния силы и бессилия, хорошие и дурные действия живых существ, вполне соответствовали положительным утверждениям нек-рых брахманстов. В «Шветашватара-упанишаде» фигурирует та же формула «ложных начал мира» (на сей раз уже в брахманистском видении), куда включаются время, собственная природа, необходимость, материальные элементы и духовное начало-пуруша, которые трактуются как псевдопричины вслед. того, что даже Атман, к-рый выше их, «бессилен перед причиной радости и страдания». Из этого следует, что «сила божественной сущности» правит всеми названными причинами — начиная с времени и завершая Атманом (I 2–3). А в «Махабхарате» от лица прекрасной Драупади излагаются 3 известные позиции по вопросу об источнике результативности человеческих действий: одни видят его в произволе случая, другие — в судьбе (мировой необходимости), третьи — в личных усилиях человека (III 33. 30). К ним добавляется еще один взгляд: этот источник в действии собственной природы (свабхава). При этом каждый из этих факторов в разных контекстах имеет право на существование, но какой бы из них ни был признан функциональным, всякий «плод» действий есть результат деяний человека, совершенных прежде. Кажется, это означает приоритет 3-го фактора (личные усилия человека), но только кажется: «установитель»-И. определяет карму каждого человека, особым образом осуществляя действие причинного механизма в каждом конкретном случае. Тело человека лишь орудие И. для совершения тех или иных действий, ибо как И. движет человеком, так тот, лишенный собственной воли, и действует. Потому, заключает Драупади, именно И. предопределяет совершение тех или иных действий всеми живыми существами (III 33. 14–22). В др. книге «Махабхараты» риши Вьяса также предлагает своему ученику Шукке развернутые объ-

яснения причины человеческих действий: одни считают таковой человеческую волю, другие — собственную природу, третьи — предопределение со стороны Высшего Существа (XII 231. 3–6; ср.: 225. 19–21). Т. о., обвинение ниришваравадинами своих оппонентов в детерминизме имело и объективные основания.

Период классических даршан. Из полемических пассажей ниришваравадинов этого времени следует, что некоторые современные им теистически мыслявшие философы отстаивали помимо прежней идеи предопределенности действий человека И. также идею, согласно к-рой «многообразные тела» могли быть созданы «единообразным Ишваром», он мог создать мир с помощью дополнительных факторов (скорее всего опираясь на закон кармы); они допускали (в полемике с буддистами) постепенность его решений и желаний, а также что он, наконец, мог руководствоваться в самом решении создать мир благом для тех существ, к-рые должны были быть созданы. Из комментария на палийскую «Удану» выясняется, что И., согласно инд. теистам, действовал при создании и душ и мира не только по своему усмотрению, но и с учетом совершенных каждым существом добра и зла в прошлом (т. е. учитывал закон кармы), а потому они могут считаться произведенными и самими собою, и извне. Но в этот же период появились и начальные базовые тексты тех школ, к-рые разрабатывали ишвараваду.

Т. о., основными проблемами полемике были прежде всего соотношение предопределения результатов человеческих действий со стороны Божества и самих человеческих усилий, но также и возможность создания многообразного телесного мира «единообразным» бестелесным Божеством, согласование его функции в мире с наличием в нем негативных фактов и сама мотивировка этой функции. Так, ведантисты в «Брахма-сутрах» (ок. III–IV вв.) утверждают, что Высшее Божество может быть создателем многообразного мира вслед. наличия у него всех нужных для этого сил; они не согласны с тем, что этому может препятствовать отсутствие у Божества соответствующих «органов» (один из излюбленных аргументов ниришваравадинов, был особенно актуален в более позднее время). В качестве

мотивировки создания мира ведантисты предлагают незаинтересованное развлечение (*лила*), отводят обвинение Божества в жестокости и несправедливости «переадресовкой» судеб живых существ в область действия закона кармы, утверждают, что И. лишь распределитель результатов действий живых существ, за совершение к-рых они ответственны сами (I 1. 2; I 2. 30; II 1. 31–35; II 3. 41; III 2. 39–42). В «Ньяя-сутрах», написанных в то же время, что и «Брахмасутры», позиции «наивного теиста», настаивающего на том, что И. следует признать единственной причиной человеческих действий, и антитеиста, утверждающего, что только тот, кто эти действия реализует, несет ответственность за свое «плодоношение», гармонизируются благодаря т. зр. «разумного теиста»: без И. этого «плодоношения» быть не может, но за сами действия отвечают те, кто совершили их (IV 1. 19–21). Ишваравадины не отвечали на казуистические построения буддийских диалектиков, предлагавших без всякого рационального основания признавать необходимость одновременного произведения всех вещей или ни одного и обсуждать, не должно ли само Божество быть произведенным или «в каком месте» оно могло создать мир, и т. д. Среди теистических движений периода ранних школ вполне определено обозначается и одно из направлений санкхья-йоги. Это подтверждается и главой эпической «Мокшадхармы» (Махабхарата. XII 289), в к-рой была сделана попытка разобраться, в чем *санкхья* и *йога* едины, а в чем расходятся. Первый пункт расхождения в том, что йогины обосновывают свое превосходство над санкхьяиками риторическим вопросом: «Как освободится не имеющий Ишвары?», чему санкхьяики противопоставляют свое «знание всех путей» этого мира (стихи 4–5). Из параллелей с классической йогой, в к-рой И. мыслился как особый, высший духовный субъект-пуруша, нетрудно предположить, что в тех случаях, где в знаменитых перечнях мировых начал санкхьяиков к 25-му началу (пуруша-Атман) добавлялось и 26-е, соответствующее «высшему Атману», можно видеть элементы йогического прототеизма. Это начало характеризуется как «чистое, просветленное, неизмеримое и вечное», объектом его созерцания являются нача-

ла 25 (пуруша) и 24 (первоматерия), но оно не мыслится как онтологически отличное от 1-го (ср.: Махабхарата. XII 296. 7–8, 306. 53–54, 70, 74–75 и т. д.).

Эта «подготовительная работа» раннего инд. теизма позволяет понять, как в посл. функционировали 3 классические версии инд. теистического мировоззрения: «слабая» (И. как автор сакральных текстов и учитель человечества, лишенный космогонических функций, — классической *йога*), «средняя» (И. как «демиург» и «диспетчер» полуиллюзорного мира, принимаемый в этом качестве на уровне начальной истины, — *адвайта-веданта*), «сильная» (И. как настоящий дизайнер реального мира и гарант закона мировой ретрибуции — *ньяя*, *вайшешика*, *веданта* Бхаскары).

И. как образец для подражания подвижников и мудрецов и поэтому объект для медитации раскрывается в текстах *йоги*. В «Йога-сутрах» и в комментарии Вьясы допускается, что достижение сосредоточения осуществимо, помимо овладения проч. средствами психотехники, и посредством предания себя И., а также что сосредоточение сознания на священном слоге Ом, к-рый есть знак И., позволяет йогину постичь собственную сущность и избавиться от «препятствий» в виде болезни и т. д. (I 23, 27–29). И. определяется как особый духовный субъект-пуруша, отличный от прочих тем, что его не затрагивают кармические последствия совершенных действий и в нем локализуется «семя всезнания» (букв. — «всезнающего») и что он был учителем даже самых древних учителей (I 24–26). Согласно субкомментария к «Йога-сутрам» Вачаспати Мишры, И. должен быть признан составителем *Вед* и медицинской науки Аюрведы, ибо человеческого знания не хватило бы на то, чтобы соответствующим образом сочетать ведийские слоги и рекомендуемые медицинской наукой травы. Единодержавие Божества он объясняет социально-политическими аналогиями: И. подобает высшая форма правления в мире, монархическая, т. к. при «совместном правлении» мн. божеств было бы лишь «представительское собрание», при к-ром не было бы централизации власти.

Концепция И. в *адвайта-веданте* претерпела эволюцию. У *Шанкары* И. (часто «высший Ишвара») — фак-

тически синоним *Брахмана*, Атмана, «высшего Брахмана», «высшего Атмана»; И. приписываются сознательность, единственность, вездесущность, неизменность, совершенство, самодостаточность, всеведение, чистота, освобожденность. Как и Атман, И. есть «истинная душа» человека, и в то же время он направляет его душу; как и Брахман, он — причина и создатель мира. В качестве первоначала, наделенного различными атрибутами, И. трактуется как объект медитации и богочтения. Одно из немногих, но существенных различий состоит в том, что для Шанкары «сущность Ишвары», прежде всего креативная деятельность в мире, является иллюзорной, соответствующей лишь уровню относительного знания, тогда как об «относительности» сущности Брахмана он нигде не упоминает. Эту двусмысленность «урегулировали» ученики и последователи Шанкары, в результате чего в поздней *адвайте* (напр., у Мадхавы или Садананды, XV–XVI вв.) И. уже не смешивается с высшим Брахманом, т. к. находит свою «онтологическую» нишу, став раз и навсегда Брахманом с атрибутами, «низшим Брахманом». Шанкара нашел образный ответ на основное «дело против Ишвары» антитеистов: И. не в большей мере ответственен за мировое зло, чем дождь за те плоды, к-рые приносит растения, — он содействует лишь их произрастанию, но не определяет качества «плодоношения».

Как демиург Вселенной И. предстает в *вайшешике*, прежде всего в космологии Прашастапады. Смена мировых циклов описывается здесь т. о., что вслед очередного «освобождения» очередного Брахмы, наступающего в конце его столетия, у И. (Махешвара) возникает желание разрушить все миры, чтобы дать отдых живым существам на следующее столетие Брахмы. Одновременно прекращается действие кармических сил (адришты), и вновь по желанию И. осуществляется распад всех материальных образований до конечных атомов (ану). После этого И., руководствуясь желанием предоставить существам опыт существования посредством контроля со стороны адришт, возобновляющих свое действие в атманах, побуждает атомы 4 стихий (мабахуты) к соединению, в результате чего постепенно образуется великое яйцо (маханда), благодаря желанию И. рождается Брахма,

к-рому он поручает создание всех живых существ, завершающееся самым для брахманистского сознания главным — институтом 4 варн (Падартхадхармасанграха. 57–59). Комментарий Праштапады Шридары в «Ньяякандали» (X в.) находит аргумент против возражения мимансаков в связи с тем, что если признавать И. деятельным началом, то следует признать и его телесность (на что не соглашались ишвараравадины). Вайшешики показывают, что «действенность» несводима к наделенности телом, но соответствует умению пользоваться определенными средствами для достижения определенных целей, и приводит в качестве основного примера бестелесное, но активное духовное начало — атман. Желание и усилие не имеют «телесного происхождения» и могут быть (как и материальные стихии) и временными и вечными. Попытка же мимансаков предложить в таком случае атмана в качестве начала, активизирующего атомы и «надзирающего» за ними (а этого достаточно для миротворения), «нейтрализуется» замечанием Шридары, что у атмана отсутствуют требуемые для этого всеведение и «непрерывное сознание», присущие только И.

Наиболее системное опровержение основных позиций антитеистов было представлено в ньяе. Так, в «Ньяяманджари» (Ожерелье ньяи) Джаянты Бхатты (IX–X вв.), компендиуме по всей проблематике ньяи, в специальном «параграфе» по ишварараваде вначале приводятся ок. 10 основных доводов антитеистов, которые последовательно опровергаются. Джаянта Бхатта начинает с их основной позиции — отрицания наличия такого достоверного источника знания, к-рый позволил бы обосновать существование И. Такой источник знания есть, и им оказывается следующее умозаключение: все структурные (составные) вещи являются произведенными «разумным дизайнером», знающим и их назначение, поскольку так обстоит дело и в знакомом нам мире, напр. в случае горшков, к-рые производятся ремесленниками. В ходе длительной полемики с «обобщенным оппонентом», в аргументации к-рого обнаруживается основная буддийская составляющая, Джаянта неоднократно опровергает его главный довод, согласно к-рому природные вещи (большие деревья, кустарники и т. д.) об-

наруживают др. структурность в отличие от искусственных («нецелесообразную»). Конечный вывод из дискуссии сводится к тому, что трактуемое антитеистом в качестве контр-примеров приведенному умозаключению само еще нуждается в этом отношении в прояснении и что если считать опровергающими примерами сомнительные случаи, то устраняется нужда в умозаключении как таковом, к-рое призвано исследовать проблемы, а не «закрывать» их. Джаянта приводит мнения ишвараравадинов др. традиций, иные из которых опираются на сакральные тексты, а другие — на умозаключение, достаточное для обоснования того, что стихии мира не могли бы выполнять свои функции без управления со стороны «высшего Пуруши», к-рый отличен по своим возможностям от «рядовых» сознательных существ.

Среди атрибутов И. выделяется его особое знание, которое в отличие от знания обычных субъектов не зависит от контактов с конкретными объектами и подобно солнечному свету, освещающему предметы, к-рые его не создают. Это знание, ему присущее, является непрерывным и непосредственным созерцанием-действием, не нуждающимся не только в восприятии, но и в умозаключении. Здесь же Джаянта развивает доктрину классической йоги об И. как об особом пуруше (см. выше), который разделяет с прочими некоторые их свойства, но лишен тех, которые связаны с их ограниченностью. Популярнейший у инд. антитеистов довод о несовместимости бестелесности И. с его деятельностью опровергается аналогией с признаваемой и мимансаками одновременной бестелесностью и активностью Атмана, к-рый может постоянно воздействовать на тело. Др. доводу мимансаков о том, что желания-действия индивидуальных душ достаточны для таких аккумуляций кармы, что могли бы обеспечивать периодические создания и разрушения вещей, Джаянта противопоставляет утверждение о том, что требуется разумное начало для регуляции «плодоношения» совершенных действий. Приводит он и остроумные контрдоводы о том, что желания-действия душ не только различны, но и нередко противоборствуют друг с другом, а потому и их результаты никак не могли бы без координирующего начала обеспечивать

единство и целесообразное существование мира, а также что даже в неразумном мире (напр., в муравейнике) находятся свои «архитекторы» и «менеджеры».

В «Букете почитания ньяи» Удайна (XI в.) демонстрирует возможности логического вывода в доказательствах бытия Бога. В пользу существования И. как высшего Атмана свидетельствует его реальное почитание даже теми, кто эксплицитно отрицают его или почитают под др. именами (в их числе и все антитеисты — материалисты, буддисты, джайны, санкхьяики и мимансаки), а также то, что и простые люди знают его (13). Текст организован как последовательное опровержение 5 тезисов обобщенного антитеиста, на к-рые предлагаются 4 контраргумента, и они должны быть убедительными для всех: факты «зависимости» в мире засвидетельствованы; должно быть нечто безначальное; существующие вещи многообразны; имеется правильное распределение вкушения «плодов» совершенных действий (15). Опровержения антитеистических аргументов определяют содержание первых 4 разделов. В 5-м разд. предлагается 8 положительных аргументов в пользу существования И.: мироздание, имеющее природу следствия, предполагает Творца, подобно тому как горшок — горшечника; мир состоит из атомов, но они, будучи пассивными, требуют Перводвигателя, коим и должно быть Божество; мироздание поддерживается сознательным усилием, поскольку не «падает» — как палка в воздухе поддерживает птиц; должен был быть Первоучитель слов, но таковым не может быть человек; знание, содержащееся в Ведах, безупречно, ибо неоспоримо, а потому должен быть соответствующий «источник доверия»; Ведь должны иметь Автора, подобно медицинским и проч. трактатам; Ведь — произведения Сознательного Существа, ибо подобны «Махабхарате» и др. произведениям, к-рые должны иметь автора; Сознательное Существо должно координировать сочетания атомов в начале каждого космического цикла, без чего невозможно создание вещей. Эти аргументы Удайна представил против и санкхьяиков и мимансаков. В целом «теологическая диссертация» Удайна сходна с аналогичными метафизическими трактатами зап. схо-

ластов Нового времени, т. к. после «ухода» из Индии буддизма и начала «ведантизации» ряда др. направлений инд. философии позиции антитеизма очень серьезно ослабели, и потому контраргументы и аргументы Удаяны в значительной мере являются самоцелью.

Ист.: Бхагавадгита / Пер. с санскр., исслед. и примеч.: В. С. Семенцов. М., 1999².

Лит.: *Hacker P.* Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Sankaras // ZDMG. 1950. Bd. 100. S. 246–286; *Chemparathy G.* The Doctrine of Isvara Exposed in the Nyuyakandalo // J. of the Ganganatha Jha Research Institute. Allahabad, 1968. Vol. 24. P. 25–38; *Indian Metaphysics and Epistemology: The Tradition of Nyuya-Vaisesika up to Gangesa* / Ed. K. H. Potter. Delhi, 1977. (Encycl. of Indian Philosophies; 2); *Vattanky J.* Aspects of Early Nyuya Theism // J. of Indian Philosophy. Dordrecht, 1978. Vol. 6. N 4. P. 393–404; *Jackson R.* Dharmakoti's Refutation of Theism // Philosophy East and West. Honolulu, 1986. Vol. 36. P. 315–348; Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья») / Пер. с санскр., коммент. и реконструкция системы: Е. П. Островская, В. И. Рудой. М., 1992. (Памятники письменности Востока; 109); *Прашастада.* Собрание характеристик категорий («Падартха-дхарма-санграха») с коммент. «Цветущее древо метода» («Ньяя-кандали») Шридары / Пер. с санскр., предисл., ввел., коммент.: В. Г. Лысенко. М., 2005; *Шохин В. К.* Интеркультурная естественная теология и индийские физико-телеологические аргументы // Вестн. Рос. филос. об-ва. 2007. № 3(43). С. 112–116.

В. К. Шохин

ИШМАЭЛЬ БЕН ЭЛИША́ (кон. I — нач. II в.), иудейский законоучитель, книжник, один из наиболее почитаемых представителей 3-го поколения *таннаев*. Согласно Талмуду, И. б. Э. вырос в Галилее в священной семье — предположительно был сыном или внуком первосвященника (Тосефта Халла. I 10; Бава Кама. 80а; Вавилонский Талмуд. Хуллин, 49а). После подавления антирим. восстания (66–70) в качестве пленника был увезен в Рим. Раввин *Иошуа бен Ханания*, приехавший в Рим, чтобы добиться смягчения участи евреев Палестины, обратил внимание на талантливого юношу и выкупил его (Вавилонский Талмуд. Гиттин. 58а). Он привез И. б. Э. в Палестину, и тот стал его учеником. По преданию, Иошуа бен Ханания называл своего воспитанника «братом» (Мишна. Авода Зара. V 5; Тосефта Пара. X [IX] 3), так же называли его и сверстники (Мишна. Ядаим. IV 3; Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 51б). В *цешиве* в Ямнии И. б. Э. проявил себя как способный толкователь Писания. Его учителем был Нехунья бен ха-Кана (Вавилон-

ский Талмуд. Шевуот. 26а). Несмотря на то что И. б. Э. жил в Кефар-Азизе близ Хеврона на границе с Идумеей, он стал одним из выдающихся членов *Ямнийского синедрона* (Мишна. Эддуйот. II 4). Оппонентом И. б. Э. в вопросе иудейской герменевтики был рабби Акива, его ближайший друг. Их споры касались принципов толкования галахических (законодательных) постановлений, написанных Акивой; И. б. Э. сформулировал т. н. миддот — 13 герменевтических принципов, определяющих связь галахических постановлений с Писанием. В их основе лежат 7 принципов *Гиллея*, к-рые И. б. Э. развил и доработал (Вавилонский Талмуд. Берешит Рабба. ХСII 7). Несмотря на чрезвычайно простое и логичное толкование трудных мест Писания, И. б. Э. считал невозможным букв. понимание текста. Герменевтические принципы, разработанные И. б. Э., вошли в употребление благодаря его ученикам (Сифре Бемидбар. 32) и повлияли на развитие галахи. Личность и сочинения И. б. Э. оставили значительный след в традиции *агады* и *мидраша*, в Талмуде сохранилось много притч и изречений, приписываемых И. б. Э. Например, по преданию, именно он одним из первых составил галахический мидраш на кн. Исход и вместе с учениками написал значительную часть мидрашей Сифре к книгам Левит, Числа, Второзаконие. Евр. мистики, авторы произведений в жанре *хехалот*, часто ссылались на произведения И. б. Э. или цитировали их в своих книгах. Так, напр., как главный персонаж он ведет повествование в 3-й книге Еноха.

И. б. Э., согласно Талмуду, был добрым и отзывчивым человеком, помогал бедным и нуждающимся. Сторонник аскетической жизни, он тем не менее считал, что простых людей не следует излишне отягощать ограничениями. В виду опасности ассимиляции евр. народа после потери им государственности, предметом его особой заботы были брачные союзы молодых евреев, к-рых И. б. Э. поддерживал материально (Тосефта. Сота. XV 10; Бава Батра. 60б). Талмуд свидетельствует о его крайне негативном отношении к евреям, принявшим христианство (Вавилонский Талмуд. Шаббат. 116а; Иерусалимский Талмуд. Авода Зара 27б; Тосефта. Хуллин. 2.22). Время и место кончины И. б. Э. точно

не известны. Возможно, он умер еще до восстания Бар-Кохбы, однако некоторые евр. учителя следующих поколений утверждают, что И. б. Э. был одним из 10 мучеников, убитых по приказу имп. *Адриана* (ср. Авод дерабби Натан. 38). В трактате раввина Натана И. б. Э., владевший тайной имени Бога, был перед казнью вознесен на небо, где архангел сообщил ему, что его мученическая смерть и смерть его товарищей предопределены Самим Богом. По др. версии, во время казни был умерщвлен его тезка, также происходивший из священнического рода (Мишна. Недарим. IX 10).

Лит.: *Graetz H.* Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart. B., 1853. Bd. 4. S. 60–67; *Hoffmann D.* Einleitung in die Halachischen Midraschim. B., 1887. S. 5–12, 77, 83–98; *Bacher W.* Die Agada der Tannaïten. Strassburg, 1903². Bd. 1. S. 210–223; *Porton G. G.* The Traditions of Rabbi Ishmael. Leiden, 1976. Pt 1; *Goodblatt D. M.* The Beruryah Traditions: [Ishmael ben Elisha] // Persons and Institutions in Early Rabbinic Judaism / Ed. W. S. Green. Missoula, 1977. P. 207–229; *Maccoby H.* Early Rabbinic Writings. Camb., 1988; The Origins of Judaism: Religion, History, and Literature in Late Antiquity / Ed. J. Neusner, W. S. Green. N. Y., 1990. Vol. 11; *Cohn-Sherbok D.* The Blackwell Dictionary of Judaism. Oxf., 1992; Ишмаэль бен Элиша // Краткая евр. энциклопедия. М., 1996². Т. 3. Стб. 995–998; *Yadin A.* Scripture as Logos: Rabbi Ishmael and the Origins of Midrash. Phil., 2004; *Ishmael ben Elisha* // Historical Dictionary of Judaism / Ed. N. Solomon. Lanham, 2006². P. 196–197; *McGinley J. W.* «The Written» as the Vocation of Conceiving Jewishly. N. Y., 2006; *Safrai Sh.* Ishmael ben Elisha // EncJud. Vol. 10. P. 83–84; The Cambridge History of Judaism / Ed. S. T. Katz. Camb., 2008. Vol. 4. P. 821–876; *Boustan R.* Ishmael ben Elisha // The Eerdmans Dictionary of Early Judaism / Ed. J. J. Collins, D. C. Harlow. Grand Rapids (Mich.), 2010. P. 778–779.

Э. Небольсин

ИШО БАР НОН [Ишо бар Нун; сир. ܝܫܘܥ ܒܪ ܢܘܢ — Иисус Навин] (ок. 743, Бет-Габбаре близ Мосула — 1.04.827, Багдад), католикос-патриарх *Церкви Востока* (с 823). Учился у *Авраама бар Дашандада* в Башушской школе в Сафсафе вместе с буд. католикосом-патриархом *Тимофеем I*. После кратковременного преподавания в несторианской школе в Мадаине (древняя Селевкия) принял постриг в мон-ре Мар-Авраам на горе *Изла*. Хиротонисан во диакона Тимофеем, который стал еп. Бет-Багаша, и служил в его епархии; затем вступил с ним в богословский спор о возможности лицезрения Бога тварью и написал ряд сочинений, в которых опровергал его т. зр. Взойдя на Патриарший престол

(780), Тимофей I созвал Собор и добился поддержки своих взглядов. И. б. Н. из-за конфликта с братией мон-ря Мар-Авраам перебрался в Багдад, где обучал сына покровителяствовавшего ему придворного врача Джирджиса Масавайха. Затем И. б. Н. возвратился на родину и провел ок. 30 лет в монастыре Мар-Элия на берегу р. Тигр близ Мосула. Возможно, И. б. Н. тождественен упоминаемому в письмах патриарха Тимофея одноименному епископу, к-рый занимал кафедру Рам-Ардашира в Хузистане и чья кандидатура выдвигалась католикосом на кафедру Нисибина, но не была поддержана местной общиной. После смерти Тимофея I (823) и консультаций местоблюстителя Захарии, еп. Кашкарского, с христианами, занимавшими важные придворные должности, И. б. Н. был избран католикосом-патриархом. Интронизация состоялась в багдадском мон-ре Келиль-Ишо 6 июля 823 г. И. б. Н. попытался вычеркнуть из диптихов имя своего предшественника, но большая часть клира, в основном рукоположенная Тимофеем, и старосты-миряне решительно этому воспротивились. На смертном одре И. б. Н. раскаялся в пристрастном отношении к Тимофею и распорядился уничтожить списки своих сочинений, направленных против него. И. б. Н. был погребен в мон-ре Келиль-Ишо.

И. б. Н. составил и соборно утвердил свод из 133 церковных правил, в котором прослеживается преемственность по отношению к каноническому собранию патриарха Тимофея, особенно в сфере семейного права и права наследования. Новшеством в правилах И. б. Н. является разъяснение вопросов, касающихся урегулирования долгов и обязательств покойного и возможности получения наследства клириками и мирянами, а также положение о любовной ворожке и проч. видах черной магии. Сравнительной мягкостью отличаются установления о рабах, об участии неплатежеспособного должника и о воровстве из-за крайней бедности. Свод И. б. Н., как и своды, утвержденные при его предшественниках Хенанишо II и Тимофее, почти не испытал влияния арабо-мусульм. правовой системы.

И. б. Н. принадлежит вопросоответы на текст Свящ. Писания (в 2 т.; сохранились частично в ркп. Cantabr. Add. 2017), утешительные слова (зна-

чительная часть сохр. в яковитской переработке), письма с ответами на вопросы периода Исаха из Бет-Катрайе и диак. Макария, связанные гл. обр. с литургической практикой (см.: *Unnik*. 1937), комментарий на сочинения свт. Григория Богослова (не сохр.) и др. Гомилии И. б. Н. были объединены с проповедями 2 позднейших авторов в сборник, охватывавший полный церковный год и долгое время служивший обязательным предметом изучения для священников. Еп. *Григорий* Бар Эвройо передает рассказ о христологическом диспуте между И. б. Н. и монофизитским свящ. Папой.

Память И. б. Н. (вместе с др. почитаемыми католикосами) совершается в Церкви Востока во 2-ю пятницу (в Малабарской Церкви — в 3-е воскресенье) после Благовещения (*Fiey J. M. Saints Syriaques*. Princeton (N. J.), 2004. P. 148).

Соч.: *Syrische Rechtsbücher* / Hrsg. E. Sachau. В., 1908. Bd. 2. S. XXI–XXIII, 119–177 [свод канонов]; *Syriac and Arabic Documents Regarding Legislation Relative to Syrian Asceticism* / Ed., transl. A. Vööbus. Stockholm, 1960. P. 189–204 [монашеские правила]; *The Selected Questions of Isho bar Nun on the Pentateuch* / Ed., transl. E. G. Clarke. Leiden, 1962; *Bundy D. The «Questions and Answers» on Isaiah by Iso' bar Nun* // OLP. 1985. Vol. 16. P. 167–178.

Ист.: *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 165–166; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 181–188; *Marris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 75–76; 1896. T. 2/1. P. 66–68; *Eliae Metropolitae Nisibeni* Opus chronologicum / Ed., interpr. E. W. Brooks, J.-B. Chabot. P., 1909. Louvain, 1954. Vol. 1. P. 59. (CSCO; 62. Syr. Ser. 3; T. 7); *Les lettres du patriarche nestorien Timothée I* / Etude crit.: R. J. Bidawid. Vat., 1956. (ST; 187).

Лит.: *Болотов В. В.* Из истории Церкви Сиро-Персидской. СПб., 1901. С. 115; *Paüm*. Очерк. С. 152–154; *Duval*. Littératures. P. 387–388; *Baumstark*. Geschichte. S. 219–220; *Chabot*. Lit. syr. P. 109–110; *Unnik W. C., van*. Nestorian Questions on the Administration of the Eucharist, by Iso'yabh IV: A Contrib. to the History of the Eucharist in the Eastern Church. Amst., 1937, 1970. P. 130–133; *Dauvillier J.* Chaldéen (droit) // DDC. T. 3. Col. 348–349; *Sauget J. M.* Décisions canoniques du patriarche Iso bar Nun encore inédites // Apollinaris. R., 1962. T. 35. P. 259–265; *Rompay L., van*. Iso' bar Nun and Iso'dad of Merv: New Data for the Study of the Interdependence of Their Exegetical Works // OLP. 1977. Vol. 8. P. 229–249; *Bundy D. D.* The Peshitta of Isaiah 53:9 and the Syrian Commentators // Oriens Chr. 1983. Bd. 67. S. 32–45; *Molenberg C.* An Eighth Century Manual: Iso' Bar Nun's Questions and Answers on the Whole Text of Scripture as a Representative of a Genre // IV Symp. Syriacum, 1984: Literary Genres in Syriac Literature / Ed. H. J. W. Drijvers e. a. R., 1987. P. 45–55. (OCA; 229); *eadem*. The Interpreter Interpreted: Iso' bar Nun's Selected Questions on the Old Testament. Diss. Groningen, 1990; *eadem*. Iso' bar Nun and Iso'dad of Merv

on the Book of Genesis: A Study of Their Interrelationship // The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Coll. of Essays / Ed. J. Frishman, L. van Rompay. Louvain, 1997. P. 197–228; *Fiey J.-M.* Iso' bar Nun // DHGE. T. 26. Col. 174–175; *Hofstra J. D.* Iso' Bar Nun's «Questions and Answers» on the Gospel of St John and Their Relation to the Commentary of Iso'dad of Merv and Theodore Bar Koni's Scholion // JEastCS. 2004. Vol. 56. P. 69–93.

Т. К. Кореев

ИШОБОХТ [Бохтишо; сир. ܐܝܫܘܒܘܚܬܐ] (2-я пол. VIII — нач. IX в.?), митр. Рев-Ардашира в Парсе (юрисдикция *Церкви Востока*), юрист и писатель. И. — автор написанного на среднеперсид. языке (пехлеви) трактата из 6 книг, который посвящен брачному праву, праву наследования и долговому праву и дополняет свод церковных канонов, составленный в то же время по благословию католикоса патриарха *Тимофея I* (780–823). После смерти И. патриарх Тимофей повелел сделать сир. перевод его трактата, известный под названием «Книга судов»; в XI в. был выполнен арабский перевод. И. видел свою задачу в создании правового кодекса для христиан «всей Церкви под небом». Его трактат синтезирует множество источников, включая закон Моисеев (в талмудической трактовке), вавилонское, римское (сиро-рим. сборник V в.), сасанидское (сб. «Книга тысячи судебных решений») и мусульм. право (обзор см.: *Taubenschlag*. 1925); однако сам И. из источников называет только НЗ. И. изложил и самостоятельную правовую теорию, что позволяет считать его одним из первых средневек. юристов-теоретиков. В основе права, по И., лежит закон (сир. *namōsā*, от греч. νόμος) — идеальное выражение социальной допустимости-недопустимости, который для христиан сформулирован в НЗ. Применение закона в соответствии с обстоятельствами — суд, или приговор (*dinā*), является всеобщим гражданским правом. И. признает также существование «моральной правоты» (*trišūṭā*), к-рая может иногда приходиться в формальное противоречие с судом; в использовании И. этой категории исследователи видят влияние зороастрийской этики (*Dauvillier*. 1942. Col. 342; *Aoun*. 2005. P. 89). Большое место И. отводит *диспенсации*.

В рукописях сохранились трактат И. «О вселенной» (в отрывках), мемора об атмосфере, изъяснение «Кате-

горий» Аристотеля, соч. «О потенциальности». Как указывает Ж. Б. Шаббо (*Chabot J.-B. Note sur l'ouvrage syriaque intitulé Le Jardin des Délices // Orientalische Studien / Hrsg. C. Bezold. Gieszen, 1906. Bd. 1. S. 495–496*), в сир. сборнике комментариев на Лекционарий «Сад наслаждений» (рукописи с XIII в.) цитируются комментарии И. на Евангелие от Матфея. Соч.: Syrische Rechtsbücher / Hrsg. E. Sachau. В., 1914. Bd. 3. S. VIII–XVII, 1–201, 287–344 (репр.: *Taubenschlag R. // ZSRG.R. 1925. Bd. 45. S. 493–514*). Лит.: *Assemani. BO. T. 3/1. P. 194–195; Baumstark. Geschichte. S. 215–216; Dauvillier J. Chaldéen (droit) // DDC. 1942. T. 3. Col. 340–343; Pigulevskaja N. Die Sammlung der syrischen Rechtsurkunden des Ischobocht und der Matikan: Vortrag auf dem XXIV Intern. Orientalistenkongress. Moskau, 1957; Menasce J.-P., de. Some Pahlavi Words in the Original and in the Syriac Translation of Išōbōxt's «Corpus Juris» // J. M. Unvala Memorial Volume. Bombay, 1964. P. 6–11; Macuch M. Ein mittelpersischer terminus technicus im syrischen Rechtskodex des Išōbōxt und im sasanidischen Rechtsbuch // *Studia semitica necnon Iranica: R. Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicate / Ed. M. Macuch, C. Müller-Kessler, B. G. Frainger. Wiesbaden, 1989. P. 149–160; Aoun M. Jésusbekt, métropolitain et juriste de l'Église d'Orient (Nestorienne): Auteur au VIII^e siècle du premier traité systématique de droit séculier // *Tijdschrift voor rechtsgeschiedenis. 2005. Vol. 73. N 1. P. 81–92.***

А. В. Муравьев

ИШОДА́Д МЕРВСКИЙ [сир. *ܐܝܫܘܕܐܕ ܡܝܪܘܨܝܐ*] (IX в.), еп. Хадитты (Хедатты; близ Мосула, Месопотамия) в юрисдикции *Церкви Востока*, восточносир. экзегет. Перс по происхождению, род. в г. Мерв (сир. Мару, в 30 км к западу от совр. г. Мары, Туркмения), древнем христианском центре. В 852 г. был избран католикосом-патриархом, однако при содействии *Бохтишо*, придворного врача халифа аль-Мутаваккиля, престол занял Феодосий. И. М. — один из наиболее известных экзегетов Церкви Востока. Его опубликованные толкования охватывают всю Библию, за исключением Книг Ездры, Неемии, Есфири, неск. Соборных Посланий (2 Петр, 2 и 3 Ин) и Апокалипсиса (Книги Паралипоменон и Премудрости Соломона — частично). При комментировании ВЗ И. М. помимо *Пешитты* иногда обращался к сиро-гекзаплам (сир. перевод гекзапл *Оригена*, выполненный монофизитским еп. Павлом Тельским), к переводам *Акилы*, *Симмаха* и *Феодотиона*, к самаритянскому Пятикнотию, непосредственно к евр. тексту и к Талмуду, а при толковании НЗ — к *Диа-*

тессарону. Труды И. М. носят преимущественно компилятивный характер и интересны как синтез более ранних экзегетических традиций; только в передаче И. М. известны мн. комментарии предшествующих авторов. Дж. Ренделл Харрис выявил внушительный список источников новозаветного комментария И. М. (*The Commentaries. 1911. Vol. 1. P. XVI–XVII*), а С. ван ден Эйнде — ветхозаветного (см. соответствующие разделы в предисловиях к франц. переводу в серии CSCO). Толкования И. М. во многом повторяют комментарии несторианских экзегетов *Феодора бар Кони* (кон. VIII в.) и *Ишо бар Нона* († 827); вероятно, они восходят к одному или неск. общим источникам. Особенно часто И. М. обращается к толкованиям прп. *Ефрема Сирина* и наиболее авторитетного экзегета Церкви Востока — еп. *Феодора Мопсуестийского*. Однако он также ссылается на *Хенану Адиабенского*, осужденного Церковью Востока за предпочтение толкований свт. *Иоанна Златоуста* толкованиям Феодора Мопсуестийского, и в отдельных случаях даже полемизирует с Феодором (см., напр.: *Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament. 1969. Pt. 4. Vol. 1. P. 97; Vol. 2. P. 124*). И. М. использует труды греч. авторов Оригена, свт. Иоанна Златоуста (особенно в комментариях на Книгу Иова), свт. Григория Нисского (особенно в комментариях на Песнь Песней) и др., даже свт. Кирилла Александрийского, анафематствованного Церковью Востока как главного оппонента Нестория. Т. о., И. М. ставил целью не механическое следование экзегетам Церкви Востока, а выявление и собирание всех толкований, доступных ему из христ. традиции в целом — как сирийской, так и иноязычной. В результате исследователи отмечают у И. М. сочетание типичных для антиохийской школы буквализма и историзма с аллегоризмом в духе александрийской школы. В работах И. М. можно обнаружить нетрадиц. немессиянские толкования Быт 3. 15, Втор 18. 15 и др.

Впосл. труды И. М. легли в основу араб. экзегетических сочинений несторианина *Абдаллаха ибн ат-Таййба аль-Ираки* († 1043), широко цитировались в большом сир. сборнике комментариев на Лекционарий «Сад наслаждений» (рукописи с XIII в.; см.: *Vosté J. M. Le Gannat*

Bussâmê // RB. 1928. Vol. 37. P. 221–232, 386–419), а также были использованы яковитами *Дионисием бар Салибу* († 1171) и *Григорием Бар Эвройо* († 1286) (см.: *Diettrich. 1902. S. XXXIV–XLI*).

Соч.: *Diettrich M. G. Išō'dād's Stellung in der Auslegungsgeschichte des Alten Testamentes an seinen Commentaren zu Hosea, Joel, Jona, Sacharja 9–14 und einigen angehängten Psalmen. Giessen, 1902. (BZAW; 6); Schliebitz J. Išō'dād's Kommentar zum Buche Hiob. Giessen, 1907. (BZAW; 11); The Commentaries of Išo'dad of Merv, Bishop of Hadatha (c. 850 A. D.) / Ed., transl. M. D. Gibson; introd. J. R. Harris. Camb., 1911. Vol. 1: The Gospels: Transl.; Vol. 2: Matthew and Mark: Syr. Text; Vol. 3: Luke and John: Syr. Text (репр. на vol. 1–3: *Brockelmann C. // ZDMG. 1912. Bd. 66. S. 329–332*); 1913. Vol. 4: Acts of the Apostles and Three Catholic Epistles: Transl. and Syr. Text; 1916. Vol. 5: The Epistles of Paul the Apostle: Syr. Text and Transl. 2 pt. (Horae Semiticae; 5–7, 10–11); *Euringer S. Des Išō'dād von Maru Kommentar zum Hohenlied ediert // Oriens Chr. Ser. 3. 1932. Bd. 7. S. 49–74; Commentaire d'Išo'dad de Merv sur l'Ancien Testament / Éd. J.-M. Vosté; éd., trad. C. van den Eynde. Louvain, 1950, 1955. Pt. 1: Genèse. 2 vol.; 1958. Pt. 2: Exode — Deutéronome. 2 vol.; 1963. Pt. 3: Livre des Sessions. 2 vol.; 1969. Pt. 4: Isaïe et les Douze. 2 vol.; 1972. Pt. 5: Jérémie, Ezéchiel, Daniel. 2 vol.; 1981. Pt. 6: Psaumes. 2 vol. (CSCO; 126, 156, 176, 179, 229–230, 303–304, 328–329, 433–434. Syr.; 67, 75, 80–81, 96–97, 128–129, 146–147, 185–186); The Commentary on the Books of the Holy Prophets in a Manuscript in Leningrad: An Epitome of Išō'dad of Merv / Ed. C. Molenberg. Louvain, 1987. (CSCO; 494. Subs.; 77).**

Ист.: *Assemani. BO. T. 3/1. P. 210–212; Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 78; 1896. T. 2/1. P. 72.*

Лит.: *Païm. Очерк. С. 157; Baumstark A. Griechische und hebräische Bibelzitate in der Pentateuch-erklärung Išō'dāds von Merw // Oriens Chr. N. S. 1911. Bd. 1. S. 1–19; idem. Geschichte. S. 234; Vosté J.-M. Mar Išō'dad de Merv (vers 850) sur les titres des Psaumes // *Biblica. 1944. Vol. 25. P. 261–296; idem. Les citations syrohexaplaïres d'Išo'dad de Merw dans le commentaire sur les Psaumes // Ibid. 1945. Vol. 26. P. 12–36; idem. L'introduction de Mar Išō'dad de Merw (c. 850) aux livres de l'Ancien Testament // Ibid. P. 182–202; idem. La table ethnographique de Gen. X d'après Mar Išō'dad de Merw (c. 850) // *Le Muséon. 1946. Vol. 59. P. 319–332; idem. La bénédiction de Jacob d'après Mar Išō'dad de Merw (c. 850) // Biblica. 1948. Vol. 29. P. 1–30; idem. Les oracles de Balaam d'après Mar Išō'dad de Merw (c. 850): (Num. 22–24) // Ibid. P. 169–194; idem. Le Proto-évangile selon l'exégèse de Mar Išō'dad de Merw (c. 850) // Ibid. P. 313–320; *Пигулевская Н. В. Каталог сирийских рукописей Ленинграда // ППС. 1960. Вып. 6(69). С. 113–116; Levene A. Some Observations on the Commentaries of Išo'dad Bishop of Hadatha and of the Manuscript Mingana 553 on Genesis // *StPatr. 1961. Vol. 4. P. 136–142. (TU; 79); Ortiz de Urbina. PS. P. 217–218; Brade L. Die Herkunft von Prologen in den Paulusbriefexegesen des Theodoros bar Konai und Ishodad von Merv // *Oriens Chr. 1976. Ser. 4. Bd. 24(60). S. 162–171; Rompay L., van. Išō' bar Nun and Išō'dad of Merv: New Data for the Study of the Interdependence of Their Exegetical Works //******

OLP. 1977. Vol. 8. P. 229–249; Schall A. Der nestorianische Bibelexeget Išo'dad von Merw (9. Jh. n. Chr.) in seiner Bedeutung für die orientalische Philologie // *Studia Semitica necnon Iranica* / Ed. M. Macuch, C. Müller-Kessler, B. G. Fragner. Wiesbaden, 1989. S. 271–282; Hofstra J. D. Išo'dad van Merw: «En het Woord is vlees geworden»: De plaats van het commentaar van Išo'dad van Merw op Johannes 1, 1–18 binnen de Syrische exegetische traditie: Diss. Kampen, 1993; *idem*. The Sources Used by Išo'dad of Merw in His Commentary on St. John, Chapter 1 // *Symposium Syriacum VII*, 1996. R., 1998. P. 23–35. (OCA; 256); *idem*. Išo' bar Nun's «Questions and Answers» on the Gospel of St. John and Their Relation to the Commentary of Išo'dad of Merv and Theodore bar Koni's Scholion // *JEastCS*. 2004. Vol. 56. P. 69–93; Molenberg C. Išo' bar Nun and Išo'dad of Merv on the Book of Genesis: A Study of Their Interrelationship // *The Book of Genesis in Jewish and Oriental Christian Interpretation: A Coll. of Essays* / Ed. J. Frishman, L. van Rompay. Lovanii, 1997. P. 197–228. (Traditio exegetica Graeca; 5); Salvesen A. Hexaplaric Readings in Išo'dad of Merv's Commentary on Genesis // *Ibid.* P. 229–252; Leonhard C. Tradition and Exegese bei Ishodad von Merw (9. Jh.) am Beispiel der Opfer von Kain und Abel (Gen. 4, 2–5a) // *Zu Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartslage der syrischen Kirchen* / Hrsg. M. Tamcke, A. Heinz. Münster etc., 2000. S. 139–179; *idem*. Ishodad of Merw's Exegesis of the Psalms 119 and 139–147. Louvain, 2001. (CSCO; 585. Subs.; 107) (пер.: Lane D. J. // *JSS*. 2005. Vol. 50. N 1. P. 222–223).

А. В. Муравьев

ИШОДНАХ [Ишоденах; сир. ܝܫܘܕܢܗ — «Иисус явился»; латинизированная форма Jesudenah (рус. Иезудена)] (IX в.?), еп. Басрский в юрисдикции Церкви Востока, восточносир. писатель. Сведений об И. почти нет. Из рукописной традиции следует, что он был епископом г. Перат-де-Майшан (Басры; ошибочный вариант — Касры). Его имя иногда встречается в рукописях с перестановкой корней (Днахишо).

И. известен как автор «Книги целомудрия» — сборника 140 биографий сирийских подвижников и аскетических писателей от Мар Авгена (IV в.; см. Евгений, прп.) до Иакова Бет-Гармайского (кон. VII — нач. VIII в.). Сочинение было написано не ранее сер. IX в., поскольку в нем упоминается перенесение мощей, датированное 849/50 г. (§ 47). Труд, как считается, представляет собой компиляцию на основе «Рая восточных» Иосифа Хаззани и ряда др. источников. Текст, сохранившийся, возможно, не полностью (Le Livre de la chasteté. 1896. P. 226), был опубликован с франц. переводом Ж. Б. Шабо по копии рукописи из халдейского мон-ря; переиздан лазаристом П. Беджаном с привлече-

нием еще 3 рукописей под названием «История отцов, которые основали обители» (в приложении к «Истории монахов» Фомы Маргского). «Книга целомудрия» — важный источник по истории восточносирийского монашества сасанидской и раннеарабской эпох, иногда сообщающий уникальные биографические сведения (напр., о прп. Исааке Сурине (пам. 28 янв.)).

Как указывает Авдишо бар Бриха († 1318) в «Каталоге писателей», И. принадлежит также 3-томное сочинение по церковной истории. Труд не сохранился и известен лишь по немногим ссылкам в хрониках Илии бар Шинайи († 1046), Михаила Сурейца († 1199) и Григория Бар Эвройо († 1286). П. Нотен на основе анализа текста Илии бар Шинайи попытался отождествить это сочинение с анонимной араб. несторианской «Хроникой Сеерта», но его мнение не получило признания ученых. Из др. произведений И. (введенные в аристотелевскую логику, мемуры, мадрашы, прозаические проповеди, надгробные речи) сохранилась акростишная мемра в честь св. Явнана (Ионы), основателя монастыря в Пероз-Шапуре (Анбаре) (IV в.). Соч.: Le Livre de la chasteté / Publ., trad. J.-B. Chabot // *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École Française de Rome*. R., 1896. Vol. 16. P. 225–291 (отд. отт.: R., 1896); *Liber Superiorum, seu Historia monastica, auctore Thoma, Episcopo Margensi* / Ed. P. Bedjan. P., 1901. P. 437–517. Ист.: *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 195–196; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 1. Col. 333–334; *Mich. Syr.* Chron. T. 3. P. 20; *Eliae Metropolitae Nisibeni* Opus chronologicum / Ed. E. W. Brooks. P., 1909–1910. Louvain, 1954. 2 vol. (CSCO; 62–63. Syr. Ser. 3; T. 7–8). Лит.: *Paum.* Очерк. С. 137–138; *Baumstark*. Geschichte. S. 234; *Ortiz de Urbina*. PS. P. 217; *Fiey J. M.* Ichō'dnah, métropolitain de Basra, et son œuvre // *L'Orient Syrien*. P., 1966. Vol. 11. P. 431–450; *idem*. Išo'dnah et la «Chronique de Seert» // *PdO*. 1975/1976. Vol. 6/7. P. 447–459; *idem*. Išo'dnah de Basrah // *DHGE*. T. 26. Col. 176; *Nautin P.* L'auteur de la «Chronique de Séert»: Išo'denah de Basra // *RHR*. 1974. Vol. 186. N 2. P. 113–126.

А. В. Муравьев

ИШОСАВРАН [сир. ܝܫܘܨܐܘܪܐܢ — «Иисус — наша надежда»] († 620/1), мч. Персидский, святой Церкви Востока (пам. в 3-ю пятницу периода Благовещения). Житие И. на сир. языке (ВНО, N 451) было составлено католикосом-патриархом Ишоэзи, сына священника, обратившего И. в христианство; оно считается одним из лучших произведений си-

рийской агиографии. Ж. Б. Шабо опубликовал текст Жития с франц. переводом (кроме последней главы, краткое изложение к-рой см. в: *Fiey*. 1970. P. 9–10). По мнению издателя, Ишоэз написал Житие, будучи митрополитом Арбелы (ныне Эрбиль, Ирак), т. е. в 30–40-х гг. VII в.

Согласно Житию, зороастриец Махануш, перс по происхождению, из сел. Кур в горах Адиабены (недалеко от совр. сел. Салах-эд-Дин) вступил в брак с христианкой и под влиянием жены решил перейти в ее веру. Не желая вызвать гнев зороастрийцев против местных христиан, он пришел в небольшой мон-рь Бет-Шакух, к востоку от Арбелы, и тайно крестился с именем Ишосавран. Затем он вернулся домой и после смерти супруги открыто исповедовал свою веру, за что был арестован по доносу родного брата и брошен в тюрьму в Хаззе, столице пров. Адиабена. Однако христианину Йездину, главному налоговому инспектору при шахе Хосрове II (590–628), удалось освободить И., и он вернулся на родину. Брата И. Бог покарал: он случайно порезался ножом и умер от нагноения раны. И. принял священнический сан и под видом нищего стал странствовать в горах, ночуя под открытым небом, питаясь только растениями, посещая отшельников и безвозмездно трудясь в монастырях. Затем, желая претерпеть мученическую кончину, И. вернулся в Кур. Под рук. Ишоэзи, сына священника, он изучал Свящ. Писание. Демоны, искушая И., нападали на него в образе диких верблюдов, тигров и всадников. И. основал монастырь недалеко от Кура и вел строгую подвижническую жизнь: donaшивал чужую одежду, питался овощами и травами, молился по ночам в горах. Во время голода, несмотря на возражения монахов, он приютил у себя в обители ок. 20 сирот и помогал нищим и вдовам. И. прожил в мон-ре ок. 2 лет, после чего зороастрийцы вновь донесли на него властям. Под конвоем его доставили к правителю Хаззы, а затем посадили в темницу в Арбеле, где И. продолжал вести строгую монашескую жизнь и совершил множество чудес. Через 4 года в городе сменился правитель. Посетив тюрьму, он приказал сковать И. цепями по рукам и ногам, так что его тело оказалось согнуто пополам, обрить голову, сбрить бороду и бросить его в каменный ме-

шок на 7 месяцев. Когда с И. сняли цепи, он оказался неспособен двигаться; после выздоровления до конца жизни он каждую ночь во время молитвы принимал позу, в к-рой находился, будучи скованным. Цепи И. стали предметом поклонения верующих. Однажды к И. в темницу пришел монофизит Шабур и попытался убедить его в истинности своей веры. Не имея опыта в богословских спорах, И. пересказал его слова ученикам, и те разъяснили ему ошибочность монофизитства. С тех пор И. не хотел встречаться с Шабуром и ревностно следил, чтобы др. монахи не общались с монофизитами. И. раздавал милостыню бедным и помогал всем, кто обращались к нему. Через 15 лет пребывания в тюрьме И. вместе с нек-рыми знатными христианами из обл. Бет-Гармай (Гармакан) был приведен на суд. По дороге, в Киркуке, он снова встретился с Йездином, но тому уже не удалось спасти единове́рца. И. предстал перед шахом и был допрошен вместе с 12 христианами. Через 6 дней их вывели из темницы и подвергли пыткам, во время к-рых один из обвиняемых скончался от удара палача. Др. мученики вместе с И. были распяты рядом с мостом на границе областей Бет-Гармай и Бет-Лашпар.

Краткая заметка об И. и о 12 мучениках имеется в «Книге целомудрия» *Ишоднаха*, еп. Басрского (IX в.?). В ней указан год их кончины и сообщается, что верующие обрели их мощи и построили в их честь монастырь. До 1310 г. в Эрбиле находилась церковь, посвященная И.

Ист.: *Jésus-yab d'Adiabène. Histoire de Jésus-sabran* / Ed., trad. J.-B. Chabot // *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires*. P., 1897. Vol. 7. P. 485–584; *Jésusdenah, évêque de Baçrah. Le Livre de la chasteté* / Publ., trad. J.-B. Chabot. R., 1896. P. 32.

Лит.: *Fiey J. M. Isho'yaw le Grand: Vie du catholico nestorien Isho'yaw III d'Adiabène (580–659)* // *OCP*. 1970. Vol. 36. P. 5–46; *idem. Assyrie chrétienne*. Beyrouth, 1965. T. 1. P. 46–47; *idem. Isho'sawran, martyr en Perse* // *DHGE*. T. 26. Col. 176–177; *idem. Īšōsabrān* // *Enciclopedia dei Santi: Le Chiese Orientali*. R., 1999. Vol. 2. Col. 259–261.

А. Н. Крюкова

ИШОЯВ I [Ишо́яб; сир. ܝܫܘܝܐ — «Иисус даровал»], католикос-патриарх *Церкви Востока* (582–595). Род. в пров. Бет-Араба́йе (Арба́йе́стан), расположенной к юго-западу от верховьев р. Тигр, с адм. центром в Нисибине. В юности учился в Ниси-

бинской школе под рук. *Авраама Бет-Раббанского* и после его смерти возглавил школу (569–571). Затем был избран епископом Арзуна, пограничного округа на севере Бет-Араба́йе, и пребывал на этом посту 10 лет. И. сообщал шаханшаху Хормизду IV (579–590) о передвижениях визант. войск у границ Ирана. Возможно, по этой причине Хормизд поддержал его кандидатуру на выборах католикоса-патриарха в 582 г. По сведениям «Хроники Сеерта», после интронизации И. шаханшах разослал по провинциям указ местным властям советоваться с епископами при решении правовых и др. важных вопросов. Это вызвало недовольство зороастрийских магов, считавших, что Хормизд «уважает христиан больше, чем все другие персидские цари». Согласно несторианским церковным историкам Мари ибн Сулейману (XII в.) и Амру ибн Матте (XIV в.), И. возглавил посольство, отправленное Хормиздом к визант. имп. *Маврицию* (582–602), который принял от И. исповедание веры и причастие, однако достоверность этого сообщения сомнительна; вероятно, авторы ошибочно отнесли к И. факт позднейшего посольства в Византию католикоса *Ишо́ява II*.

В 585 г. И. созвал в Селевкии-на-Тигре церковный Собор, на котором было принято 31 постановление (*Chabot. Synod. orient.* P. 130–165 [сир. текст], 390–424 [франц. пер.]). Первое правило направлено против монофизитов и содержит развернутое изложение несторианского Символа веры, а 2-е осуждает тех, кто отказывались принимать толкования «великого экзегета» еп. *Феодора* Мопсуестийского, т. е. последователей *Хенаны Адиабенского*. К постановлениям Собора было приложено пространное письмо патриарха Иакову, еп. о-ва Дарай (ныне Тарут), с 20 правилами, касающимися различных вопросов церковной практики, и еще одно толкование Символа веры (*Ibid.* P. 165–196, 424–455). От участия в Соборе отказались Симеон, митр. Нисибинский, и Григорий, митр. Рев-Ардашира в Парсе, с подчиненными им епископами: первый был последователем Хенаны, второй поддерживал стремление епископов Парса к независимости от патриарха.

В 590 г. к власти в Иране пришел *Хосров II*. Вернувшись из Сирии, где получил военную помощь от визан-

тийцев в борьбе с узурпатором тро-на Бахрамом Чубином, он выдвинул против И. обвинения: И. не сопровождал Хосрова во время его бегства в Византию, не встретил шаха-победителя, не подготовил подобающий для него шатер, и якобы молился об успехах узурпатора. Патриарх сумел оправдаться, однако, опасаясь гнева монарха, стал искать убежища у *Нумана III* ибн аль-Мунзира, христ. правителя вассального царства *Лакмидов*. Там И. заболел и умер в сел. Бет-Куши (595). Сестра (или дочь) Нумана Хинд с почестями похоронила И. в одном из построенных ею мон-рей. После смерти И. Церковь Востока нек-рое время оставалась без руководства до избрания католикоса-патриарха *Савришо*.

Сохранился и издан трактат И. «О Трисвятом», в к-ром он предлагает отличную от византийских и др. сирийских версию происхождения этого песнопения. Частично сохранились вопросыответы И. о церковных таинствах (*Vat. syr.* 3 — *Assemani*. BO. T. 2. P. 487); утраченными считаются трактаты против Евномия и епископа «еретика» (вероятно, монофизита), апология несторианства. Соч.: *Furlani G. Il trattato di Yešo'yabh d'Arzōn sul Trisagion* // *RStO*. 1916/1918. Vol. 7. P. 687–715.

Ист.: *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 108–111; *Greg. bar Hebr. Chron. eccl.* Vol. 3. Col. 105–106; *Nöldeke Th. Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik: Übers. und komment.* // *SAW*. Phil.-hist. Kl. 1893. Bd. 128. H. 9. S. 1–48; *Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria* / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 55–57; 1896. T. 2/1. P. 44–49; *Chronicon anonymum* // *Chronica minor* / Ed. I. Guidi. P., 1903. Pt. 1. P. 15–17. (*CSCO. Syr.*; Ser. 3. T. 4) (рус. пер.: *Пугулевская Н. В. Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов* // *Зап. Ин-та востоковедения АН СССР*. М.; Л., 1939. Вып. 7. С. 63–64); *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum* / Ed. E. W. Brooks. P., 1910. Louvain, 1954⁴. Vol. 1. P. 52. (*CSCO*; 62. Syr.; Ser. 3. T. 7); *Hist. Nestor*. Pt. 2(2). P. 438–442.

Лит.: *Paüm*. Очерк. С. 89–90; *Labourt. Christianisme dans l'empire perse*. P. 201–209, 276–278, 339–341, 344–345; *Duval. Littératures*. P. 349; *Baumstark. Geschichte*. S. 126; *Dauvillier J. Chaldéen (droit)* // *DDC*. T. 3. Col. 322–325; *Пугулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века*. М., 1979. С. 208–209; *Morony M. G. Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irāq* // *Iran*. L., 1982. Vol. 20. P. 6–10. Fig. 2, 3; *Fiey J. M. Isho'yaw I^{er}* // *DHGE*. T. 26. Col. 177–178.

А. И. Колесников

ИШОЯВ II, католикос-патриарх *Церкви Востока* (628 — между 644 и 646). Род. в сел. Гедала пров. Бет-Араба́йе (Арба́йе́стан). Учился

в Нисибинской школе, к-рую вместе с 300 учениками и частью преподавателей покинул в 601 г. из-за несогласия с последователями главы школы, экзегета *Хенаны Адиабенского*. Неск. лет учительствовал в г. Балад (ныне Эски-Мосул, Ирак), между 610 и 620 гг. был рукоположен во епископа Балада, хотя состоял в браке.

После убийства *Хосрова II* и коронации его сына Кавада-Широа (628) несториане получили возможность созвать Собор для избрания католикоса. В предшествующий период вдовства кафедры (с 608/9), последовавший за временем активного вмешательства иран. властей в жизнь христ. подданных, делами несторианской Церкви ведал *Бабай Великий*. Ему, по свидетельству *Фомы Маргского*, съехавшиеся в Ктесифон епископы предложили занять престол католикоса, но Бабай отказался, и католикосом единодушно был избран И.

В 630/1 г. для подтверждения мирного договора с Византией (628) по распоряжению персид. царицы Боран в Сирию было отправлено посольство в составе И., митрополитов Кириака Нисибинского, Павла Адиабенского и Гавриила из Каркиде-Бет-Селох, а также Ишоюва, еп. Ниневийского (впосл. католикос-патриарх *Ишоюв III*), *Сахдоны (Мартурия)*, еп. г. Махозе-д-Ареван, и др. Для встречи с имп. *Ираклием*, к-рый находился в Верое (ныне Халеп, Сирия), делегатам пришлось пересечь всю Сирию, где большинство общин были монофизитскими. В ставке императора, как отмечают хронисты, И. и сопровождавшие его клирики были допрошены для выяснения их вероисповедания. Имп. Ираклий потребовал от католикоса согласовать несторианский Символ веры с визант. (халкидонитской) доктриной, после чего причастился вместе с ним. По возвращении в Иран И. обвиняли в измене несторианству, особенно резко высказывался Бар Саума, еп. Сузский (2 его обвинительных письма к И. и ответ патриарха приводятся в «Хронике Сеерта»). Но царица Боран, довольная дипломатическим успехом миссии, встала на сторону И., и конфликт был улажен.

Период патриаршего служения И. был отмечен борьбой соперничавших за иран. трон группировок высшей знати и араб. завоеваниями зап. провинций Сасанидского гос-ва. В 637 г., после поражения персов при Кадисии,

вся Месопотамия и столица Селевкия-Ктесифон перешли под власть арабов-мусульман. По свидетельству анонимной сир. хроники VII в., из разграбленной арабами столицы, где население умирало от голода, И. переехал в г. Карка-де-Бет-Селох пров. Бет-Гармай (Гармакан), но впосл. вернулся в Ктесифон. Более поздние источники приписывают И. попытку получения охранной грамоты для христ. общин Ирана от *Мухаммада*. Но поскольку Мухаммад уже умер (632), грамоту с гарантией безопасности И. якобы получил от его преемника халифа Абу Бакра (632–634), а впосл. она была подтверждена халифом Умаром ибн аль-Хаттабом (634–644). В этой связи только упоминание Умара заслуживает внимания, т. к. именно при нем была завоевана персид. Месопотамия и покоренное население было вынуждено заключать с победителями договоры, определявшие его статус в Арабском халифате. Обычно охранные грамоты выдавались араб. полководцами представителям населения на местах при соблюдении ими условий мирного договора. Такая охранный грамота должна была быть и у И., но обстоятельства ее получения неизвестны. В отношениях с завоевателями иранские христиане предпочитали держиваться нейтралитета, что официально гарантировало им защиту от внешних врагов, личную неприкосновенность, сохранность имущества и свободу вероисповедания.

Длительность Патриаршества И. в разных источниках определяется от 17 до 19 лет; следов. И. скончался между 644 и 646 г. Он выехал из Селевкий-Ктесифона для урегулирования конфликта между жителями Нисибина и их митр. Исааком, заболел в пути и умер в сел. Карка-де-Геддан (Карх-Джуддан) на р. Дияла. По свидетельству анонимной сир. хроники VII в., патриарха похоронили в усыпальнице «церкви Карка-де-Бет-Гармай» — по-видимому, в соборной церкви г. Карка-де-Бет-Селох, резиденции митрополита. На похоронах присутствовали потомки *Йездина*, одного из богатейших приближенных Хосрова II и ревностного покровителя иран. христиан.

К лит. наследию И. средневек. авторы относят комментарий к псалмам, проповеди, письма. Из последних сохранилось послание И., адресованное Раббан Аврааму из Бет-

Мадае (Мидии), с обоснованием несторианского Символа веры.

Соч.: *Lettre christologique du patriarche syro-oriental Iso'yahb II de Gdala (628–646)* / *Étude, trad., éd. crit. L. R. M. Sako. R., 1983.*

Ист.: *Assemani. BO. T. 3/1. P. 105–107; Greg. bar Hebr. Chron. eccl. Vol. 3. Col. 113–116; Thomas, Bishop of Margâ. The Book of Governors: The Historia Monastica / Ed., transl. E. A. Wallis Budge. L., 1893. Vol. 2. P. 123–130; Maris, Amri et Slibae De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 61–62; 1896. T. 2/1. P. 52–55; Chronicon anonymum // *Chronica minora* / Ed. I. Guidi. P., 1903. Pt. 1. P. 29–31. (CSCO. Syr.; Ser. 3. T. 4) (рус. пер.: *Пигулевская Н. В. Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов* // *Зап. Ин-та востоковедения АН СССР. М.; Л., 1939. Вып. 7. С. 72–73*); *Eliae Metropolitae Nisibeni Opus chronologicum* / Ed. E. W. Brooks. P., 1910. Louvain, 1954. Vol. 1. P. 53. (CSCO; 62. Syr.; Ser. 3. T. 7); *Hist. Nestor. Pt. 2(2). P. 554–582, 618–625.**

Лит.: *Райм. Очерк. С. 117–118; Labourt. Christianisme dans l'empire perse. P. 236–237, 242–246; Duval. Littératures. P. 369–370; Baumstark. Geschichte. S. 195–196; Пигулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979. С. 212–215; Morony M. G. Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irâq // *Iran. L., 1982. Vol. 20. P. 6–15. Fig. 2–5; Fiey J. M. Iso'yaw II* // *DHGE. T. 26. Col. 178–179.**

А. И. Колесников

ИШОЯВ III [Ишоюв Великий], католикос-патриарх *Церкви Востока* (649–659 (?)). Сын зажиточного землевладельца, перса Бастухмага. Род. в сел. Куфлана в пров. Адиабена (Хедаяб, Сев. Месопотамия). Духовное образование получил в Нисибинской школе, которую покинул в 601 г. в числе несогласных с учением *Хенаны Адиабенского*. Принял монашество в обители Бет-Аве (Бет-Абе), основанной в 595 г. другом отца И., мон. Иаковом, и стал учеником последнего. Католикос *Ишоюв II* рукоположил И. во епископа Ниневии, где И. боролся с яковитами, пытавшимися построить в городе церковь. В 630/1 г. И. участвовал в посольстве к визант. имп. Ираклию, затем был назначен митрополитом Адиабены, столица к-рой находилась в Арбеле (Эрбиле).

И. активно боролся с Кириаком, митр. Нисибинским, и *Сахдоной (Мартурием)*, еп. г. Махозе-д-Ареван, которые по возвращении из Византии признали Халкидонский Собор и открыто отошли от несторианства. И. написал 5 посланий о заблуждениях Сахдоны: 4 — епископам соседних епархий, 1 — лично «вероотступнику». Став католикосом, И. лишил еп. Сахдону сана и анафематствовал его. Сахдона был вынужден бежать в Эдессу, на тер-

риторию Византии, где принял греческое имя Мартирий (Мученик).

Указания источников о начале и длительности Патриаршества И. противоречивы. На основе их сопоставления Ж. М. Фие предложил в качестве наиболее приемлемой датировки 649–659 гг. (Fiey. 1970. P. 6–7). Незадолго до восшествия И. на Патриарший престол Иран был завоеван арабами. Из писем И. известно о массовом обращении в ислам христиан Мазуна (Омана) с целью избежать выплаты налога за сохранение веры. Беспокойство у патриарха вызывало стремление к независимости духовенства Парса, в большинстве этнических иранцев. В связи с этим он отправил митр. Рев-Ардашира Симеону, епископам, монахам и христианам Бет-Катрайе (Катара) увещательные послания, а затем прибыл в Рев-Ардашир и встретился с митрополитом, чтобы вернуть его к церковному послушанию.

Длительное время И. удавалось поддерживать хорошие отношения с мусульм. властями, однако в результате денежного конфликта он был взят под стражу, неск. церквей в районе Куфы и Хиры разрушены. Освободившись, И. решил перенести свою резиденцию из Селевкии-Ктесифона в монастырь Бет-Аве. Он попытался создать духовную школу при обители, но, встретив упорное противодействие настоятеля и братии, перенес ее в родное сел. Куфлана. На смертном одре И. назвал своим преемником ближайшего ученика — *Георгия Кафрского*.

Сохранилось собрание писем И., охватывающих периоды его служения в сане епископа, митрополита и католикоса (первые 8 из 106 посланий, возможно, относятся ко времени монашества) и насыщенных информацией по религиозной истории эпохи. Составленная И. биография *Ишосаврана*, последнего христианского мученика сасанидской эпохи († 620/1; ВНО, N 451), была оценена издателем Ж. Б. Шабо как одно из лучших произведений сир. лит-ры. И. написал также соч. «Опровержение (еретических) мнений» апологетического содержания (не сохр.), догматические трактаты, проповеди, заупокойные молитвы, назидание, обращенное к посвящаемым в монашество, мемры, мадраши и др. В сотрудничестве со своим земляком и соучеником по Нисибинской школе мон. Хенанишо из

Бет-Аве И. редактировал богослужебные книги и провел литургическую реформу. Их работа отражена в трактате «Изложение церковных служб», к-рый по традиции ошибочно приписывали *Георгию Арбельскому* (Georg. Arbel. Expos. Offic.).

В рукописи Cantabr. Add. 2818. Fol. 119a — 138b (XVIII в.) сохранилось Похвальное слово И., написанное его учеником католикосом *Хенанишо I*, практически не содержащее биографических деталей. Память И. (вместе с др. почитаемыми католикосами) совершается в Церкви Востока во 2-ю пятницу (в Малабарской Церкви — в 3-е воскресенье) периода Благовещения (Fiey J. M. Saints Syriacques. Princeton (N. J.), 2004. P. 148). Соч.: Histoire de Jésus-sabran / Ed., trad. J.-B. Chabot // Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires. P., 1897. Vol. 7. P. 485–584; Liber epistularum / Ed., interpr. R. Duval. P.; Lipsiae, 1904–1905. 2 vol. (CSCO; 11–12. Syr.; Ser. 2. T. 64).

Ист.: *Assemani*. BO. T. 3/1. P. 113–143; *Greg. bar Hebr.* Chron. eccl. Vol. 3. Col. 129–132; *Thomas, Bishop of Margâ*. The Book of Governors: The Historia Monastica / Ed., transl. E. A. Wallis Budge. L., 1893. Vol. 2. P. 123–179; *Maris, Amri et Slibae* De patriarchis Nestorianorum commentaria / Ed. H. Gismondi. R., 1899. T. 1/1. P. 62–63; 1896. T. 2/1. P. 56–57; *Ehae Metropolitae Nisibeni* Opus chronologicum / Ed. E. W. Brooks. P., 1910. Louvain, 1954. Vol. 1. P. 54. (CSCO; 62. Syr.; Ser. 3. T. 7); *Hist. Nestor.* Pt. 2(2). P. 636.

Лит.: *Païm*. Очерк. С. 119–122; *Labourt*. Christianisme dans l'empire perse. P. 243–245; *Duval*. Littératures. P. 370–371; *Baumstark*. Geschichte. S. 197–198, 201; *Fiey J. M.* Isho'yaw le Grand: Vie du catholicos nestorien Isho'yaw III d'Adiabène (580–659) // OCP. 1969. Vol. 35. P. 305–333; 1970. Vol. 36. P. 5–46; *idem*. Isho'yaw III // DHGE. T. 26. Col. 179–181; *Пузулевская Н. В.* Культура сирийцев в средние века. М., 1979. С. 40, 42, 79, 216–219; *Morony M. G.* Continuity and Change in the Administrative Geography of Late Sasanian and Early Islamic al-'Irâq // Iran. L., 1982. Vol. 20. P. 6–14. Fig. 2–5; *Ovidiu I.* Arabien und die Araber im kirchenleitenden Handeln des Katholikos Patriarchen Ischo'jahb III. (649–659) // Die Suryoye und ihre Umwelt: 4. deutsches Syrologen-Symposium in Trier 2004 / Hrsg. M. Tamcke, A. Heinz. Münch., 2005. S. 43–58.

А. И. Колесников

ИШТАР [аккад.; шумер. Инанна; древнеевр. Ашторет; в греч. передаче Астарта], древнесемит. богиня плодородия, плотской любви и войны, олицетворение планеты Венера. Культ И. был распространен на всей территории Ближ. Востока, в Египте, а также в финик. колониях в Сев. Африке и Зап. Средиземноморье.

Имя богини этимологически связано с южноарав. и угаритским муж. божеством *'ttr* (ср. также моавитянское божество с двойным именем

'str kms (Аштар-Кемош), логограмму в клинописных текстах III тыс. до Р. Х. из г. Мари на Среднем Евфрате «Мужская Инанна»). Именем *'str* обозначается бог неба в дохрист. надписях на эфиоп. языке, а в совр. эфиосемитском языке тигре слово *'astar* используется как нарицательное обозначение неба. Предполагают, что раннее божество имело жен. и муж. ипостась, к-рые соотносились с вечерней и утренней Венерой; жен. проявлением богини была любовь, мужским — война (Pope, Rolling. 1965. S. 249; Roberts. 1972. P. 39–40).

В Месопотамии. В месопотам. источниках наблюдается значительный синкретизм И. и шумерской богини Инанны. Согласно наиболее распространенной генеалогии, И. была дочерью (и, возможно, супругой) бога неба Ана. По др. традиции, отраженной в лит. текстах *Думузи* (аккад. Ду'узу; ср. также с западно-семит. Таммуз), И. — дочь бога луны *Нанна* (Сина), сестра бога солнца Уту (Шамаша) и сестра богини подземного царства Эрешкигаль, богиня Ниншубур — ее спутница и посылная. В более поздних традициях И. — дочь *Энлиля*, *Энки* или *Ашшура* (в Ассирии).

Культ И. существовал в основных месопотамских городских центрах. В клинописных источниках засвидетельствовано ок. 100 локальных культов богини и сопутствующих ей божеств, таких как *Наная*, *Ануниту* и др., представлявших отдельные ее функции. В т. н. Каноническом списке храмов перечислено 79 святилищ, посвященных локальным воплощениям И., а также еще несколько храмов, связанных с культом богинь ее круга (George. 1993. P. 5–38). В аккадских текстах I тыс. до Р. Х. слово *ištaru* стало общим термином для любой богини (особенно часто во мн. ч.: *ištarātu*).

Главным религ. центром И. в Месопотамии был г. Урук, где культ Инанны засвидетельствован еще в кон. IV тыс. до Р. Х. (Beaulieu. 2003. P. 103–105). Важнейшим храмом Урука был зиккурат *Эанна* («Дом небес»), первоначально служивший святилищем Ана (или Инанны и Ана одновременно) и во 2-й пол. III тыс. до Р. Х. ставший храмом Инанны. Эта перемена отразилась в 2 гимнах (Ипапа В и Ипапа С; здесь и далее названия шумер. лит. текстов приведены по их последней публикации в корпусе etcs1.orinst.ox.ac.uk, рус.

пер.: «Возвышение Инанны» и «Отважная госпожа»), к-рые приписываются Энхедуанне — аккад. принцессе, дочери Саргона Аккадского и верховной жрице бога Нанна, где говорится о соперничестве Ана и Инанны и превосходстве последней. В двуязычном, шумеро-аккад. мифе, сохранившемся в 4 значительно фрагментированных манускриптах среднеавилонского периода, повествуется о том, как Инанна «украдала» храм Эанна у Ана (Ibid. P. 111–115).

В мифе «Инанна и Энки» рассказывается о том, как богиня явилась в Эриду к Энки, богу мудрости, и, напив его, выкрала ме — божественные основы цивилизации. В мифе о нисхождении И. богиня отправилась в преисподнюю, вторглась во владения своей сестры Эрешкигал, богини подземного царства, однако последняя перехитрила ее, лишив защитных амулетов, и превратила в труп. Лишь вмешательство Энки и др. богов позволило оживить И. и вернуть ее из преисподней.

Цикл шумер. гимнов повествует об Инанне и о ее возлюбленном, пастухе Думузи (вероятно, он же легендарный обожествленный царь Урука), к-рый сватался к богине, представленной в образе молодой девушки, соперничая с божеством земледелия Энкимду. В тексте, повествующем о соперничестве Думузи и Энкимду, брат Инанны, бог Уту, уговорил богиню выбрать пастуха. Уту выступает на стороне Думузи и в гимне Dumuzid-Inana A, где он дарами и отчасти хитростью убеждает богиню выбрать Думузи в мужа, а в гимне Dumuzid-Inana Y он помогает Думузи пробраться ночью незамеченным в ее дом. В гимне Dumuzid-Inana H Думузи уговаривает Инанну провести с ним ночь, предлагая ей солгать матери, что веселилась с подружкой. Др. тексты этого цикла содержат любовные диалоги, повествования о подготовке И. к свадебному обряду и о женитьбе Думузи и богини (Dumuzid-Inana C, P, T). Брак Инанны не был продолжительным: вскоре Думузи погибает. Миф о его смерти сохранился в неск. вариантах. По одной из версий («Сон Думузи»), он был убит 8 представителями 4 крупных шумер. городов, к-рые также называются демонами-гала (возможно, в мифе отражен некий обряд, где представители городов выступали в этой роли). В др., сюжетно близком тексте («Ду-

музи и его сестры») Думузи тонет, спасаясь от 7 демонов-гала, посланников преисподней; богиня оплакивает его. В «Мифе о нисхождении Инанны» богиня, вынужденная искать себе замену в подземном царстве, сама обрекает Думузи на смерть. Вернувшись оттуда, она застаёт Думузи сидящим на троне и не скорбящим о ее гибели и не мешает посланникам преисподней схватить его. Думузи пытался скрыться, но был пойман и убит.

С мифами об И. и о Думузи связан обряд *священного брака* (гимны 3-й династии Ура, ок. XXI–XX вв. до Р. Х.). Ритуал, одним из элементов к-рого было совокупление в храме царя и жрицы богини, символизировал сакральный союз между правителем и И., сулящий благополучие и процветание его стране. Сходные представления отражены в шумер. поэме «Энмеркар и Господин Аратты», где 2 правителя борются за благосклонность богини, к-рая выражается в политическом и экономическом превосходстве над соперником. В эпизоде сватовства И. к Гильгамешу (VI таблица «Эпоса о Гильгамеше») богиня в обмен на супружество обещает Гильгамешу власть над миром и процветание.

И. считалась покровительницей блудниц. Так, в одном гимне эллинистического периода И. говорит о себе как о блуднице: «Когда я сижу у входа в таверну, я, Инанна, любящая блудница» (Reisner. 1896. S. 106). В «Эпосе о Гильгамеше» И. собирает блудниц, чтобы оплакивать гибель Небесного быка, убитого Гильгамешем и Энкиду. В «Эпосе об Эрре» Урук описан как обитель Ану и И. и город блудниц, которых та лишила мужей. Подобные эпитеты Урука встречаются и в «Эпосе о Гильгамеше». Одна из многочисленных категорий блудниц носила название *istaritu* («принадлежащая Иштар» — Lambert. 1992. S. 141). Возможно, что нек-рые блудницы служили при храмах богини, принося им доход, однако в месопотамских источниках нет подобных свидетельств. В части труда, посвященного Вавилону, Геродот писал о том, что каждая женщина раз в жизни должна была отправиться в храм «Афродиты» и предложить себя выбравшему ее чужестранцу за монету, к-рая считалась «священной» (Herod. Hist. I 199). Подобное описание есть и в Послании Иеремии (Иер 42–43). Вероятно, что данный сюжет

восходит к одному источнику, достоверность которого сложно оценить (Lambert. 1992. S. 135–137). С культом И. связаны такие профессиональные (и социальные) категории, как кугарру и ассинну, а также исполнители плачей кулу'у. В «Мифе о нисхождении Инанны» повествуется о том, как кугарру и галатура (в шумерской версии мифа) и кулу'у или ассинну (в аккадской) были специально созданы, чтобы спасти И. из подземного царства. Представители этих категорий были женственными мужчинами, и мн. свидетельства говорят в пользу того, что им было свойственно занятие гомосексуальной проституцией, хотя прямых указаний на это нет (Ibid. S. 148–152). В «Эпосе об Эрре» после блудниц упоминаются кугарру и ассинну храма Эанна, «чью мужественность Иштар превратила в женственность, чтобы внушить людям страх» и которые «постоянно совершали з[апретное], чтобы веселить сердце Иштар».

В старовавилонской копии гимна И., к-рый приписывается Энхедуанне (Inana C), говорится, что прерогатива И. — превращать мужчин в женщин, а женщин — в мужчин. Подобным образом в новоассир. проклятиях содержится призыв к И., «госпоже боя и брани», обратиться мужчин, врагов Ассирии, в женщин (Ibid. S. 148–149). Сущность самой И. также андрогинна. В шумер. гимне Inana I И. говорит о себе: «Когда я сижу в таверне, я женщина (и одновременно с этим) ликующий юноша». Схожим образом в упомянутом выше гимне эллинистического времени от имени богини говорится: «Я женщина, (но также и) благородный юноша» (Reisner. 1896. S. 106).

В нек-рых мифах И. свойственны хтонические черты. Так, в «Нисхождении Инанны» и в «Эпосе о Гильгамеше» богиня грозит сломать ворота преисподней и выпустить мертвых, чтобы те пожрали живых. На демоническую сущность И. указывает Гильгамеш, когда богиня предлагает ему стать ее супругом. Герой описывает печальную участь возлюбленных богини (Думузи, птицы аллалу, льва, коня, пастуха и садовника Ишуллану), чем вызывает ее гнев.

В месопотамских источниках хорошо засвидетельствована связь И. с войной и разрушением. Так, в шумер. гимне Inana I богиня говорит о себе: «Когда я стою у устья битвы, я — предводительница всех стран;

когда я стою в центре сражения, я — нутро битвы, геройство; когда я продвигаюсь в тыл битвы, я — топ, несущий...» Эпитет И. «госпожа битвы и сражения» встречается, в частности, в эпилоге «Законов Хаммурапи». Покровительство военным действиям — важный аспект образа И. Арбельской, культ которой был центральным в идеологии Новоассирийской империи.

Наиболее ранним символом богини (IV—III тыс. до Р. Х.) были штандарты в виде загнутых связок тростника. Со среднеавилонского времени (2-я пол. II тыс. до Р. Х.) основным атрибутом богини стала 8-конечная звезда. В антропоморфном виде И. изображалась в виде вооруженной женщины в длинном одеянии и шлеме с рогами, с булавами и изогнутыми мечами за плечами или на поясе. В руках богиня могла держать лук, пучок молний, к.-л. оружие или кольцо. И. могла также изображаться сидящей на троне, стоящей на одном или неск. львах, иногда крылатых и запряженных в колесницу (И. как вооруженная, так и без оружия). Предполагают, что многочисленные изображения обнаженных богинь могут также относиться к И., однако к.-л. письменные подтверждения этой гипотезы отсутствуют.

В Сирии, Палестине, Средиземноморье. Наиболее ранние свидетельства культа И. в Сирии происходят из Эблы досаргоновской эпохи (XXV—XXII вв. до Р. Х.). В клинописных текстах из Эблы имя богини (в т. ч. в составе личных имен) встречается в форме *‘aš-dar*. Известны неск. святилищ И. в Эбле и в окрестных поселениях.

И. известна в Угарите (1450—1200 гг. до Р. Х.), однако в угаритском пантеоне роль богини была второстепенна, т. к. характерные для нее функции исполняла богиня Анату. В мифологическом цикле о Баалу Астарту и Анату на собрании богов удерживают разгневанного бога грозы Баалу от нападения на посланников его врага Ямму, морского бога. Когда же Баалу одерживает верх над соперником, Астарту, вероятно сопроваждавшая бога грозы, призывает его убить поверженного противника.

Анату и Астарту упоминаются также в мифологическом тексте, описывающем пир-марзиху у бога Илу. Они делятся мясом с лунным богом Ярху, бродящим в образе пса вокруг

стола пирующих, а затем, когда бог Илу пьянеет до беспамятства, отправляются искать для него лечебное средство. В угаритских текстах Астарту иногда называется *‘tirt šm b’l* («Астарту-имя-Баалу» или «Астарту-небо-Баалу»). Др. эпитет богини — *‘tirt šd* («Астарту поля»), возможно, указывает на ее связь с плодородием (Wyatt. 1999. P. 110—111).

Имя Астарты засвидетельствовано в финик. эпиграфике неск. раз. Так, в надписи на саркофаге сидонского царя Табнита (VI в. до Р. Х.) он описан как жрец Астарты; надпись на саркофаге также содержит проклятие, призванное обрушить гнев богини на тех, кто ограбят гробницу. Надпись на саркофаге сына Табнита, царя Эшмуназара, свидетельствует о том, что его мать была жрицей Астарты, а также о строительстве (восстановлении?) храма богини в Сидоне. Сведения о храме есть в греч. трактате «De dea Syria», приписываемом Лукиану из Самосаты (De dea Syria. 4). Астарту упоминается также в надписях из Тира. В финик. традиции используется тот же эпитет богини (*‘tirt šm b’l*), что и в угаритской.

У Геродота (Herod. Hist. I 105) упоминается разграбление скифами святилища Афродиты Урании в Аскалоне, за что богиня поразила их и их потомков «женским недугом».

Имя И. встречается в пунических надписях по всему Средиземноморью, включая Карфаген, Мальту, Кипр и др. Особый интерес представляет упоминание И. в знаменитых скрижалях из Пирги, где в этрусской версии текста она соответствует местной богине Уни-Астре.

В греч. источниках И. называется Афродитой Уранией, т. е. «небесной» (или дочерью Урана; ср. многочисленные эпитеты богини, связанные с небом). Так, на Делосе были найдены 2 надписи паломников из Аскалона, посвященные «Астарте Палестинской, Афродите Урании».

С И. связан также более поздний ближневост. культ богини Атаргатис, к.-рая, по мнению нек-рых исследователей, является синкретизмом И. и Анат (Pope, Rolling. 1965. S. 244—245). Центр культа Атаргатис находился в Иераполисе, в Сев. Сирии, затем ее почитание распространилось в Месопотамии, Сирии, Палестине и Зап. Средиземноморье, где И. была известна под именем «Сирийская Богиня».

В Египет культ И. (егип. *‘strt*, *‘strt*, *istrt*), вероятно, был привнесен во время вторжения гиксосов (сер. XVII в. до Р. Х.). Первые упоминания об И. относятся к периоду правления Аменхотепа II (ок. 1438/36—1412 гг. до Р. Х.). В «Споре Гора и Сета» Анат и И. — дочери Ра, выданные замуж за Сета. В магическом папирусе нового царства Анат и И. описываются как «две великие богини, которые были беременны, но не рожали». В т. н. Папирусе Астарты богиня — дочь Птаха, к-рую требует себе в жены морской бог.

В Египте культ И. представлен в первую очередь в военном аспекте. Так, в надписи Рамсеса III фараон говорит об И. и Анат как о своем щите (Wyatt. 1999. P. 111). И. была военной покровительницей фараонов Аменхотепа II, Тутмоса IV и защитницей г. Пер-Рамсес, основанного Рамсесом II (Day J. 2002. P. 130. Footnote 9). В искусстве Нового царства И. обычно изображали вооруженной, в короне Атеф (головной убор, связанный с культом Осириса и царской властью) и верхом на коне. На Уинчестерской стеле (ныне утрачена) И. представлена на льве (как в Месопотамии), что сближает это изображение с егип. изображениями Кадеш и Анат (Wyatt. 1999. P. 111; Day P. L. 1992).

Храм И. в эллинистическом Египте располагался в Мемфисе, к югу от храма Птаха, в мемфисском Серапеуме были также святилища богини, обставленные подобно помещениям, посвященным культу бога Беса. Известны также святилища в Пер-Рамсесе, Файюме, Эдфу и в 17 других городах (Helck. 1965. S. 338).

В Ветхом Завете. В евр. Библии И. упоминается 9 раз. Традиционно предполагается, что огласовка *‘asōtēr* с /ō/ вместо ожидаемого /a/ является следствием намеренного искажения со стороны масоретов по ассоциации со словом *bōšet* — стыд, позор (подобная эксплицитная замена характерна и для имени бога *Ваала*). Однако не все совр. исследователи согласны с этой т. зр. (см. подробнее: Cooper. 1990. S. 98—100; Wyatt. 1999. P. 112—114; Day J. 2002. P. 128—130). Как правило, библейские авторы упоминают И. во мн. ч. (*‘asīōrōt*) вместе с Ваалом (Суд 2. 13), Ваалами (Суд 10. 6; 1 Цар 7. 4; 12. 10) или «чужими богами» (1 Цар 7. 3). Такое употребление скорее всего предполагает, что этот

термин использовался как общее обозначение всех языческих богинь (ср. аккад. *ištaru*).

В 2 Цар 11. 5 и 33, где описывается, как Соломон соорудил храмы для божеств, к-рым поклонялись его иноземные жены, И. называется «богиней жителей Сидона». О разрушении Иосией построенного Соломоном храма И. в окрестностях Иерусалима повествуется в 2 Цар 23. 13, где она также называется «мерзостью сидонской».

Весьма вероятно, что И. скрывается за эпитетом «царица небес», встречающимся в описании культа неназванной богини в Иудее (Иер 7. 18) и среди евреев Патроса в Египте (Иер 44. 17–19, 25).

Во Втор 7. 13; 18. 15; 28. 4 употребляется словосочетание *'ašterôt šō'nekā*, которое традиционно интерпретируется как «преумножение твоего мелкого скота» (в параллелизме с *šegar alāpēkā* — «приплод твоего крупного скота»). В евр. лексикографии слово *'ašterôt* трактуется как имя нарицательное (изобилие, умножение), однако едва ли можно сомневаться в том, что оно изначально связано с именем И. Комбинация *šgr w-Štr* (возможно, как теоним) встречается также в надписи из Дейр Алла (IX–VIII вв. до Р. Х.).

Лит.: *Chabas F. J.* Le Papyrus Magique Harris. Chalon-sur-Saone, 1860; *Barton G. A.* The Semitic Istar Cult // *Hebraica*. Chicago, 1893. Vol. 9. N 3/4. P. 131–165; 1894. Vol. 10. N 1/2. P. 1–74; *Reisner G. A., hrsg.* Sumerisch-babylonische Hymnen nach Thontafeln griechischer Zeit. B., 1896; *Strong H. A.* The Syrian Goddess: Being a Transl. of Lucian's «De Dea Syria» with a Life of Lucian / Ed. J. Garstang. L., 1913; *Inscriptions de Délos* / Ed. P. Rousset, M. Launey. P., 1935. N 1400–1496, 1497–2219, 2220–2879; *Jacobsen Th.* Early Political Development in Mesopotamia // *ZA*. 1957. Bd. 52. S. 91–140; *Bottéro J.* Les divinités sémitiques anciennes en Mésopotamie // *Le antiche divinità semitiche* / Ed. S. Moscati. R., 1958. P. 17–63. (*Studi Semitici*; 1); *Edzard D. O.* Mesopotamien: Die Mythologie der Sumerer und Akkader // *Götter und Mythen im Vorderen Orient* / Hrsg. H. W. Haussig. Stuttgart., 1965. S. 17–140; *Fronzaroli P.* Studi sul lessico comune semitico: 4. La religione // *RRAL*. Ser. 8. 1965. Vol. 20. P. 246–259; *Helck W.* Ägypten: Die Mythologie der alten Ägypter // *Götter und Mythen im Vorderen Orient*. 1965. S. 313–406; *Pope M. H., Rollig W.* Syrien: Die Mythologie der Ugariter und Phönizier // *Ibid.* S. 219–312; *Roberts J. J. M.* The Earliest Semitic Pantheon: A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia before U^r III. Baltimore, 1972; *Wilcke C.* Inanna-Ishtar // *Reallexikon der Assyriologie*. B., 1980. Bd. 5. S. 74–87; *Гамкрелидзе Т. В., Иванов Вяч. Вс.* Индоевропейский язык и индоевропейцы: Реконструкция и ист.-типологич. анализ языка и протокультуры. Тбилиси, 1984. 2 ч.; *Groneberg B.* Die sumerisch-akkadische Inanna / Istar. Hermaphroditos? // *Die Welt des Ori-*

ents. Gött., 1986. Bd. 17. S. 25–46; *Cooper A.* 'A Note on the Vocalization of 𒀭𒊩𒌆 // *ZAW*. 1990. Bd. 102. N 1. S. 98–100; *Harris R.* Inanna-Ishtar as Paradox and a Coincidence of Opposites // *History of Religions*. Chicago, 1991. Vol. 30. N 3. P. 261–278; *Day P. L.* Anat. Ugarit «Mistress of Animals» // *JNES*. 1992. Vol. 51. P. 181–190; *Lambert W. G.* Prostitution // *Ausenseiter und Randgruppen* / Hrsg. V. Haas. Konstanz, 1992. S. 127–157; *Archi A.* Divinités sémitiques et divinités du substrat: Le cas d'Išhara á Ebla // *Mari: Annales de recherches interdisciplinaires*. P., 1993. Vol. 7. P. 71–78; *George A. R.* House Most High: The Temples of Ancient Mesopotamia. Winona Lake, 1993. (*Mesopotamian Civilizations*; 5); *idem.* The Babylonian Gilgamesh Epic: Introd., crit. ed. and cuneiform texts. Oxf., 2003. 2 vol.; *Якобсен Т.* Сокровища тьмы: История месопотамской религии / Пер. с англ.: С. Л. Сухарев. М., 1995; *Pittau M.* Gli Etruschi e Cartagine: i documenti epigrafici // *L'Africa romana: Atti dell'11. Convegno di studio*. Cartagine, 15–18 dicembre 1994. Ozieri, 1996. Vol. 3. P. 1657–1674; *Drijvers H. J. W.* Atargatis // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* / Ed. K. van der Toorn e. a. Leiden; Camb.; Grand Rapids, 1999². P. 114–116; *Wyatt N.* Astarta // *Ibid.* P. 109–114; *McLaughlin J. L.* The marzēah in the Prophetic Literature: References and Allusions in Light of the Extra-Biblical Evidence. Leiden; Boston; Köln, 2001. (VTS; 86); *Day J.* Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan. Sheffield, 2002. (JSOT: Suppl.; 265); *Donner H., Röllig W.* Kanaanäische und aramäische Inschriften. Wiesbaden, 2002⁵. Bd. 1; *Beaulieu P.-A.* The Pantheon of Uruk During the Neo-Babylonian Period. Leiden; Boston, 2003.

И. О. Хаум

ИШХАНИ [груз. იშხანი, от арм. главный], муж. мон-рь (30–40-е гг. IX в. — не ранее XVI в. и до XVIII в. с перерывами) и кафедра *Ишханской епархии* Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), культурно-лит. центр груз. исторической юго-зап. пров. Тао. Основан прп. *Григорием Хандзтийским* (Ханцтели) и свт. *Саввой Ишхнели* в *Кларджетской пуст.* Расположен в Тортумском ущелье, на правом берегу р. Олту (Олтиси), в т. н. Грузинской долине (близ Юсуфели, иль Артвин, Сев. Турция). Мон-рь воздвигнут на высоком плато, сохранились 2 церкви. На востоке от И. находится одноименная турецкая деревня Ишхан, на северо-востоке от нее — руинированная Ишханская крепость. Ишханское плато с 3 сторон окружено горами: на севере и востоке — Карьол (Кариели), на юге — Арафек, на юго-востоке — Ургондюз.

История. Сведения об И. содержатся в груз. средневек. исторических материалах, а также в многочисленных эпиграфических памятниках кафоликона И.

Об истории постройки кафоликона И. и об основании здесь обители

и епархиальной кафедры стало известно после публикации Жития прп. Григория Ханцтели, осуществленной Н. Я. Марром в 1911 г. Житие было создано *Георгием Мерчуле* в 951 г. (*Hieros. Patr.* 2, XI в. — *Георгий Мерчуле*. 1911; 1963. Т. 1. С. 248–319; *Он же*. 1982. С. 107, 204; *Он же*. 1999. С. 253, 324). Прп. Григорий, считающийся возобновителем монашества в Грузии, в VIII–IX вв. подвизался в Тао-Кларджети, где он и его ученики основали много монастырей; прп. Григорий стал архимандритом 12 обителей *Кларджетской пуст.* В Житии рассказывается, что 1-я церковь в И. была построена в 30-х гг. VII в. арм. епископом-халкидонитом св. *Нерсесом III Таци* (католикос Армении в 641–661/2). По мнению В. Джобадзе, этот храм был разрушен в 30-х гг. VIII в., во время нашествия на Грузию арабов под рук. полководца Мервана ибн Мухаммада (Мурвана Глухого) (*Djobadze*. 1992. P. 192).

Новая церковь была выстроена учеником и племянником прп. Григория еп. Ишханским (ишхнели) свт. Саввой (также Саба, Сабан), время деятельности которого определяется 30–40-ми гг. IX в. Прп. Григорий и свт. Савва оказались в окрестностях И., возвращаясь из паломничества в К-поль. Агиограф пишет, что им «от Бога открылась прежняя слава Ишхани, святые церкви в селе при нем, и было им возвещено, что Ишхани опять обновится рукою Сабана. Указан был им и путь, чтобы дойти туда, так как место то было недоступно для людей того времени» (Гл. 14). Добравшись до руин древней церкви, святые обрели там «духовное и телесное утешение». Спустя нек-рое время прп. Григорий отпустил свт. Савву восстанавливать И. и определил ему в помощь 2 учеников. Сын св. Ашота I царь Баграт I Куропалат (826–876) активно содействовал прп. Григорию в развитии церковной жизни в Тао-Кларджети, много жертвовал на нужды мон-ря Хандзта и постройку мон-ря Шатберди (Ени-Рабат). Узнав от прп. Григория об И., царь «обрадовался, послешно написал письмо, отправил хороших людей и с честью пригласил» свт. Савву во дворец. Побеседовав со святыми, царь посетил И. и «очень полюбил ту местность... Божию волею Савва сделался епископом в Ишхани, построенном блаженным католикосом Нерсесом, в со-

борной церкви и на каферде его, которая многие годы была во вдовстве... вторично была церковь отстроена нашим блаженным Саввою при материальном попечении богочестивых царей» (Гл. 26).

По заказу Ишханского еп. Илариона для И. в 973 г. был вычеканен Ишханский выносной крест (ГМИГ); в кон. X — нач. XI в. переписан сборник произведений (НЦРГ. А 35), содержащий сделанный прп. *Евфимием Святогорцем* перевод Патерика (подробнее о святынях И. см. в ст. *Ишханская епархия*).

В 1006 г. южнее кафоликона царь Тао Гурген II († 1008) выстроил в И. малую ц. во имя Богородицы. При Ишханском архиеп. Антонии (I), современнике царей единой Грузии Баграта III (975–1014), Георгия I (1014–1027) и Баграта IV (1027–1072), было закончено строительство кафоликона И. Серебряная икона прп. Симеона Столпника (20-е гг. XI в.; ГМИГ) выполнена по заказу архиеп. Антония (I) и содержит его прижизненное изображение. В центральной части иконы, справа от столпа прп. Симеона, выбита надпись, позволяющая представить состояние И. в это время: «Убогий Антон Цагерели в бытность мою в Ишхани нашел красивое место заброшенным и обустроил, и святому Симеону пожертвовал, и создал эту икону, в церкви ее установил для помощи души моей; кто малое это мое услужение изменит, святой Симеон будет покорителем его перед Христом в тот День Суда, аминь». Архирей изображен в полный рост слева от поясной фигуры столпника, по сторонам от него выкована надпись: «Антон Цагерели». По мнению В. Силогавы, архиеп. Антоний занимал Цагерскую кафедру, когда посетил И. и нашел мон-рь в запустении. Он возродил «красивое место» и заказал золотых дел мастеру Филипе икону прп. Симеона. Историк считает, что факт дарения кафоликону И. именно этой иконы может указывать на раннее посвящение церкви прп. Симеону Столпнику.

В 1014–1027 гг. архиеп. Антоний (I) выстроил кафоликон И. и включил в него хорошо сохранившиеся до того времени части предыдущей постройки. На стенах храма различаются 2 принадлежащие архиеп. Антонию (I) строительные надписи: 1-я — на архитраве юж. входа о возобновлении юж. портала храма (нач.

XI в.); 2-я (1032) — на юж. стене храма о завершении строительства. К этому времени были окончательно достроены стены кафоликона и поставлен купол. В надписи упомянут зодчий Иване Морчаис-дзе. По наблюдению прав. *Евфимия Такашвили*, в этот период «храм... полу-



Кафоликон
мон-ря Ишхани

чил те богатые украшения, которые и теперь восхищают нас великолепием и изяществом выполнения». К этому времени относятся вырезанные на камнях и вставленные в разные участки стен храма орнаментальные процветшие кресты (*Такашвили*. 1952. С. 28–29. Табл. 11). На северной стене кафоликона И. есть еще одна обширная лапидарная надпись, сохранившаяся фрагментарно. Возможно, она была вытесана в период царствования Баграта IV и во время управления Ишханской епархией архиеп. Антонием (I) (Там же. С. 29).

В 1033 г. ишхнели архиеп. Иларион (II) (Масурис-дзе) пожертвовал И. Местийское Четвероевангелие (ИЭМС. Ркп. 1, 1033 г.). По его заказу был переписан также сборник аскетических сочинений (НЦРГ. А 35). Из надписи сер. XII в. (очевидно, 1155), выполненной на среднем нефе сев. стены кафоликона И. архи-

еп. Ишханским Игнатием, известно, что И. владел недвижимым имуществом. В частности, упоминается о возвращении И. царем всей Грузии Дмитрием I (Деметре) (1125–1155/56) с. Лозни, попавшего в залог.

В бумажных вставках XVI в. в пергаменную рукопись песнопений св. *Тбели Абусеридзе* (НЦРГ. А 85, 1233 г.), сделанных при Ишханском архиеп. Аверкий каллиграфом Симеоном Каргаретели, сохрани-

лись сведения о том, что в XVI в. И. был действующим монастырем. Созданные в И. рукописи были использованы для составления *Шатбердского сборника* (НЦРГ.

S 1141) и Пархальского Многоглава (НЦРГ. А 95), о чем сказано в колофонах последнего (подробнее о деятельности монастырей таокларджетской литературной школы см. в разд. «Монастырские школы» ст. *Грузинская Православная Церковь*). После захвата Тао-Кларджети турками в кон. XVI в. произошла исламизация этой области.

Историк XVIII в. Вахушти Багратиони в соч. «История царства Грузинского» характеризует Ишханскую крепость как «довольно твердую», упоминает «огромный и прекрасно выстроенный купольный храм. Здесь восседал епископ, пастырь Испири, Тортоми, Байбурди, до Трапезундской горы, а ныне пустует» (*Вахушти Багратиони*. 1973. С. 681).

В 1917 г. в И. побывала экспедиция Грузинского об-ва истории и этнографии под рук. Такашвили, в ее составе находились инженер А. Н. Кальгин, художники Ладно Гудиашвили и Михаил Чиаурели (впосл. народный артист СССР), художник-график, архитектор и настоятель монастыря Вардзиа иером.

Тимпан
юж. входа кафоликона



Ипполит. Они выполнили точные замеры храмов, сделали чертежи, скопировали и зарисовали надписи и фрески.



Интерьер кафоликона

Такайшвили указал, что во 2-й пол. XIX в. в зап. приделе кафоликона устроили мечеть: помещение было отделено от восточной части храма, включающей 3 рукава, поперечной булыжной стеной с окном. Для входа в вост. часть были пробиты крупные бреши в сев. стене жертвенника и в зап. стене сев. придела. Парадную юж. дверь храма замуровали: здесь был устроен кюмбет (куполообразный водоем) (Такайшвили. 1952. С. 26–27).

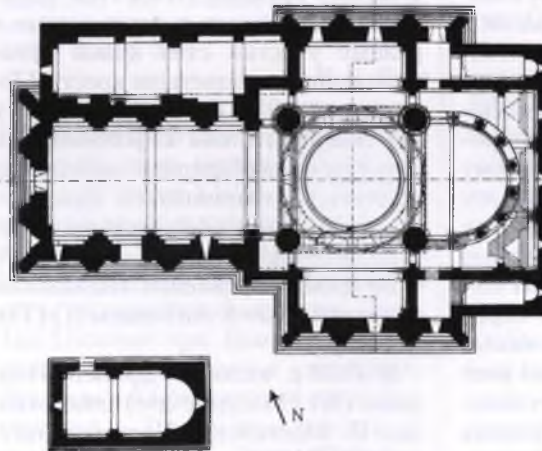
Кафоликон И. отчасти руинирован. Утрачены зап. придел, своды над зап. и вост. рукавами, значительные площади облицовки и росписей. Такайшвили, ссылаясь на сведения С. Саргисяна и Н. Шугурова, писал, что для уничтожения росписей зап. рукава, где была устроена мечеть, мусульмане развели вдоль стен костры. Остатки росписи были соскоблены остриями пик. Стены остальных 3 рукавов были менее испорчены, тур. солдаты штыками повредили живопись (Там же. С. 35). Однако красота фресок кафоликона И. привлекала внимание мусульман. Марр привел тур. изречение, к-рое во 2-й пол. XIX в. характеризовало И. в числе др. памятников: «Славится красота храма Ошки и местоположение Хахули и роспись Ишхани» (Георгий Мерчуле. 1911. С. XXXV).

В кон. XX — нач. XXI в. груз. специалисты активно изучают состояние разрушающихся груз. архитектурных памятников Тао-Кларджети. Договоры с тур. стороной о реставрации Ошки и И. затягиваются. Обсуждается вопрос о возможности

восстановления груз. стороны груз. храмов в Тао-Кларджети при условии, что тур. сторона сможет восстановить 4 мечети на территории Грузии.

Кафоликон И. По мнению Такайшвили, опирающегося на сведения 6-строчной фресковой надписи сер. XII в. (очевидно, 1155 г.), размещенной в нижнем регистре северного рукава, центральный придел храма был посвящен Пресв. Богородице, южный — прп. Симеону Столпнику, северный — возможно, св. Иоанну Предтече.

Архитектура. Ишханский кафоликон — один из сложных памятников груз. архитектуры. В нем различается неск. слоев. Такайшвили выделяет 3: относящиеся к эпохам св. Нерсеса (VII в., апсидная колоннада), свт. Саввы (30-е гг. IX в.) и архиеп. Антония (I) (1-я пол. XI в.). Н. Чубинашвили и П. Закарая, основываясь на стилистическом анализе памятника, выделяют 4-й слой: сер. — 2-я пол. X в. В. Джобадзе высказал предположение, что при свт. Савве перестроенный храм имел форму



План кафоликона и малой церкви мон-ря Ишхани. Чертеж экспедиции прав. Евфимия Такайшвили. 1917 г.

базилики; основной корпус был построен до Морчаис-дзе. Последние исследования памятника дали основание некоторым ученым (М. Богиш, Д. Туманишвили, Д. Хоштария, А. Ю. Казарян) не причислять апсидную колоннаду кафоликона И. к постройкам св. Нерсеса III. Казарян датирует ее 1010–1030 гг., Богиш — сер. X в., однако не исключает и нач. XI в., Хоштария — 60-ми гг. X в. (Bogisch. 2009. P. 200–206).

Храм св. Нерсеса III являлся в регионе наиболее ранним образцом тетраконха с обходной кольцевой галереей. К церквям аналогичного типа относят храмы в исторической Грузии (Бана), в исторической Армении (храмы Звартноц, св. Григо-

рия Просветителя в Ани (Сурб-Григор, Тагика)) и Албании Кавказской (в с. Лекит). Все эти строения представляли в плане тетраконх значительного размера, окруженный обходом в виде круглого коридора.

На 2-ю пол. X — нач. XI в., по мнению Чубинашвили и Закарая, указывают устройство зап. рукава (глубокий неф, сильно выступающие пилястры), решение подкупольных устоев (свободно стоящие пилоны), аналогичное использованному в Ошки, Баграта храме в Кутаиси, Светицховели и Алавердском соборе, особенности декорирования пилонов (Ошки, Тбети), переход от подкупольного пространства к куполу с помощью паруса с тропом, выполняющим декоративную роль, применение аркатуры в интерьере барабана (Долискана, Шатберди, Опиза, Кацхи) и др.

Кафоликон XI в. — это крестово-купольное сооружение с удлиненным зап. рукавом (форма креста ясно читается снаружи), отличающееся крупными размерами (33,45×21,45 м). Стены сложены из тесаного камня

исключительно высокого качества. Конструктивные места — колонны, пилястры, арки, своды и др. — облицованы хоро-

шо тесанным камнем, остальные — слегка обработанным. Архитектурное решение собора и художественное оформление

фасадов имеют черты памятников южногрузинских провинций Тао и Кларджети.

В главной церкви И. устройство алтарной части значительно отличается от обычного плана церквей, в к-рых жертвенник и диаконник примыкают к главному алтарю с апсидой в форме полукруглой глухой стены. Здесь апсида в нижней части имеет расположенную полукругом колоннаду, по бокам алтаря зодчий выстроил длинные помещения для диаконника и жертвенника с апсидами и восточным окном в каждой. В вост. стене, соединившей их, сделано 3 окна. Над ней была возведена новая часть стены, полусводом переходящая на арки колонна-

ды, что придало вост. фасаду вид 2-этажного строения. На верхнем этаже с юж. и сев. сторон вост. стены расположены несоединяющиеся хоры сложного устройства, попасть на к-рые можно было по приставной лестнице через люк. От передних столбов начинается алтарное возвышение. Восемь колонн (высота 2,48 м) алтарной колоннады сохранились в достаточно хорошем состоянии, они имеют простые базы и богато орнаментированные капители кубической формы.

Арки над колоннами подковообразные, как в ц. Бана, крайние приподняты, что увеличивает впечатлительные глубины полукружия алтаря. По сторонам апсиды расположены длинные и узкие дополнительные 2-этажные помещения, к-рые заканчиваются к востоку маленькими апсидами.

16-гранный барабан (высота 6 м, диаметр 9,67 м) перекрыт коническим куполом (высота 11,48 м). Переход от квадрата основания к куполу выполнен с помощью парусов с тропами, в нижней части решенных декоративно (веер). Нижний пояс барабана выступает надобие карниза, над ним помещается круглый обход, на к-рый можно было попасть через отверстие, начинающееся над конхой. По мнению Такайшвили, первоначально барабан имел 8 длинных окон и при реставрации в 1032 г. в 8 глухих гранях барабана были пробиты воронковидные, расширяющиеся внутрь круглые окна. Т. Вирсаладзе считает, что в барабане изначально было 16 окон, в 1032 г. 8 из них были заложены для увеличения площади росписи. Купол, согласно древнему груз. обычаю, увенчан вместо крес-



Южный фасад кафедрального монастыря Ишхани. Рисунок экспедиции прав. Евфимия Такайшвили. 1917 г.

зурованной черепицы темно-бордового и темно-синего цветов: полуцилиндрическая черепица положена на загнутые края плоской и т. о. закрывает соединения.

Сев. придел не имел апсиды, его использовали как кладовую. Экспедиция Такайшвили обнаружила в нем зарытый в землю большой глиняный кувейр (кувшин для хранения вина) (Такайшвили. 1952. С. 30). Зап. рукав храма представляет собой удлиненное по сравнению с южным и северным прямоугольное пространство с примыкающим к сев. стороне длинным прямоугольным помещением без апсиды, к-рое, по мнению Такайшвили, было хозяйственным. Рукав перекрыт коробовым сводом, опирающимся на подпружные арки. Из боковых стен сильно выступают 3-ступенчатые пилястры. Здесь находились оба входа в кафедральный — в центре зап. стены и в юж. стене.

Вост. фасад соответствует внутреннему расположению алтарной части: нижний этаж служит фасадом для вост. внутренней галереи и имеет 5 окон, 2-й этаж соотносится с верхней частью алтарной апсиды, делится на 3 арки и имеет 2 окна в средней, более вы-



Колоннада алтаря кафедрального монастыря Ишхани

сокой, арке и под коньком фронтона. В боковых арках верхней части фасада расположены треугольные ниши, перекрытые веерообразными рельефными лучами.

Западный фасад также делится на 2 уровня. Верхний аналогичен той же части вост. фасада и украшен

та каменной шапочкой. Хорошо сохранилось древнее перекрытие купола, устроенное в виде конусообразных рядов закругленных сверху черепиц. Используются 2 вида гла-

3 арками. В средней арке помещено 4-угольное орнаментированное окно, в боковых — аналогичные восточному фасаду треугольные в плане ниши с канелюрованными лучами. Во время переделки кафедрально-



Восточный фасад кафедрального монастыря Ишхани. Рисунок экспедиции прав. Евфимия Такайшвили. 1917 г.

на в мечеть мусульмане заменили зап. вход более широким проломом.

Юж. фасад состоит из 2 частей. Выступающий юж. рукав храма украшен 3 арками, в каждой сделано по окну, в средней, более высокой, арке устроено также круглое окно. Юж. часть зап. рукава имеет 4 арки, в 3 из них находится по окну. Во 2-й арке устроена дверь. Фасад выступающего сев. рукава обустроен аналогично южному. В сев. части зап. рукава окон нет, она представляет собой древний придел, облицованный мелким камнем.

Скульптурный декор. Изысканное декоративное убранство кафедрального И. (аркатура, рельефы, резьба по камню) позволяет причислить памятник к одному из лучших образцов груз. архитектуры этого времени.

Особенно изящно украшен барабан. Резные колонки граней, сообщающиеся плетеными 2-ступенчатыми арками, имеют базы и капители с орнаментацией различных мотивов. Круглые окна украшены резьбой по всей окружности, окна с полуциркулярной аркой — в верхней части. Карниз барабана решен оригинально (прямых аналогий в архитектуре нет): по плоско профилированной горизонтальной линии фриза сверху проходит линия зубчато-лиственного орнамента. Между карнизом и аркатурой тянется фриз

из кругов. Пилястры аркатуры опираются на 2-полосный пояс рельефных кругов и жгутобразный валик (Там же. Табл. 13). Карниз храма по всему периметру имеет одинаковый профиль, его скос между 2 жгутами орнаментирован.

Основной ритм украшения фасадов задает аркатура. Арки опираются на сложные базы, заканчиваются капителями тонкой обработки. Окно



Фрагмент
декора барабана
кафоликона

жертвенника имеет 4-угольный резной наличник с процветшим крестом (Там же. Табл. 8); окно диаконника, очевидно, также было выделено, но резьба утрачена. Орнаментированы 2 верхних окна вост. фасада: окно в средней арке украшено резьбой и плетением наличника, допол-



Лев, борющийся с драконом.
Рельеф
юж. окна кафоликона

нительным навершием с зубчатым орнаментом и плетеным равнобедренным крестом над ним, вырезанным на одном камне (Там же. Табл. 12); круглое окно под коньком фронтона также имеет резное украшение (Там же. Табл. 3). Четырехугольное окно средней арки западного фасада орнаментировано (Там же. Табл. 6–2). Арки выступающей части фасада полуциркульные, боковых углубленных частей — стрельчатые.

Западный фасад в общих чертах повторяет декор восточного (аналогично разделение фасада 3 арками). Окно в средней арке декорировано широким 4-угольным орнаментальным обрамлением. В боковых арках имеются глубокие ниши.

Южный фасад наиболее парадный. Фронтон читается целиком. Орнаментированы все 7 окон фасада: 6 обрамлены полуциркульными резными наличниками, верхнее окно средней арки — круглым. Над средней аркой выступающей части рукава помещен высокий процветший крест

с орнаментом. Южный вход имеет богатый резной 3-уровневый портал с лапидарной надписью. На плоскости стены вырезан геометрический орнамент, обходящий проем вместе с тимпаном, в который включена надпись. Выступающие пилястры состоят из парных жгутов. Капители содержат пальметты, на которые опирается арка с зубчатым орнаментом и горизонтальными отворотами. Поверх проходит еще одна профилированная арка, ее опорой служат кронштейны со сложным орнаментом (Там же. Табл. 9). В нижней части 3-го окна представлен лев,

борющийся с драконом, у подножия столбов — водоплавающие птицы (Там же. Табл. 4, 7, 11). Украшения северного фасада значительно уступают южному, фактически декор присутствует только на выступающей части сев. рукава (орнаментированы все 3 окна).

Из 8 капителей колоннады 2 капители с волютами восходят к ионическому ордеру и явно навеяны позднеантичными или раннехристианскими образцами, остальные 6 по форме мало связаны с античной архитектурой. Богатым рельефным декором украшены капители и ба-

зы (1 м от пола) 4 столбов И., решенные попарно одинаково: восточные — многогранные, западные — сложной формы, имеют пилястры с 4 сторон и крупные валики между ними. Базы 2-частные: нижняя часть гладкая, с горизонтальными валиками, верхняя орнаментирована. В пластике капителей встречаются такие элементы, как горизонтальные валики, жгуты, фестончики, орнаменты, еловые шишки и др.

Роспись. Интерьер храма был украшен фресками, по всей видимости относящимися к разным периодам (Привалова. 1996. С. 10–11). Наиболее ранний слой живописи (роспись купола), по мнению Такашвили и Арамишвили, можно датировать 1-й пол. IX в., временем реставрации храма свт. Саввой. Роспись стен, опираясь на ктиторские надписи, они отнесли ко 2-й пол. X в. (не позднее 966). На пилястре сев. стены зап. рукава сохранились фрагменты надписи, принадлежавшей, очевидно, живописцу: «Закончил совсем... кафолическую церковь в моленье за Баграта». Исследователи предположили, что здесь был упомянут сын куропалата Адарнасе III (958–961) эристав эриставов Баграт († 966), при котором был возведен и расписан кафоликон Ошки; в храме остались фрагменты фресок XII в. Г. Чубинашвили и Т. Вирсаладзе опровергли эту т. зр., они писали, что поновление И. в 1032 г. было обширным и коснулось не только фасадов, но и интерьера. Очевидно, в том же году храм был украшен заново, что доказывает стиль росписи. Упомянутого в надписи Баграта они отождествляют с царем Грузии Багратом IV (Вирсаладзе. 2007. С. 239). Н. Тьерри датировал роспись купола и барабана 2-й пол. X в. или нач. XI в., зап. рукава — 30-ми гг. XI в., юж. и сев. рукавов — XII в. (Thierry. 1975. P. 86–104).

Живопись кафоликона И. отличается богатым насыщенным цветом, доминирует интенсивная лазурь. В апсиде был представлен Иисус Христос на троне, фланкированном ангелами; ниже находились изображения апостолов в полный рост, под ними был помещен святительский ряд. По мнению Такашвили и Амираншвили, роспись алтаря была схожа по стилю с визант. мозаиками X в. В медальонах, на своде вимы, были изображены поясные



лиси, Никорцминде и др.). На синем фоне, усеянном звездами, в медальоне представлен богато декорированный, равноконеч-

*Св. царица Нана.
Роспись
вимы кафоликона*

жен. фигуры, сохранились обрывки надписей: грузинской (более полная) — в левом и армянской (неразборчиво) — в правом. По мнению Такаишвили, в левом медальоне была изображена супруга царя св. Мириана царица св. Нана, в правом — супруга царя Трдата, 1-я арм. царица-христианка Ашхавнар (Ашхен) (Такаишвили. 1952. С. 37–38. Рис. 14, 15). Считается, что эти изображения — доказательство религиозного и культурного общения грузин и армян-халкидонитов. На стенах алтаря были помещены фигуры святых Иосифа Аримафейского, Саввы Освященного, ап. Филиппа, ап. Варфоломея, композиция «Уверение ап. Фомы». В жертвеннике изображены стол, ангелы и купольная церковь, сохранилась часть подписи: «Раскройте врата, праведные, и внемлите Создателю неба и земли». Над окном диаконника помещалась композиция «Успение Пресв. Богородицы», на сев. стене в надписи читается слово «Капернаум».

Лучше всего сохранилась роспись купола с композицией вознесения Креста ангелами (аналогичные композиции в росписях *Пархали, Манг-*

ный, почти белый крест. Медальон держат 4 ангела в хитонах и гиматиях разного цвета (использованы белый, голубой, синий, зеленый) и с крыльями розово-коричневого цвета. Рукава креста украшены камнями, из перекрестия



*Роспись
барабана кафоликона*

выходят лучи, мандорла окружена радужным облаком. Вирсаладзе отмечает, что «горизонтально развернутые фигуры летящих ангелов, красиво заполнившие свод купола, способствовали впечатлению его ширины и мощи и поэтому охотно изображались художниками XI в. (Манглиси, Ишхани, Хахули, Аteni?)» (Вирсаладзе. 2007. С. 245).

Ниже, в своде купола, помещена композиция «Апокалиптическое видение пророка Захарии». По сторонам света изображены 4 запряженные крылатыми разномастными конями колесницы с возницами, указы-

*Вознесение Креста ангелами.
Роспись
купола кафоликона*

вающими на Крест. Грузинские надписи, выполненные асомтаврули, соотносятся по содержанию (но не всегда точно следуют греческим и ев-

рейским текстам ВЗ) с описанием видения прор. Захарии (Зах 6. 1–6): «В первую колесницу были впряжены кони черные» (северная сторона), «А с западной стороны — кони белые», «И в колесницу южную были впряжены кони каштанового цвета», «А с востока — пестрые» (Такаишвили. 1952. С. 35–36. Рис. 13). Такаишвили отмечает, что груз. слова, обозначающие масти лошадей, «более архаичны, чем мы видим в поздних списках Библии». Над северной колесницей, ниже ног ангелов, находится персонифицированное изображение луны (в диске помещена полуобнаженная жен. фигура с луком в руке верхом на быке или олене); над юж. колесницей — изображение солнца (диск гладкий).

В юж. части купола под колесницей находилась аллегорическая фигура полуобнаженной женщины на рогатом звере

в круге, которую Такаишвили трактует как вавилонскую блудницу и отмечает, что это довольно редкое изображение для росписи купола (аналогичное известно только в росписи купола Манглиси).

логичное известно только в росписи купола Манглиси).

В вершине арок барабана над окнами помещены 16 круглых медальонов с погрудными изображениями ангелов. На 8 гранях барабана находились изображения пророков в рост с развернутыми свитками. Новые 8 окон, сделанных, по мнению Такаишвили, при достройке И. в 1032 г., значительно повредили роспись. Вирсаладзе, указывая на слабые возможности строительной техники того времени, неспособной пробить ровные круглые окна, практически не повредив края живописи, считает, что живописец для того чтобы разместить монументальные фигуры пророков, заложил и заштукатурил 8 из 16 первоначальных окон барабана, сделав роспись поверх них. Со временем закладки выпали и в живописи образовались круглые отверстия, особенно пострадали головы пророков (Вирсаладзе. 2007. С. 239–240). В 8 больших окнах барабана были помещены 24 изображения святых (погрудное — в арке, в полный рост — на обоих откосах



каждого окна). Сохранились надписи с именами некоторых воинов-мучеников: Димитрия Солунского, Фоки, Сергия Римлянина, Феодора Стратилата, Мины, Прокопия Кесарийского, Геронтия, Конона Памфилийского. Подобное размещение изображений было обусловлено размерами низкого и широкого купола, где не умещались 3 регистра фигур святых согласно их рангу, а подкупольные устои не были рассчитаны на роспись (многогранность ствола, орнаментированные капители и базы), так что живописец был вынужден занимать дополнительные площади (Там же. С. 245).

Роспись юж. рукава утрачена полностью, под большим окном сохранилась только подпись: «Св. Константин». В сев. рукаве были представлены частично сохранившиеся композиции «Благовещение Пресв. Богородицы», «Рождество Христова», «Сретение Господне», «Преображение Господне», «Распятие», «Сня-



Снятие с креста.
Роспись
сев. рукава трансепта
кафоликона

тие с Креста», на откосах северного рукава — изображения вмч. Варвара и вмч. Марины.

На сев. и юж. стенах зап. рукава храма был размещен ктиторский ряд (не сохр.). В углах пилястр зап. стены читались исполненные красной краской надписи на асомтавури — имена изображенных представителей таойской ветви груз. царской династии Багратиони — Адарнасе III Куропалат (881/889–923), его отец царь Тао Баграт I Магистр (937–945) и его сын эристав эриставов Баграт, строитель Ошки; на южной стене — фрагменты изображения царских одежд визант. образца. Такайшвили допускает, что здесь также находились портреты таойских Багратиони, поскольку в Ошки сохранились аналогичные барельефные изображения эристава эриставов Баграта

и его брата царя Тао Давида III Куропалата (2-я пол. X в. — 1001) в имп. визант. одежде. Здесь же были представлены образы св. воинов вмч. Георгия и вмч. Феодора Стратилата. На зап. стене находились фрески, посвященные библейским сюжетам. Сохранились фрагменты надписи: «...и перед Авраамом», частично — декоративный орнамент стен и окон, состоящий из листьев и цветов.

В нижнем регистре сев. рукава видны фрагменты росписи XII в. Здесь были представлены поясные фигуры 7 святых, написанных черной краской, читаются подписи к 4: свт. Николай, архиеп. Мирликийский; ап. Иаков, брат Господень; ап. Андрей Первозванный; ап. Лука.

Эпиграфика. Кафоликон И. имеет богатые эпиграфические памятники. На внешних стенах храма содержатся 3 лапидарные надписи XI в. Две из них — строительные времени правления архиеп. Антония (I), касающиеся проводимых реставраций. На архитраве юж. входа помещена обширная надпись, выполненная асомтавури, борозды букв заполнены си-

ней краской (частично сохр.). Строки расположены полукругом, заключительные буквы последнего слова текста — вер-

тикально и продольно, образуя крест. Надпись имела декоративную функцию и являлась элементом убранства храма. Ее текст состоит из 2 частей: 1-я — адоративная и восславляет царя Георгия I; во 2-й, обширной части сообщается, что архиеп. Антоний (I) возобновил юж. портал храма (не сохр.) при жизни царя Георгия I. Надпись содержит ценные исторические сведения, в ней упомянут отец Георгия I царь Баграт III (полный текст, палеографическую копию, фотоснимок см.: Такайшвили. 1952. С. 27. Табл. 9, 10; Закарая. 1990. С. 26, 31. Табл. 31, 32; Djobadze. 1992. P. 211–213). Надпись 1032 г. была высечена на юж. стене храма. Она начинается в одну строку на левой пяте наверх 2-го юж. окна, обрамляет окно и, распадаясь на 10 строк, заканчивается на правой

части стены. В тексте указано, что архиеп. Антоний (I) «для возведения Баграта куропалата» (царь Баграт IV) и «рукою» зодчего Ивана Морчаис-дзе «обновил и завершил святой храм Божий» (Такайшвили. 1952. С. 28–29. Табл. 11). На юж. стене под карнизом сохранились фрагменты надписи, где упоминается о пожертвовании некоего Георгия за царя Баграта IV «в отпущение грехов наших». Надпись была снята С. Саргисяном (не изд.).

Наиболее ранняя надпись в И. — фресковая стеновая, исполненная на юж. стене сев. придела асомтавури в 27 строк (8 последних утрачены). Такайшвили датировал ее 954–955 гг. Надпись была скопирована в 1917 г. худож. М. Чиаурели. В ней сказано, что 7 сент. 917 г. (187 г. короникона) по приказу царя картвелов Адарнасе III Куропалата некий Василий (Басили) был хиротонисан во епископа Ишханского и, «прослужив этому святому храму 19 лет», скончался 26 дек. 936 г. Новый кандидат в ишхнели — Стефан (Стефане) — по приказу груз. царей Давида II Магистра (923–937), Ашота IV Куропалата (царь в 945–954), Баграта I Магистра (царь в 937–945) и Сумбата I Антипатрика (царь в 954–958) был отправлен в Трапезунд, где 1 марта 937 г. хиротонисан (Там же. С. 30–32).

В барабане кафоликона находились изображения пророков в рост с хартиями, на которых помещались слова из пророчеств, выполненные греч. буквами (на одной) и асомтавури (на 7) (Там же. С. 33–34. Рис. 4–11).

В сер. XII в. (очевидно, в 1155) по повелению архиеп. Ишханского Игнатия на сев. стене кафоликона во всю ширину нижнего регистра сев. рукава черной краской была сделана 6-строчная обширная надпись, считающаяся на сегодняшний день наиболее пространственным известным груз. эпиграфическим памятником. В сер. XIX в. ее списал Саргисян и опубликовал акад. М. И. Броссе (Inscriptions géorgiennes... 1864. P. 14–17). Отдельные части текста были утрачены. В 1917 г. ее изучал Такайшвили и зафиксировал значительное ухудшение ее состояния (Такайшвили. 1952. С. 39–40. Рис. 16). В наст. время из-за полного обвала штукатурки надпись утрачена. В эпиграфическом документе содержались сведения о пожертвовании И. ца-

рем всей Грузии Георгием II (1072–1089) с. Лозни. Его сын св. *Давид IV Строитель* (1089–1125) подтвердил права И. на село. Позже Лозни было отдано в залог и выкуплено и пере-



Тимпан
сев. входа
ц. Пресв. Богородицы

дано И. царем всей Грузии Димитрием I (Деметре) (1125–1155/56). В честь этого события были учреждены синодики царской семьи, а также повешены 3 лампы в кафоликоне И.: 2-я и 3-я — перед иконами Пресв. Богородицы (очевидно, у царских врат) и прп. Симеона Столпника. Также были учреждены агалы накануне дня вмч. Феодора, в 1-ю пятницу 1-й седмицы Великого поста. В надписи упомянуты неск. исторических лиц: сестра царя Димитрия I царица Тамара, его сыновья Давид V (царь всей Грузии в 1155–1156) и Георгий III (царь всей Грузии в 1156–1184), ишхнели архиеп. Игнатий, Феодор, «определивший» его в епископы (очевидно,



Церковь Пресв. Богородицы.
1006 г.

неизвестный по др. источникам католикос-патриарх), а также рукоположенные им 2 священнослужителя И.— Илия (Элиа) и Григол.

Сохранилось несколько поздних надписей, сделанных посетителями храма. На сев. стене зап. рукава помещена надпись XII в., выполненная мхедрули, в которой «сын золотых дел мастера Нарзе» просит о заступничестве вмч. Димитрия (Там же. С. 41. Рис. 17). В надписи, выпол-

ненной мхедрули, некий Иоване просит Пресв. Богородицу о ходатайстве. Две надписи, выполненные мхедрули, относятся к XIV–XV вв.— это обращение к Пресв. Богородице и вмч. Димитрию некоего Кебы-Липарита и неизвестного лица (Там же. Рис. 18). Саргисян от-

метил также написанную армянскими буквами дату 690 г. (соответствует 1241 г.) — без указания,

где она помещалась (Inscriptions géorgiennes... 1864. P. 12).

Однонефная церковь во имя Богородицы сохранилась в 3 м к югу от кафоликона. Церковь небольшая (10,35×5,65 м), возведена царем Тао Гургеном II в 1006 г. (*Такашвили*. 1952. Табл. 34, 35). На архитраве портала сев. входа помещена строительная надпись, исполненная асомтаври: центральная часть, выполненная более крупными буквами, проходит по внешнему полукругию тимпана, следующая высечена концентрично расположенными полукруглыми строками в ее центре, конец надписи (содержащий дату) расположен горизонтально на нижней кромке тимпана. В надписи царя Гургена II сказано: «...построил сию святую церковь во имя святой Богородицы, для моления души моей. Святая Божья

Матерь, будь мне шатром в тот День Суда. «Вот врата Господа; праведные войдут в них» (Пс 117. 20.— *Авт.*). Все входящие, помяните меня в молит-

ве. Короникон был 226 (1006 г.— *Авт.*)». С правой стороны надписи, напротив груз. даты, указан тот же год, но в пересчете на арм. летосчисление (45 г.) арм. буквами. Исследователи считают, что арм. обозначение даты — дань местному халкидонитскому арм. населению (Там же. Табл. 37). Считается, что царь возвел церковь как свою буд. усыпальницу: в текст надписи были включены строки погребального характера из Псал-

тири. То, что церковь использовалась как царская молельня, доказывает также и расположение юж. портала кафоликона и сев. дверей церкви друг против друга: очевидно, это было сделано для того, чтобы во время богослужения священник легко мог перейти из главного храма в царскую молельню.

Церковь выстроена из мозаично сложенных чисто тесанных камней желто-розового и красного цветов. Зал перекрыт коробовым сводом на одной подпружной арке, опирающейся на 2-ступенчатые выступающие пилястры, апсида — конхой. Продольные стены в интерьере украшены 2 декоративными арками. С севера был вход (заложен), с запада мусульманами был пробит новый вход. Часть юж. стены выломана, восточный и западный рельефно украшенные фасады ободраны. С востока и запада церковь имеет по одному окну. В 1874 г. посетивший эти места фотограф Д. И. Ермаков зафиксировал наличники с тонкой резьбой орнаментальных плетений (к 1917 полностью утрачены) (Там же. Табл. 36). В алтаре сохранились следы забеленной росписи.

Фасады были облицованы хорошо тесанным камнем красно-желтого цвета и богато декорированы, профилированный карниз помещен между жгутами, его плоскость покрыта орнаментом. Оба окна декорированы аналогичным образом: вокруг проемов с 3 сторон тянутся орнаментированные плетением наличники, выше посажены навершия с горизонтальными отворотами. Над вост. окном был расположен высокий расцветший крест. В орнаменте зап. окна, состоящем из плетеных кругов, свободные места заполнены рельефами зверей и птиц. Хорошо сохранился портал сев. двери, также выделяющийся звериным орнаментом навершия: фигуры помещены в плетения четырехугольников навстречу друг другу, в центральном четырехугольнике изображены виноградные грозди.

Ист.: Inscriptions géorgiennes et autres, recueillies par la Père *Nersès Sargisian* et expliquées par M. Brosset. St.-Pb., 1864. P. 14–17. (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences do St.-Pétersbourg. Sér. 7; Vol. 8. N 10); *Георгий Мерчуле*. Житие Григола Ханцтели (кименная ред.) / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Марр (с дневником поездки в Шавшию и Кларджию). СПб., 1911. (ТРАГФ; 7); *он же*. То же (изм. загл.: Труд и деятельность жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Ханцты

и Шатберди и вместе с ним память многих отцов блаженных) // ПДГАЛ. 1963. Т. 1: V–X вв. С. 248–319; *он же*. То же // Древнегрузинская лит-ра: V–XVIII вв. / Сост.: Л. Менабде; пер. на рус. яз.: Н. Я. Марр. Тбилиси, 1982. С. 107–204; *он же*. То же (Труд и подвижничество достойного жития святого и блаженного отца нашего Григола, архимандрита Хандзтийского и Шатбердского строителя, и с ним поминовение многих отцов блаженных) // Пер. на рус. яз.: прот. Иосиф Зетеншвили // Символ. П., 1999. № 42. Дек. С. 253–324; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4.

Лит.: *Чубинашвили Г.* История груз. искусства. Тбилиси, 1936. Т. 1. С. 168–179. Ил. 127–129 (на груз. яз.); *Северов Н. П.* Памятники груз. зодчества. М., 1947. С. 191–192; *Такашвили Е.* Ишханский кафедральный храм // *Он же*. Археологическая экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952. С. 23–44. Табл. 1–38; *он же*. То же. Тбилиси, 1960. С. 7–37 (на груз. яз.); *Амиранашвили Ш.* История груз. искусства. М., 1963. С. 110–111, 165–167; *Thierry N. et M.* Peintures du X^e siècle en Géorgie méridionale et leurs rapports avec la peinture byzantine D'Asie Mineure // *Sah. Arch.* 1975. Vol. 24. P. 86–104; *Беридзе В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории груз. архитектуры. Тбилиси, 1981. С. 150–153; *Закарая П.* Зодчество Тао-Кларджети. Тбилиси, 1990. С. 23–41; *Алексидзе Н., Хоштария Д.* Новые сведения о древностях Тао-Кларджети // Лит-ра и искусство. Тбилиси, 1991. № 1. С. 117–161 (на груз. яз.); *Kadiroglu M.* The Architecture of the Georgian Church at Ishan. Fr./M.; N. Y., 1991; *Piguet-Panayotova D.* L'église d'Ishkhan: Patrimoine culturel et création architecturale // *Oriens Chr.* 1991. Vol. 75. P. 198–253; *Djobadze W.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Savset'i. Stuttg., 1992. P. 191–216; *он же*. Ишханский кафедрал // *Он же*. Груз. монастыри раннего средневековья в исторических Тао, Кларджети и Шавшети. Тбилиси, 2007. С. 217–243 (на груз. яз.); *Привалова Е. А.* Некоторые заметки о росписях Тао-Кларджети // Ежегодник науч. тр. Главного науч.-производственного управления охраны и использования памятников истории и культуры Грузии. Тбилиси, 1996. Вып. 2. С. 5–14 (на груз. яз.); *Vaughtgartner B.* Studien zur historischen Geographie von Tao-Klarjet'i. Diss. W., 1996. S. 357–371; *Чагунава Р.* Одна из двух датированных фресковых надписей Ишханского храма // *Мравалтави* (Многоглав). 1999. Вып. 18. С. 344–350 (на груз. яз.); *Гвишавили И., Коплатадзе И.* Великая пятерка Тао: Ишхани // Тао-Кларджети. Тбилиси, 2004. С. 129–137 (на груз. яз.); *Гатриндашвили К.* Тао-Кларджети // *Она же*. Об истоках груз. духовности. Тбилиси, 2005. С. 73–150 (на груз. яз.); *Ишхани* // Духовная сокровищница Грузии. Тбилиси, 2005. Т. 1. С. 164–166 (на груз., англ. языках); *Силогава В.* Ишханская епархия // *Силогава В., Шенгелия К.* Тао-Кларджети. Тбилиси, 2006. С. 115–132; *Вирсаладзе Т.* Грузинские купольные схемы зрелого средневековья // *Она же*. Грузинская средневековая монументальная живопись: Избр. труды. Тбилиси, 2007. С. 225–261; *Bogisch M.* The Appropriation of Imperial Splendour: Ecclesiastical Architecture and Monumental Sculpture in Medieval Tao-Klarjet'i around 1000 AD. Copenhagen, 2009; *Ишхани*: Альбом / Сост., фот.: Т. Двали; текст: Н. Андгуладзе. Тбилиси, 2010 (на груз. и англ. языках).

Э. П. Ц.

ИШХАНСКАЯ ЕПАРХИЯ [груз. იშხანის ეპარქია] (IX–XVII вв.), Мцхетского (Восточногрузинского) Католикосата (Грузинская Православная Церковь (ГПЦ)) с кафедрой ишхнели (Ишханского архиепископа) в монастыре *Ишхани* (в с. Ишхан, иль Артвин, Сев. Турция).

Географическое положение. Сохранилось позднее историческое описание территории И. е. В источнике нач. XVI в. «Подвластные католикосу первосвященника и паства в Самцхе-Саатабаго» территории И. е. определены так: «По эту сторону Гурджибогази, весь Тортоми, ниже Таоскари, по эту сторону верхней части Артануджи называвшийся Сакрулави; а по ту сторону (р. Чорохи. – *Авт.*) по эту сторону горы Орджохи, все Сакавкисидзо, по эту сторону Испир-Трапезундского хребта» (ПГП. 1970. Т. 3. С. 245; *Бакрадзе*. 1878. С. 83). Груз. историк XVIII в. *Вахушти Багратиони* в соч. «История царства Грузинского», в главе «Описание выдающихся мест Самцхе-Саатабаго», опираясь, вероятно, на документ «Подвластные католикосу...», описывает территории И. е. следующим образом: «Выше Артвин соединяется с Чорохи ущельем, выходящим с горы Тортом-Испири, и идет к востоку. На берегу стоит Ишханская крепость, довольно твердая, огромный и прекрасный выстроенный купольный храм. Здесь восседал епископ, пастырь Испири, Тортоми, Байбурди, до Трапезундской горы, а ныне пустует» (*Вахушти Багратиони*. 1973. Т. 4. С. 681).

Гурджи-Богаз (Гюрджубогазы), или «Грузинский проход», находился у

часть Амиер-Тао. Таоскари (совр. Тавскер на р. Салачур, правом притоке р. Олту) и его окрестности принадлежали *Банской епархии*. На севере И. е. включала часть Кларджети («по эту сторону верхней части Артануджи называвшийся Сакрулави») до области Артануджи. «Горой Орджохи» назывался хребет между реками Бархал и Мургул. «Сакавкисидзо» – феодальное владение рода Кавкасидзе с центром в *Отхтазклесиа*. Т. о., земли в среднем течении р. Чорохи (Чорух) и ее правом притоке Бархал (провинции Пархали и Асиспори в Имиер-Тао) также входили в состав И. е. На юго-западе территория И. е. охватывала провинцию Спери (Испир и Байбург, лежащие «по эту сторону Испир-Трапезундского», т. е. Лазистанского хребта) в верхнем течении р. Чорохи (*Мухелишвили*. 1980. Т. 2. С. 165–168; Атлас истории Грузии. 2003. С. 55).

Анализ древнегруз. и древнеарм. источников позволяет предположить, что первоначально И. е. включала пров. Тао и юж. часть пров. Кларджети (*Чеишвили*. 2007. С. 109–114). Распространение границ И. е. в сторону верхнего течения р. Чорохи произошло значительно позже, в 1-й пол. XIV в., когда Грузия отвоевала Спери у мусульм. владетелей.

С севера И. е. граничила с *Анчиской епархией* вдоль Орджохских гор, южнее горы Дидубе и далее вдоль водораздельного хребта р. Артануджис-цкали. С востока и северо-востока по хребтам Сивридаг, Сивричайский и Топелу И. е. граничила с Банской епархией. С юго-востока И. е. от территорий Валашкертской епархии отделяли горы Каргапазары. На запад территории И. е. простирались до Лазистанского хребта, на юге доходили до водораздель-



Вид на католикосатный монастырь Ишхани

ного хребта рек Евфрата и Чорохи, где граничили соответственно с епархиями с центрами в Трапезунде и Неокесарии митрополии *Понт Полемо-ниакский*, принадлежавшей К-польскому Патриархату.

Церковная география данного края не была однородной. По документам нач. XVI в., провинция Пархали,

источков р. Евфрат (Карасу); «весь Тортоми» (совр. Тортум) занимал территории ущелья р. Тортум в Имиер-Тао; «ниже Таоскари» – земли по нижнему течению р. Олту, сев.-вост.



а также монастыри Пархали и Ошки находились под властью мцхетского кафедрального собора *Светицховели*, т. е. Мцхетского (Восточногрузинского) католикоса. Помимо этого вассалами католикоса являлись тавады (князья) Кавкасидзе, Хахулари (центр владений Хахули) и Тухарели (центр владений Тухариси) (ПГП. 1970. Т. 3. С. 245; *Жордания. Хроники. 1897. Т. 2. С. 335*). Владения католикоса формировались постепенно начиная с кон. X в.

Г. Чеишвили

История. Самое раннее упоминание о груз. племенах таохов (диаохов), издревле обитавших на землях, где будет основана И. е., содержится в древневост. (урартских, ассирийских) надписях XII–VIII вв. до Р. X. (*Меликишвили. 1959. С. 114, 176; Он же. 1960. С. 424; Астахшвили. 1994. С. 21–29; Арутюнян. 2001. С. 503*). В II–I вв. до Р. X. эти земли вошли в состав расширившегося Армянского царства. Греч. географ *Страбон* пишет, что в 190 г. до Р. X. «Армению, в прежние времена бывшую маленькой страной, увеличили войны Артаксия и Зариадрия... они расширили совместно свои владения, отрезав часть областей окружающих народностей, а именно... у иберов — предгорье Париадра (Спери), Хорзену (Тао) и Гогарену (Квемо-Картли)...» (*Strabo. Geogr. XI, 14, 5;*

Адоңц. 1908. С. 62, 395; Мухелишвили. 1977. Т. 1. С. 55–60).

Присутствие армян отразилось в сохранившейся местной арм. топонимике, в т. ч. Ишхани (от арм. главный). Также есть и древнейшие лазские (зано-чанские) топонимы: напр., Ошки (от мегрельского ოჶჶ — сере-



Барaban и купол
кафоликона мон-ря Ишхани

дина) и др. (*Георгий Мерчуле. 1911. С. XXII; Тониашвили. 1938. С. 123; Ингорюка. 1954. С. 400–544*).

В I–II вв. Гогарена отошла к Картлийскому царству, а Спери и Тао (арм. Тайк) остались в Великой Армении. К кон. IV в. в состав Визан-

тийской империи вошла область Спери, в 591 г. — Тао, позже — юж. часть Кларджети (крепость Тухариси и ее окрестности). Под давлением Византии и Картли в Тао широкое распространение получило дифизитство (*Narratio de rebus Armeniae; Асолик*) (*Чеишвили. 2007. С. 112*).

В 30-х гг. VII в. местный армянин-халкидонит еп. Нерсе Ишхнели (католикос Армении св. *Нерсес III Тавци* в 641–661/2) выстроил в Ишхани церковь и основал здесь, по мнению нек-рых ученых (В. Силогава и др.), епископскую кафедру. Др. специалисты (в т. ч. З. Алексидзе) считают, что И. е. была основана позднее и св. Нерсес назван Ишхнели по происхождению. Сведения о нем сохранились в груз. и арм. источниках. Последние о постройках св. Нерсеса в Ишхани не сообщают, возможно, вслед. его приверженности постановлениям Халкидонского Вселенского IV Собора (*Такашвили. 1952. С. 24*). Строительству Ишхани предшествовало основание ц. Бана, где совершалось богослужение для груз. населения и армян-халкидонитов. Бана стала церковным центром вост. части провинций (княжество Буха), Ишхани — западной (княжество Тао/Тайк) (*Чеишвили. 2007. С. 113*).

Со 2-й пол. VII в. визант. господство сменяется арабским. В результате нашествий на Кавказ во 2-й пол. 30-х гг. VIII в. араб. полководец Мервана ибн Мухаммада (Глухого) была разорена большая часть Грузии, в т. ч. Тао-Кларджети (*Очерки истории Грузии. 1973. Т. 2. С. 289–290; ОИГ. 1988. Т. 2. С. 177–178*). Считается, что в это время пострадала построенная св. Нерсесом ц. Ишхани, церковная жизнь в крае замерла (*Такашвили. 1952. С. 24*).

В VIII в. княжество Тао перешло под власть груз. Багратионов (Багратиони). Восстановив Ишхани и Бана из руин, Багратиони закрепили за ними церковную юрисдикцию ГПЦ (*Чеишвили. 2007. С. 113–114*).

Возрождение церковной жизни в Тао-Кларджети и, в частности, основание И. е. связано с деятельностью прп. *Григория Хандзтийского* (Хандтели) и свт. *Саввы Ишхнели* (в источнике — Сабан, Сабан) в 30-х гг. IX в. Эти события описываются в соч. Георгия Мерчуле «Житие Григола Ханцтели» (951 г.; *Nieros. Pat. 2, XI в.— Георгий Мерчуле. 1911; Он же. 1963. Т. 1. С. 248–319; Он же. 1982. С. 107–204; Он же. 1999.*

С. 253–324). Однажды, когда святые возвращались из К-поля, куда ездили поклониться св. местам, им «от Бога открылась прежняя слава Ишхани, святые церкви в селе при нем, и было им возвешено, что Ишхани опять обновится рукою Сабана». Также им был указан путь к забро-



Фрагмент декора
базы колонны кафелика
мон-ря Ишхани

шенной церкви, поскольку «место это было недоступно для людей того времени». Добравшись, святые «были обрадованы обретением славного места, так как в нем имелось и духовное, и телесное утешение». Прп. Григорий остался в мон-ре Хандзта, а свт. Савву благословил на возрождение храма и «дал двух учеников». В Житии также указано, что, когда святые прибыли в Тао, был убит царь Тао-Кларджети св. Ашот I Великий Куропалат. Позже при участии прп. Григория и царя Баграта I Куропалата (826–876), сына св. Ашота I, свт. Савва «Божьею волею сделался епископом в Ишхани, постро-



Роспись окна барабана кафелика
мон-ря Ишхани

енном блаженным католикосом Нерсесом, в соборной церкви и на кафедре его, которая многие годы была во вдовстве» и возобновил храм. Эти сведения позволяют уточнить, что

вторично И. е. была основана после 826 г. (*Георгий Мерчуле*. 1911. С. 87, 98, 105, 107; *Он же*. 1963. Т. 1. С. 252, 264, 265, 272, 274).

Царь Баграт I содействовал развитию монашества и церковной жизни в Тао-Кларджети. По просьбе прп. Григория он жертвовал земли и средства на постройку церкви и основание монастырей. В Житии цитируется беседа свт. Сав-

вы и царя Баграта I. Акад. Груз. АН, прот. Корнелий *Кекелидзе*, опираясь на сведения Мерчуле о том, что свт. Савва занимался

литературно-переводческой деятельностью, отождествил ответ свт. Саввы царю с соч. «О Давиде и Голиафе» христ. историка *Инполита Римского* (III в.) и, найдя мн. параллелей, сделал вывод, что, очевидно, свт. Савва в 831–842 гг. перевел это сочинение на груз. язык (*Кекелидзе*. 1943. С. 296–272; *Он же*. Этюды. 1956. Т. 1. С. 231–234; *Он же*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 156, 459). Сохранился груз. перевод, оканчивающийся словами, аналогичными ответу царю свт. Саввы, и внесенный в *Шатбердский сборник* (X в.). В одном из колофонов переписчик Иоанн-Бераи указывает: «Труд сей переписан с подлинника Ишхани, кто будет читать, молитесь за переписчика» (*Шатбердский сб.* X в. 1979. С. 20, 249).

После приема во дворце царь в сопровождении прп. Григория и свт. Саввы посетил Ишхани и, как указано в тексте, «очень полюбовал ту местность». Мерчуле заключает: «...и таким образом стал преуспевать Ишхани во благе до сего дня и во веки». Мерчуле также описывает трогательный обычай: когда Ишхани посещал прп. Григорий, свт. Савва «на кафедру сажал его, а сам садился рядом, не решаясь послушаться блаженного Григория, так как он был учитель и старший» (*Георгий Мерчуле*. 1911. С. 106–108; *Он же*. 1963. Т. 1. С. 273–274).

В этот период мон-ри Тао-Кларджети имели важное значение в истории грузинской литературы. По замечанию *Кекелидзе*, большая часть сохранившихся памятников литературы IX–X вв. создана именно здесь,

где «сформировалась особая литературная школа, возникающая на национальной почве и выработавшая своеобразную грамматику, язык, каллиграфию» (*Кекелидзе*. 1951. Т. 1. С. 84) (подробнее о тао-кларджетской лит. школе см. в разд. «Монастырские школы» ст. *Грузинская Православная Церковь*).

Имя следующего ишхнели встречается в источниках спустя век: в фресковой хроникальной надписи на южной стене северного придела храма говорится об ишхнели Василии (Басили). Грузинский церковный историк прав. *Евфимий Такашвили* датировал надпись 954–955 гг. (*Такашвили*. 1952. С. 32). Первая часть надписи представляет собой синодик еп. Василия, 2-я — запись о назначении новых епископов. Надпись начинается словами: «В короникон 187 (917 г.— *Авт.*), месяца сентября 7-го, с помощью Христа и благодатью Святой Кафолической Церкви, по приказу Адарнасе, царя картвелов (Адарнасе III Куропалат; 881/889–923.— *Авт.*), был определен епископом (Ишханским.— *Авт.*) блаженный отец наш Басили, и он, послужив этому святому храму 19 лет благой деятельностью и с полной верой, предал душу свою Господу, месяца декабря 26-го, в день пятницы (936 г.— *Авт.*). Христом, упокой его душу, аминь» (*Такашвили*. 1952. С. 30). Это наиболее полные и точные сведения о груз. епископе, известные в груз. средневеке. эпиграфике. Далее в тексте надписи сообщается о назначении ишхнели еп. Стефана (Стефане): сыновья Адарнасе II, царя картвелов Давид II Магистр (923–937), Ашот IV Куропалат (царь в 945–954), Баграт I Магистр (царь в 937–945) и Сумбат I Антипатрик (царь в 954–958) вместо почившего еп. Василия направили Стефана в Трапезунд, где его «в воскресный день 1 марта благословил Греческий патриарх, Богоугодный, досточтимый Василий». По мнению Такашвили, это произошло через год после кончины еп. Василия — в 937 г. Продолжение текста утрачено, поэтому невозможно достоверно выяснить, почему епископ был послан в Трапезунд, а не в Мцхету к католикосу Картли. На основании концовки надписи «...поскольку в то время Картлийский [католикос]...» Такашвили полагает, что «должно быть, в то время прежнего католикоса Картли уже не было в живых,

сохранившийся фрагментарно, не изучен, и неясно, принадлежала ли надпись архиеп. Антонию (I) (*Такашвили*. 1952. С. 29).

В лапидарной надписи (1032) на юж. стене кафоликона Антоний (I) упоминается уже как архиепископ. В тексте прославляются царь Баграт IV и зодчий Иване Морчаис-дзе, построивший храм.

Вскоре после окончания работ по обновлению и украшению кафоликона архиеп. Антоний (I) по неизвестной причине прекратил свою деятельность. В 1033 г. на Ишханскую кафедру взошел архиеп. Иларион (II) (Масурис-дзе). Став ишхнели, архиеп. Иларион (II) в том же году пожертвовал кафоликону Ишхани Местийское Четвероевангелие (ИЭМС. Ркп. 1, 1033 г.), переписанное на его личные средства рукой «племянника Георгия, убогого Габриела». В рукописи имеются 2 колофона заказчика. Одна, сравнительно короткая, надпись гласит: «Слава Господу. Закончена книга сия Евангелие. Господи, Иисусе Христе, милостью Твоею помилуй и возвеличь душою раба твоего, заказчика этой святой книги Илариона Ишхнели, да будет аминь» (Л. 290). Второй, более обширный, колофон до-



Фрагмент декора окна кафоликона мон-ря Ишхани

«епископ Ишхнели» комплекс букв ოზხ (Ишх) также написан на выскобленном месте, но видны контуры начальных букв ზაბ (Бан), что позволяет прочитать первоначальную надпись как ზაბაელო (Банаели). Очевидно, архиеп. Иларион (II) до того как занял Ишханский престол, был еп. Банским и заказал Четвероевангелие, находясь на этой кафедре (Письменные памятники Сванети. 1986. Т. 1. С. 41–46).

Л. Менабде писал, что можно было бы отождествить упомянутого в сборнике НЦРГ. А 35 (кон. X — нач. XI в.) архиеп. Илариона с ишхнели, заказчиком Местийского Четвероевангелия, но слишком

Реконструкция лапидарной надписи, обрамляющей окно юж. фасада кафоликона мон-ря Ишхани, выполненная экспедицией прав. Евфимия Такашвили. 1917 г.

велика разница в датировках 1-го и 2-го памят-

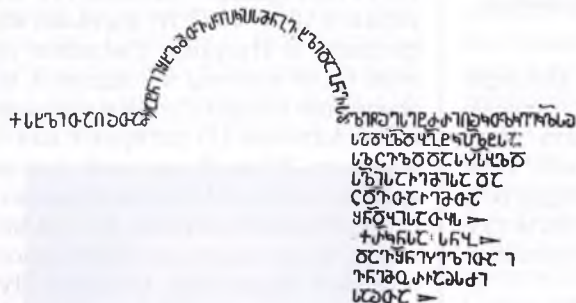
ников, составляющая 60 лет. Новые исследования позволили достоверно установить, что речь идет о разных архиереях.

До сер. XII в. сведения об И. е. в источниках отсутствуют. К 1155 г. по велению Ишханского архиеп. Игнатия (Эгнати) на сев. стене среднего нефа храма черной краской была сделана обширная надпись, считающаяся самым пространством груз. эпиграфическим памятником (утрачена). В ней было сказано, что груз. цари некогда пожертвовали Ишхани с. Лозни; позже село попало в залог. Царь всей Грузии Димитрий I (Деметре) (1125–1155/56) освободил село от залога и вновь пожертвовал Ишхани. В грамоте, написанной на пер-

гамене (не сохр.), был зафиксирован факт возвращения села в собственность Ишхани при ишхнели Игнатии, о чем последний приказал сделать надпись в кафоликоне, чтобы придать большую достоверность условиям, изложенным в тексте документальной надписи, а также повесить в честь этого события лампады. 6-я строка фресковой надписи со слов «или кто появится...» и до конца, по всей видимости, является текстом непосредственной царской подписи, которой был скреплен пергаменный документ. Помимо царя Димитрия I в надписи упомянуты неск. исторических лиц: его сестра царица Тамара, его сыновья Давид V (царь всей Грузии в 1155–1156) и Георгий III (царь всей Грузии в 1156–1184), неизвестный католикос всей Грузии Феодор, архиеп. Игнатий, а также поставленные им царские духовники, не известные по др. источникам священники Илия (Элиа) и Григол. Основываясь на этих данных, Такашвили датировал появление надписи не позднее 1155/1156 г. (*Inscriptions géorgiennes...* 1864. P. 14–17. Pl. 111; *Такашвили*. 1952. С. 39–40). Т. о., деятельность архиеп. Игнатия на Ишханской кафедре определяют сер. XII в.

В 1941 г. Кекелидзе опубликовал восстановленный им текст сочинения анонимного автора, т. н. 1-го историка царицы св. *Тамары*, — «История и восхваление венценосцев». В предваряющем текст исследовании затронут вопрос об авторе сочинения. Кекелидзе выправил одно место в тексте («არსენი ცკაგის იყვ ბულო»): «Арсени скажет икв нели» на «Арсени скажет Ишхнели» и заключил, что автором сочинения был «некто Арсени Ишхнели... писатель первых двух двадцатилетий XIII века» (История и восхваление венценосцев. 1941. С. 23–24). Гипотеза Кекелидзе не нашла поддержки в научных кругах, искаженное место принято читать как «Арсени скажет Икалтоели»; эти слова опровергают гипотезу о существовании в это время ишхнели с именем Арсени (*Каухчишвили*. 1959. Т. 2. С. 011–012; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Вып. 1. С. 447).

В XIII в. ишхнели в наибольшей степени по сравнению с др. архиереями ГПЦ пользовались высокими иерархическими почестями. Во время коронации царя, после того как его подводили к царским вратам, его встречал католикос-патриарх всей



шел неполностью; в нем упомянуты заказчик, переписчик, царь Баграт IV и его мать Мариам, католикос всей Грузии *Иоанн V Окропири* (1033–1049), а также указано, что Четвероевангелие было переписано «в лавре благословенного святого Иоанна Предтечи в Ошки... на радость и благословение жалкой души моей, на благословение душ всех моих родных, живых и умерших, на благословение брата моего Иоване и сыновей его Масура и Георгия» (Л. 309).

Изучение текста колофонов выявило существенные детали: в 1-м колофоне имя Иларион Ишхнели написано на месте выскобленного текста; во 2-м колофоне в словах

Грузии, которому «низко кланялся царь». Католикос-патриарх брал царя за правую руку, а католикос Зап. Грузии (Абхазский) — за левую. «Ежели католикоса Абхазии не окажется — тогда берет ишхнели или архиепископ (Картлийский. — *Авт.*)» (ПГП. 1965. Т. 2. С. 51). С амвона коронованного царя низводили также католикос-патриарх всей Грузии и католикос Зап. Грузии, «или же чкондидели (архиеп. Чкондидский; это слово в текст документа вписано позднее письмом мхедрули. — *Авт.*), или ишхнели, и так входили во дворец» (Там же. С. 53).

В составленном в XIV в. документе «Распорядок царского двора» в отдельных случаях сохранились положения 2–3-вековой давности, особенно описания оказываемых ишхнели почестей. В частности, здесь сказано: «Когда придут епископы западные — ишхнели, мацкверели, анчели, мтбевари и голготели (Ишханский, Ацкурский, Анчийский, Тбетский и Голгофский. — *Авт.*), при их поклонении царю он притрагивается к ковру рукой, для ишхнели — с большей почестью, делает в его сторону 2 или 3 шага и приветствует его, к другим равно и не двигается с места» (Документы груз. права. 1970. С. 71; Распорядок царского двора. 1991. С. 51–53; То же. 1993. С. 58–59). С аналогичными почестями царь встречал разве только католикоса-патриарха и чкондидели (Распорядок царского двора. 1993. С. 25).



На дворцовом приеме после коронации среди 36 архиереев ишхнели занимал 10-е место, между ниноцминдели (Ниноцминдским, 9-е место) и анчели (11-е место) (ПГП. 1965. Т. 2. С. 49). Среди 13 архиереев Самцхе-Саатабаго (Юж. Грузия) ишхнели занимали 3-е место после мацкверели и кумурдоели (Кумурдойского) (Там же. 1970. Т. 3. С. 245).



Центральное окно алтаря кафедрального собора Ишхани

Иногда ишхнели назначались на высокие гос. должности. В одном документе (40-е гг. XIII в.; ЦГИАГ. Ф. 1448. Д. 5003) упоминается бывш. ишхнели, а ныне книжник (секретарь. — *Авт.*) опочивальни (царя. — *Авт.*) и казны Антон» (очевидно, архиеп. Антоний (II)) (Корпус груз. исторических документов. 1984. Т. 1. С. 118, 120). Книжник опочивальни занимал пост 1-го заместителя мдинобартухуцеси (канцлера), книжник казны — 1-го заместителя мечурчлехуцеси (распорядителя казны), обе должности по рангу стояли следующими после первых лиц государства. В сохранившихся исторических источниках подобный пример совмещения этих должностей неизвестен. То, что бывший ишхнели Антоний (II) занимал одновременно

Фрагмент декора карниза кафедрального собора Ишхани

но обе должности, свидетельствует о его принадлежности к чиновникам высочайшего уровня. Также это может указывать и на высокое положение ишхнели. Поскольку документ относится к 40-м гг. XIII в., полагают, что Ишханскую кафедру архиеп. Антоний (II) занимал в 30-х гг. XIII в. (*Антелава*. 1983. С. 41, 139).

В XVI в. по велению и на средства амбы (авва, отец) ишхнели Аверкия (Аберки) пергаменную рукопись песнопений *Тбели Абусеридзе* (1233 г.;

НЦРГ. А 85) пополнил бумагой и обновил писчий Георгий (Описание груз. рукописей: Колл. А. 1973. Т. 1. Ч. 1. С. 282–297). Титул «амба» носили только Алавердские епископы (см. в ст. *Алавердская епархия*), т. к. они являлись одновременно и настоятелями мон-ря Алаверди. Видимо, в XVI в. в Ишхани наряду с кафедрой епископа продолжал существовать монастырь — иначе трудно объяснить добавление титула «амба». Маловероятным, но возможным считается предположение, что архиеп. Аверкий до Ишханской возглавлял Алавердскую кафедру. Др. аналогичные случаи в источниках неизвестны.

В 1-й пол. XVI в. турки захватили весь Чорохский край, а к 1578 г. закончили завоевания и вост. части княжества Самцхе-Саатабаго; оно было преобразовано в Гурджистанский (Ахалцихский) вилайет (Чилдырский пашалык), к-рым с 1625 г. управлял паша из груз. рода Джакели. Территория И. е. была включена в Хахульский санджак, часть к-рого в сер. XVII в. отошла к Эрзерумскому вилайету. С установлением тур. господства ислам постепенно распространился шире, чем христианство, и церковная жизнь в крае, в т. ч. и в И. е., пришла в упадок.

В 1-й пол. XVII в. Ишханскую кафедру занимал архиеп. Макарий, сведения о к-ром содержатся в синопике пергаменного Ишханского (Эчмиадзинского) Четвероевангелия (XII в., Матенадаран; фотокопия: НЦРГ. Rt XIX. N 1–3. Л. 532): «Христе, помилуй Ишханского архиепископа Макария, отпусти ему грехи, Господи. От пришествия Христа 1650 г. От пришествия Адама 7140 и 17 лет». Во время его епископства в И. е. регионом управлял ахалцихский паша Ростов (1647–1654), при к-ром «ислам окончательно упрочился в Саатабаго; дворянство пало; епископы удалились; храмы опустели; образа, кресты, святые мощи начали вывозить в Гурию, Одиши, Картли и Кахети» (*Бакрадзе*. 1880. С. 49; *Кондаков*. 1890. С. 150–151; *Март*. Дневник. 1911. С. 189–201; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Вып. 1. С. 444).

В 1650 г. ишхнели стал Тбетский еп. Гедеон (Саприсдзе). В приписке к рукописи НЦРГ. S 252 сказано: «338 (т. е. 1650 г.). В этом году тбели (Тбетский архиерей. — *Авт.*) Саприсдзе от султана получил кафедру Ишханскую и Ацкурскую». В др. приписке сообщается, что

Тбетскую епархию еп. Гедеон возглавил в 1637 г. (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 452, 465; Описание груз. рукописей: Колл. S. 1959. Т. 1. С. 258). Неизвестно, сохранил ли еп. Гедеон при назначении правящим архиереем в Ишханской и *Ацкурской* епархиях еще и Тбетскую кафедру под своим управлением. Исследователи полагают, что при управлении одним епископом 2 такими крупными епархиями, Тбетская вряд ли могла оставаться под отдельным управлением. Не позднее 1650 г. тао-кларджетских архиереев уже назначал или утверждал османский султан; епархиальное управление в Тао-Кларджети было укрупнено: под властью одного архиерея находилось неск. епархий.

Следующий известный ишхнели — митр. Герман. Его имя содержится в синодике 1-й ч. «Гелатского Гулани» (НЦРГ. А 186. Л. 2314): «Господи Иисусе Христе, помилуй раба Твоего, митрополита Ишханского Германа, аминь» (Описание груз. рукописей: Колл. А. 1976. Т. 1. Ч. 2. С. 316). Др. сведений о нем не сохранилось, период его деятельности на основе палеографических данных датируется 2-й пол. XVII в.

В последнем двадцатилетии XVII в. в исторических источниках встречается еще один ишхнели — митр. Николай (Николоз), о к-ром в колофонной рукописи 1687 г. сказано: «Господи, отпусти грехи и вину Николозу Ишхнели; короникон 365» (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 506). Видимо, тот же ишхнели Николай на странице рукописного сборника песнопений (XIII в.; НЦРГ. А 188. Л. 233 об.) сделал такую приписку: «Я, Николоз Ишхнели, прочитал книгу сию; она полна премудростей» (Описание груз. рукописей: Колл. А. Т. 1. Ч. 2. С. 324). Ф. *Жордания* охарактеризовал его как «последнего ишхнели, изгнанного из Чорохского ущелья магометанами» (*Жордания*. Хроники. 1897. Т. 2. С. 506).

Племянник ишхнели Николая, тоже Николоз, в том же 1687 г. сделал приписку письмом мхедрули на 1-й странице принадлежащего мхцетскому кафедральному собору *Светицховели* сборника сочинений свт. Григория Богослова (НЦРГ. А 1. Л. 454), переписанного по заказу еп. *Захарии Банели* в 1030 г. В приписке сказано: «Много раз прочитал тобою умудренного сего Богослова, удивился и восторжен его мудростью... ста-



Декор фасада кафоликона мон-ря Ишхани

рался вникнуть и понять, и со старанием малое приобрел» (Описание груз. рукописей. 1988. С. 69).

В XVIII в. в крае преобладал ислам, И. е. пришла в упадок, слово «ишхнели» преобразовалось в фамилию: род Ишхнели дал Грузии мн. известных деятелей. После включения г. Ахалцихе в состав Российской империи (1829) территории бывшей И. е. были распределены между Эрзерумским и Трапезундским вилайетами Турции (Очерки истории Грузии. 1973. Т. 4. С. 129–140; *Сванидзе*. 1964. С. 70–84; *Он же*. 1965. С. 390–392). 19 июля 1801 г. свящ. Осе (Иосиф) Габашвили закончил переписывать обширную рукопись прп. Симеона Метафраста; работа была заказана свящ. Симеоном Ишхнели для церкви в с. Чхари (Описание груз. рукописей: Колл. Q. 1957. Т. 1. С. 137; Описание груз. рукописей. 1988. С. 273).

В. И. Силогава

В 1-й пол. XIX в. в книгах путешественников стали появляться редкие сведения о грузинских памятниках Тао-Кларджети. Значительный вклад в изучение памятников региона внес венецианский мхитарист Нерсес Саргисян. В 1843–1853 гг. он путешествовал по М. Азии, по территории древней Армении и по Причерноморью в поисках арм. старины. Он собрал богатый эпиграфический материал, тщательно копируя не только арм., но и груз. надписи. Образцы груз. эпиграфики, куда вошли в основном надписи Ишхани и *Ошки*, он

передал крупнейшему историку-ориенталисту того времени М. И. Броссе, который опубликовал материал, снабдив его соответствующими комментариями (*Inscriptions géorgiennes...* 1864). Т. о. мн. груз. надписи X–XI вв., имеющие исключительное историческое значение, вошли в научный оборот. Для груз. общественности и ученых того времени мн. памятники церковного зодчества, упоминаемые в издании, оказались неизвестны. Сам Броссе признавался, что об Ошки он впервые узнал от Саргисяна, поскольку название этого мон-ря не упоминалось в доступных ему источниках. В 1874 г. регион посетил военный топограф и фотограф Д. И. Ермаков, сделавший фотографии Ошки, Ишхани, *Хахули*, *Отхтаэклесиа*.

В 1878 г. часть груз. территорий, занятых Турцией, отошла по Берлинскому договору Российской империи, что дало возможность активизировать работу по изучению древностей Тао-Кларджети. Здесь побывали историк Д. Бакрадзе (до 1881), акад. А. М. Павлинов (1888) и др. ученые и исследователи (*Бакрадзе*.



Фрагмент декора капители кафоликона мон-ря Ишхани

1879–1881. С. 153–167; *Он же*. 1882–1883. С. 193–202; *Павлинов*. 1893. С. 1–91. Табл. 23–47). Наиболее существенный вклад внесли экспедиции Н. Я. Марра (1904) и Такашвили (1902, 1907, 1917). Марр, занимавшийся исследованием и научным описанием «Жития прп. Григория Ханцели», обследовал районы, где подвизался святой — Шавшети и Кларджети (*Марр*. Дневник. 1911).

Особое значение для изучения истории И. е. имеют 2-я и 3-я экспедиции Такашвили. В 1907 г. ученый исследовал Олтисский участок, провинцию Кола, побывал в храмах Чанглы и Бана. В 1917 г., воспользовавшись тем, что «русская армия



Южного фронта заняла значительную часть Анатолии, вследствие чего Чорохский бассейн оказался целиком в тылу русской армии», экспедиция Такашвили, организованная на средства Грузинского общества истории и этнографии и груз. духовенства, смогла обследовать южные районы Тао-Кларджети: Тао, Тортоми, Испире. В экспедиции приняли участие инженер-архит. А. Н. Кальгин, художники Ладо Гудиашвили, Д. Шеварднадзе и Михаил Чиаурели (впосл. груз. кинорежиссер, народный артист СССР), худож. и писатель И. М. Зданевич (первооткрыватель живописи Нико Пиросмани), настоятель монастыря *Вардзиа* иером. Ипполит. Были исследованы, сфотографированы, подробно описаны и произведены замеры Ошки, Хахули, Ишхани, Отхтаэклесиа, *Пархали* и др. церквей региона, многие из которых оставались неизвестными и после путешествия Саргисяна; с большой точностью были зафиксированы, расшифрованы и прокомментированы эпиграфические памятники. Публикации Такашвили приобрели значение единственных первоисточников, поскольку многие из описанных им памятников погибли в XX в. Такашвили отмечал, что «все жители деревни Ишхани — это грузины-месхи, перешедшие в магометанство. В 1917 году грузинский язык едва понимали только несколько стариков, остальные уже позабыли» (*Такашвили*. 1952. С. 7). Участник экспедиции Зданевич писал о судьбе груз. памятников на территории Турции, отмечая, что они исчезают не только в результате обветшания, но и потому, что не находятся под защитой закона — местное население разбирает их, добывая тесаный камень. Какое-то время здания церквей сохранялись благодаря тому, что самые красивые из них были обращены в мечети (Ошки, Хахули, Ишхани, Пархали). Однако все прилегающие к ним постройки, часовни, трапезные, кельи, а также др. церкви, были уничтожены. Но позднее даже то, что здание было передано мечети, не спасало груз. церкви, так погиб памятник Экеки (*Zdanévitch*. 1966. P. 6).

В 1918 г. территории были отвоеваны турками, и 4-я экспедиция не состоялась. В 1920 г. на 1-й выставке груз. архитектуры, прошедшей в Тбилиси и устроенной Груз. обществом истории и этнографии, были экспо-

нированы фотографии и чертежи обследованных Такашвили памятников, копии фресок и надписей. Каталог выставки неск. десятилетий оставался путеводителем по древнегруз. зодчеству (Каталог выставки... 1920; Указатель выставки... 1920).

В 1959 г. в Тао впервые после долгого перерыва побывали ученые — супруги Н. и Ж. М. Тьерри, посетившие Бана, Хахули, Ошки, Ишхани, Долискана и зафиксировавшие значительное ухудшение состояния памятников и их уничтожение (*Thierry N. et J.-M.* 1969. P. 93–101;



Церковь Экеки.

Фотография, выполненная экспедицией прав. Евфимия Такашвили. 1917 г.

Thierry. 1966). Вслед за ними т. н. турецкую Грузию посетили и издали свои исследования памятников зап. ученые Д. Уинфилд (Оксфорд, Великобритания), В. Джобадзе (Калифорнийский ун-т, США) и др. (*Winfield*. 1968. P. 33–72. Pl. 1–32; *Djobadze*. 1976. S. 39–62; *Idem*. 1978. P. 114–134). В 60-х гг. XX в. документальный фильм об Ошки, Ишхани и Хахули снял груз. режиссер Г. Асатиани.

С 70-х гг. XX в. территории И. е. окормляли епископы южногрузинских епархий ГПЦ: Ахалцихской и Самцхе-Джавахетской (Месхет-Джавахетской), Ахалцихской, Ахалцихско-Тао-Кларджетско-Лазской; в XXI в. — Ахалцихско-Тао-Кларджетской (митр. Феодор (Чуадзе)).

Ишханские архиереи. Епископы: св. Нерсес III Таеци (30-е гг. VII в.); Савва (Саба, Сабан) (30–40-е гг. IX в.); Василий (Басили) (917–936); Стефан (Стефане) (40–60-е гг. X в.); **архиепископы:** Иларион (I) (посл. четв. X в.); Антоний (I) (2-я треть XI в.);

Иларион (II) (Масури-дзе; с 1033 г.); Игнатий (Эгнати) (сер. XII в.); Антоний (II) (30-е гг. XIII в.); Аверкий (Аберки) (XVI в.); Макарий (1-я пол. XVII в., до 1653); Геден (Саприс-дзе) (50-е гг. XVII в.; также на Ацкурской кафедре); **митрополиты:** Герман (2-я пол. XVII в.); Николай (Николоз) (80–90-е гг. XVIII в.).

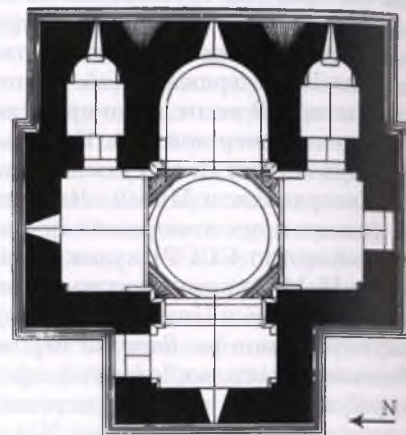
Архитектурные памятники И. е. Важнейшими памятниками И. е. являлись *Ишхани*, Ошки, *Хахули*, *Пархали*, Отхтаэклесиа. Большая часть небольших храмов известна по описанию Такашвили. Уже в нач. XX в. многие из них были руинизированы, и экспедиция смогла снять лишь планы построек. Значительная часть их утрачена. Согласно грузинским летописям, во 2-й пол. IV в. в *Тухариси* была воздвигнута одна из первых церквей Грузии (не сохр.). Церковь *Ису* (VIII–IX вв.; Тортоми) расположена недалеко от Ошки близ оз. Тортоми (Тортум). Это небольшой (ок. 8×13 м) триконх с удлиненным зап. рукавом и с прямоугольными пастофориями в юго-вост. и зап.-вост. межкуравном пространстве. Апсиды заключены во внешние прямоугольные очертания. Значительно выступающие пилястры делят юж. и сев. стены более длинного зап. рукава на 3 части. 8-гранный барабан относительно низкий, с 4 окнами, переход к подкупольному пространству решен при помощи ступенчатых тромпов. Вход с запада. Церковь была облицована ровными рядами штучного камня. Отличительной архитектурной особенностью храма являлись 4 полукруглые в плане ниши — на юж. и сев. фасадах и в зап. стене боковых рукавов. Такашвили зафиксировал остатки росписи, но уже при нем церковь была руинизирована и служила в качестве сенивала и сушильни для фруктов (*Такашвили*. 1952. С. 80. Табл. 114–1; *Zdanévitch*. 1966. P. 17. Photo 58; *Берудзе*. 1981. С. 150. Рис. 104). Тетраконх *Мухладжигилиси* (Тао; 9,24×9,24 м) находится в 1,5 км к северу от ц. Отхтаэклесиа на правом берегу р. Отхтаэклесис-цкали. Сложен из штучного камня. Апсиды, примыкающие непосредственно к центральному (очевидно, подкупольному) квадрату, заключены в прямоугольные рукава. Между вост. и сев. рукавами был расположен жертвенник с апсидой. По мнению Такашвили, такой же конструкции диаконник был и с юго-востока. Из-за обрушения



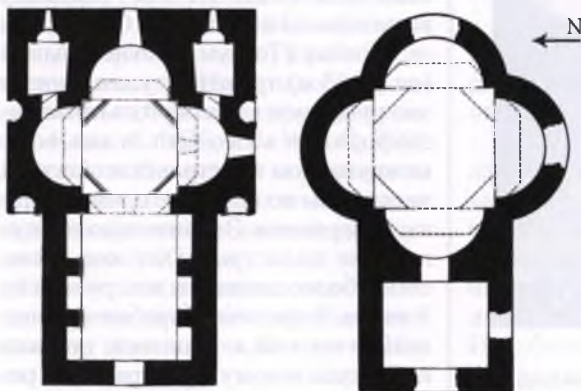
купола церковь невозможно датировать (Такашвили. 1952. С. 88. Табл. 114–3; Беридзе. 1981. С. 157. Рис. 109). Купольная церковь типа тетраконх *Сухбечи* (V–VI вв.; Тао) расположена к северу от Ишхани на горе Кариели (Карьол) на высоте 1800 м. Здание (ок. 7,5×7,6 м) имеет более поздний зап. притвор (длина ок. 4 м). Вост., юж. и сев. апсиды непосредственно, без бем, примыкают к подкупольному квадрату, снаружи имеют полукруглые очертания. Вход с запада, 2 окна — с юга и востока. По предположению Такашвили, изучавшего уцелевшие нижние части стен, сложенных из ровных рядов «слегка обработанного» камня, барабан церкви имел 8 граней и опирался на тромпы. Среди местного отуреченного груз. населения сохранилось предание о том, что извещать для по-

точно изучила экспедиция Такашвили в 1917 г. Строение относится к типу полусвободного креста с 3 рукавами. Пастофория имели апсиды. Купол опирался на стены с помощью парусов, в к-рые были вписаны декоративные тромпы. Входы были сделаны в юж. рукаве (заложены мусульманами) и с сев. стены зап. рукава. В сев. рукаве были устроены деревянные хоры. Барабан (высота 5,2 м) 8-гранный, с 8 арочными окнами, снаружи был украшен декоративной аркатурой на двойных витых жугтах. Базы и импосты на барабане были отмечены неглубоко резанным орнаментом. Фасады и барабан облицованы чистоотесанными квадратами темно-красного цвета, более крупными в кладке нижнего яруса церкви. На фасадах сохранялись фрагменты лапидарных надписей, сделанных на груз. (асомтаврули) и греч. языках, в которых упоминались Пресв. Богородица, ар-

была мечеть, зап. фасад был застроен, к нему пристроено деревянное здание медресе. На одном из зданий на западе от церкви (очевидно, это была малая церковь; в нач. XX в.—



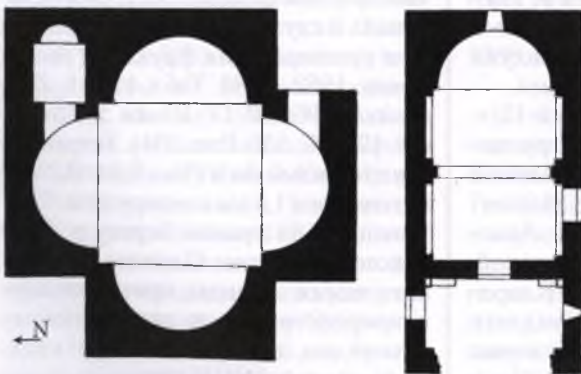
План ц. Экеки, выполненный экспедицией прав. Евфимия Такашвили. 1917 г.



Планы церквей Иси и Сухбечи, выполненные экспедицией прав. Евфимия Такашвили. 1917 г.

стройки церкви разводили молоком от коров, пасшихся на слонах гор (Такашвили. 1952. С. 81. Табл. 114–2; Беридзе. 1981. С. 172–173. Рис. 121). Купольную церковь *Экеки* (2-я пол. IX в.; Тортони; 9,07×6,55 м) Беридзе называет одним из лучших памятников Тао-Кларджети. Она на-

хангелы Михаил и Гавриил, свт. Николай. По мнению Такашвили, это указывает, что главный придел церкви был посвящен Пресв. Богородице, жертвенник — архангелам Михаилу и Гавриилу, диаконник — свт. Николаю. Также справа от окна юж. фасада были устроены солнечные часы с обозначением цифр письмом асомтаврули. Окна фасада и тимпаны входов были украшены профилированными арочными навершиями с горизонтальными отворотами. Под алтарным окном



Планы церквей Мухладжигилиси и Сохтороти, выполненные экспедицией прав. Евфимия Такашвили. 1917 г.

ходила в гористой местности недалеко от одноименного села, близ Тортонской крепости, в верховьях ущелья р. Тортони (Тортум). Первым ее посетил Саргисян, более де-

находился резной мальтийский крест; под окном диаконника и в тимпане юж. входа — крест в круге. Конхи 2 треугольных в плане глубоких ниш восточного фасада (диаконник и жертвенник) были украшены веерным рисунком. Во время посещения Экеки Такашвили здесь

конюшня) Саргисян обнаружил 7-строчную греч. надпись. По расшифровке Броссе, в ней упоминались визант. императоры Василий и Константин, а также стратег Лариссы Григорий. Также надпись содержала год — 6515 (1007), к-рый, по мнению Беридзе, не мог указывать на время постройки главной церкви Экеки. Ученый сравнил церковь с малым храмом Ишхани (1006), украшенным богатой, пластически развитой резьбой и имеющим широкие наличники (на окнах Экеки наличников не было), и пришел к выводу, что в надписи говорилось о постройке скорее всего этой малой церкви. Церковь Экеки была уничтожена в 60-х гг. XX в. по приказу местного знатного человека, выстроившего здесь новую мечеть (Inscriptions géorgiennes... 1864. P. 12–14; Такашвили. 1952. С. 76–78. Табл. 109–113; Zdanévitch. 1966. P. 6, 19; Беридзе. 1981. С. 191–192. Рис. 138. Табл. 26–28). В 1,5 км к югу от Экеки расположена 4-угольная однонефная церковь *Сохтороти* (10,01×6,6 м), также превращенная в мечеть. Храм был выстроен из рваного камня, двери, окна и пилястры выложены из чистоотесанных камней. Вост. и зап. окна имеют полуциркульные наличники с горизонтальными пятами. Двери устроены с запада и юга (ныне заложена). Церковь была расписана. С запада пристроено деревянное здание медресе (Такашвили. 1952. С. 79. Таб. 114–4).

Н. Т.-М.

Святыни И. е. Наиболее известной и значимой святыней И. е. является памятник груз. культуры — *Хахульская икона Божией Матери* (т. н. Хахульский триптих; ГМИГ). **Ишханский выносной крест** (973 г.; ГМИГ) был выполнен по заказу еп. Ишханского Илариона (I) и содержит 2 исторические надписи, исполненные письмом асомтаврули: «Создал (крест.— *Авт.*) для Ишхани Ила-



Ишханский выносной крест.
973 г. (ГМИГ)

рион; будь проклят посягнувший» и «† Столп Животворящий, будь предводителем и хранителем епископу Илариону. Христе, возвеличь царей наших и храни их народ. Короникон был 193 (973 г.— *Авт.*)». Крест известен и исследуется на протяжении более полутора веков, акад. Г. Чубинашвили назвал его «выдающимся памятником грузинского чеканного мастерства» и определил его исключительное значение и место в развитии груз. чеканного искусства (*Чубинашвили*. 1931. С. 296–314; *Он же*. 1959. С. 55–60). **Лагамская чеканная серебряная икона прп. Симеона Чудотворца** (ГМИГ) датируется Чубинашвили 20-ми гг. XI в. Она долгое время хранилась в сванском с. Лагами (Местийский р-н), откуда и получила свое название (*Такашвили*. 1937. С. 284–286; *Sanikidze, Abramishvili*. 1979. Tab. 12). В центре иконы помещено поясное изображение прп. Симеона на столпе, слева от него в полный рост представлен епископ в архиерейском облачении, изображение по обеим сторонам снабжено подписью: «Антон Цагерели». Справа от столпа письмом асомтаврули

исполнена надпись: «Я, убогий Антон Цагерели, в бытность мою в Ишхани, нашел красивое место заброшенным и обустроил, и святому Свимеону пожертвовал, и создал эту икону, в церкви его (прп. Симеона.— *Авт.*) установил, для помощи души моей; кто малое это мое услужение изменит, святой Свимеон будет покорителем его перед Христом в тот День Суда. Аминь». Др. надпись исторического содержания находится на трехступенчатом основании столба: «Христе, помилуй Филипе, золотых дел мастера. Св. Свимеон, помилуй Антона» (*Такашвили*. 1937. С. 258; *Чубинашвили*. 1959. С. 301–308). Икону с кон. XIX в. изучали груз. исследователи. Считается, что на Лагамской иконе сохранилось портретное изображение архиеп. Ишханского Антония (I) в те годы, когда он занимал Цагерскую кафедру.

Сборник аскетических произведений (НЦРГ. А 35, кон. X — нач. XI в.) был переписан Иоване-Германе по заказу архиеп. Ишханского Илариона (I), о чем сообщается в колофоне (Л. 26 об.), выполненном письмом мдиванмцигнобури. В сборнике помещен Патерик, переведенный прп. *Евфимием Святогорцем* в кон. X в. (Древнегруз. переводы. 1966. Т. 1). В рукописи также содержатся 17 приписок с текстом «Иисусе Христе, возвеличь архиепископа Илариона», и 8 приписок «Иисусе Христе, возвеличь Илариона, архиепископа Ишханского, аминь» (Описание груз. рукописей: Колл. А. 1973. Т. 1. Ч. 1. С. 109). **Местийское Четвероевангелие** (ИЭМС. Ркп. 1, 1033 г.) было переписано для кафоликона Ишхани по заказу занявшего в 1033 г. Ишханскую кафедру архиеп. Ишханского Илариона (II) (Масуридзе) «племянником Георгия, убогим Габриелом». Четвероевангелие богато иллюминировано. В начале рукописи на красном фоне помещен красивый выносной крест (Л. 1 об.). Текст выполнен золотыми чернилами письмом асомтаврули, украшен таблицами канонов и миниатюрами с изображениями евангелистов (Письменные памятники Сванети. 1986. Т. 1. С. 41–46). **Ишханское (Эчмиадзинское) Четвероевангелие** (XII в., Матенадаран; фотокопия: НЦРГ. Rt XIX. N 1–3) было найдено Д. Бакрадзе в 1879 г. в армяно-григорианской ц. Божией Матери в Артвине. В приписках упо-

минаются сын некоего Рати и его внук Мераб Калмахели (в монашестве Мефодий), «патрон» Иасон Дукидзе (представитель знатного рода Саатабаго), а также архиеп. Ишханский Макарий. Эриставы Калмахели правили небольшой областью Калмахи, лежащей в Чорохском бассейне (Саатабаго), и имели большой авторитет в регионе в X–XI вв. По мнению Н. П. Кондакова, Четвероевангелие хранилось в Ишхани, но в сер. XVII в., когда ислам прочно утвердился в регионе, было перенесено в артвинскую ц. Божией Матери. Опираясь на «слова местного притча», Кондаков писал, что в то время церковь была грузинской, а «впоследствии перешла в руки армян». 13 авг. 1904 г. с рукописью там же ознакомился Н. Я. Марр, сделавший ее подробное описание и опубликовавший текст приписки об архиеп. Макарии. Впосл. Четвероевангелие попало в б-ку монастыря *Эчмиадзин*, затем — в хранилище древних рукописей *Матенадаран* (Ереван). Пергаменное Четвероевангелие богато иллюминировано и содержит миниатюры с изображением евангелистов, а также орнаментированные списки канонов с трубящими ангелами, детьми, животными и др. Лицевая сторона оклада рукописи была украшена визант. эмалью, на к-рой представлены Распятие с фигурой Христа, фланкированное фигурами во весь рост Пресв. Богородицы (справа) и св. Иоанна Предтечи (слева); над крестом — Спас поясной, по сторонам — 2 ангела. Изображения снабжены греческими подписями. На сребропозлащенной оборотной стороне оклада, украшенного 7 камнями, в центре 4-конечный крест. К лицевой стороне оклада на серебряной цепочке прикреплен серебряный крест, принадлежавший, согласно надписи, выполненной грузинским поздним письмом мхедрули, некоей Анне. Кондаков сравнивает это Четвероевангелие с другим пергаменным Четвероевангелием (1030) из ц. Саване (близ Сачхере, Имерети), переписанным Мелхиседеком, сыном Самсона, по распоряжению Мераба Калмахели «в моление» за него, его супругу Елену и за детей Ростом и Елисавету (*Бакрадзе*. 1880. С. 49; *Кондаков*. 1890. С. 150–151; *Марр*. Дневник. 1911. С. 189–201; *Менабде*. Очаги. 1962. Т. 1. Вып. 1. С. 444).

Ист.: Incriptions géorgiennes et autres, recueillies par le Père *Nersès Sargisian* et expliquées par M. Brosset. St.-Pb., 1864. (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Sér. 7; Vol. 8. N 10); *Бакрадзе Д.* Археол. путешествие по Гурии и Абхазе. СПб., 1878; *он же.* Об археол. поездке, совершенной в 1879 г. по поручению Академии наук, в Чорохский бассейн, в Батум, Артвин и Артанудж // ЗИАН. 1880. Т. 37. Отд. 1. С. 47–50; *он же.* Записки о Батумской обл. // Изв. Кавказского отдела ИРГО. 1879–1881. Т. 6. Отд. 1. С. 153–167; *он же.* Ист.-этногр. очерк Карсской обл. // Там же. 1882–1883. Т. 7. С. 193–202; *Кондаков Н. П.* Опись памятников древности в некоторых храмах и мон-рях Грузии / Груз. надписи прочтены и истолкованы: Д. Бакрадзе. СПб., 1890; *Павлинов А. М.* Экспедиция на Кавказ 1888 г. // МАК. 1893. Вып. 3. С. 1–105. Табл. 23–47; *Жордания.* Хроники. 1897. Т. 2: 1213–1700 гг. С. 452, 465, 506; *Георгий Мерчуле.* Житие Григола Ханцтели (кименная ред.) / Груз. текст, введ., изд., пер.: Н. Марр. СПб., 1911. (ТРАГФ; 7); *он же.* То же (изм. загл.: Труд и деятельность жизни святого и блаженного отца нашего Григория архимандрита, строителя Ханцты и Шатберди и вместе с ним память многих отцов блаженных) // ПДГАЛ. 1963. Т. 1: V–X вв. С. 248–319; *он же.* То же // Древнегруз. лит-ра, V–XVIII вв. / Сост.: Л. Менабде; пер. на рус. яз.: Н. Я. Марр. Тбилиси, 1982. С. 107–204; *он же.* То же (Труд и подвижничество достойного жития святого и блаженного отца нашего Григола, архимандрита Хандзтийского и Шатбердского строителя, и с ним поминование многих отцов блаженных) / Пер. на рус. яз.: прот. Иосиф Зетешвили // Символ. П., 1999. № 42. Дек. С. 253–324; *Марр Н. Я.* Дневник поездки в Шавшетию и Кларджетию // *Георгий Мерчуле.* Житие Григола Ханцтели. СПб., 1911. С. 189–201. (ТРАГФ; 7); Каталог выставки древнегруз. архитектуры // Сост.: Е. Такашвили. Тбилиси, 1920 (на груз. яз.); Указатель выставки древнегрузинской архитектуры / Сост.: Д. П. Гордеев. Тбилиси, 1920; *Такашвили Е.* Археол. экспедиция в Лечхуми-Сванетию в 1910 г. П., 1937 (на груз. яз.); *он же.* Археол. экспедиция 1917 г. в южные провинции Грузии. Тбилиси, 1952; *он же.* То же. Тбилиси, 1960 (на груз. яз.); История и восхваление венценосцев: Опыт восстановления текста / Сост., исслед.: прот. К. Кекелидзе. Тбилиси, 1941 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей Гос. музея Грузии: Колл. Q / Сост.: Е. Метревели, К. Шарашидзе, И. Абуладзе. Тбилиси, 1957. Т. 1; 1958. Т. 2 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей бывшего Об-ва распространения грамотности среди груз. населения: Колл. S / Сост.: Е. Метревели и др. Тбилиси, 1959. Т. 1 (на груз. яз.); ПГП. 1965. Т. 2: Светские законодательные памятники, X–XIX вв. С. 49, 51, 53; 1970. Т. 3: Церк. законодательные памятники, XI–XIX вв. С. 242–245; Древнегруз. переводы средневеков. новелл. Тбилиси, 1966. Т. 1: *Евфимий Святогорец, прп.* Перевод Евфимия Атонели одной древней редакции груз. патерика: По рукописи XI в. / Сост., исслед., словарь: М. Двали (на груз. яз.); Документы груз. права: Распорядок царского двора. Дастурламали / Сост., исслед., словарь, указ.: И. Сургуладзе. Тбилиси, 1970 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского // КЦ. 1973. Т. 4; Описание груз. рукописей Церк. музея: Колл. A / Сост.: Е. Метревели, Т. Брегадзе, М. Кавтари и др. Тбилиси, 1973. Т. 1. Ч. 1; 1976. Т. 1. Ч. 2 (на груз. яз.); Шатбердский сб. X в. / Сост.: Б. Гигишвили, Э. Гиунашвили. Тбилиси, 1979. С. 20,

249 (на груз. яз.); *Арсений Сапарели.* О разделении Грузии и Армении / Сост., исслед., коммент.: З. Алексидзе. Тбилиси, 1980. С. 9–14, 18, 68, 91, 194 (на груз. яз.); Корпус груз. ист. док-тов. Тбилиси, 1984. Т. 1: Груз. ист. док-ты IX–XIII вв. / Сост.: Т. Енукидзе, В. Силогава, Н. Шошишвили; Письменные пам-ки Сванети, X–XVIII вв. Тбилиси, 1986. Т. 1: Ист. док-ты и синодики / Сост., исслед., коммент.: В. Силогава (на груз. яз.); Административно-территориальное деление Грузинской ССР, по состоянию на 1 янв. 1987 г. Тбилиси, 1987. С. 40, 70 (на груз. яз.); Описание груз. рукописей, содержащих сочинения Григория Назианзина / Сост., введ., указ.: Т. Брегадзе. Тбилиси, 1988. С. 69, 273 (на груз. яз.); Распорядок царского двора / Пер. на рус. яз.: В. Дондуа; сост., введ., примеч., коммент.: Д. Пурцеладзе. Тбилиси, 1991; То же / Сост., пер., предисл., примеч., словарь, коммент.: К. Сургуладзе. Тбилиси, 1993. С. 25, 58–59 (на груз., рус. и англ. яз.); *Арутюнян Н. В.* Корпус урартских клинообразных надписей. Ереван, 2001.
Лит.: *Авоиц Н.* Армения в эпоху Юстиниана. СПб., 1908; *Какабадзе С.* Вопросы генезиса груз. государственности // Саисторико моамбе (Ист. вестник). Тифлис, 1924. Вып. 1. С. 18 (на груз. яз.); *Чубинашвили Г.* Крест 973 г. из Ишхани // Моамбе (Вестник музея Грузии). Тифлис, 1931. Вып. 6. С. 296–314 (на груз. яз.); *он же.* Грузинское чеканное искусство. Тбилиси, 1959. С. 55–60, 301–308; *Гониашвили Т.* О диалектизмах в Адидском памятнике // Энимкис моамбе (Бюллетень) / Ин-т языка, истории и материальной культуры им. Н. Я. Марра. Тифлис, 1938. Т. 4. С. 115–162 (на груз. яз.); *Кекелидзе К., прот.* Цитата из Ипполита Римлянина в труде Георгия Мерчуле // Бюллетень АН ГССР. Тбилиси, 1943. Т. 4. № 3. С. 296–272 (на груз. яз.); *он же.* То же // *Он же.* Этюды. 1956. Т. 1. С. 231–234; *он же.* Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 156, 459; *Абуладзе И.* Грузино-армянские лит. взаимоотношения в IX–X вв. Тбилиси, 1944. С. 30 (на груз. яз.); *Ингорюк П.* Георгий Мерчуле: Груз. писатель X в. Тбилиси, 1954. С. 400–544 (на груз. яз.); *Каухчишвили С.* Объем и состав Карлис Цховреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 011–012; *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959; *он же.* Урартские клинообразные надписи. М., 1960. С. 424; *Сванидзе М.* Из истории Чилдырского (Ахалихского) пашалыкства // Маце (Вестник) АН ГССР. Тбилиси, 1964. № 3. С. 70–84 (на груз. яз.); *он же.* Нашествие Лала Мустафа-паши в Закавказье (1578 г.) // Шромоби (Труды Тбилисского гос. ун-та). 1965. Вып. 116. С. 383–400 (на груз. яз.); *Thierry M.* A propos de quelques monuments chrétiens du vilayet de Kars // REArm. 1966. Vol. 3. P. 73–90; *Zdanévitch I.* L'itinéraire géorgien de Ruy Gonzales de Clavijo et les églises aux confins de l'Atabégat. P., 1966; *Winfield D.* Some Early Medieval Figure Sculpture from North-East Turkey // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1968. Vol. 31. P. 33–72. Pl. 1–32; *Thierry N. et J.-M.* L'église géorgienne de Perke in (Turquie) // Bedi Kartlisa. P., 1969. Т. 26. P. 93–101; Очерки истории Грузии. 1973. Т. 2: Грузия в IV–X вв. / Ред.: Ш. Месхиа. С. 177–178, 289–291, 306–307, 445–446; То же. 1973. Т. 4: Грузия с нач. XVI до 30-х гг. XIX в. / Ред.: М. Думбадзе. С. 129–140 (на груз. яз.); *Цагареишвили Е. В.* Армянские источники о взаимоотношениях Грузии и Византии в X–XI вв. // Мравалтави (Многоглав). Тбилиси, 1973. Вып. 2. С. 198–199 (на груз. яз.); *Djobadze W.* The Donor Reliefs and the Date of the Church of

Oški // BZ. 1976. Bd. 69. H. 1. S. 39–62; *idem.* The Georgian Churches of Tao-Klardjet'i: Construction Methods and Materials // Oriens Chr. 1978. Bd. 62. P. 114–134; *idem.* Early Medieval Georgian Monasteries in Historic Tao, Klarjet'i and Savset'i. Stuttg., 1992. P. 191–216; *Мусхелишвили Д.* Основные вопросы ист. географии Грузии. Тбилиси, 1977. Т. 1; 1980. Т. 2 (на груз. яз.); *Sanikidze T., Abramishvili G.* Orfèvrerie géorgienne du VII^e au XIX^e siècle. Gen., 1979; *Берудзе В.* Место памятников Тао-Кларджети в истории грузинской архитектуры. Тбилиси, 1981; *Антелава И.* Центральное и местное управление Грузии в XI–XIII вв. Тбилиси, 1983. С. 41, 139 (на груз. яз.); *Меницашвили Р.* Храм Бана: Вopr. исслед. и реконструкции. Тбилиси, 1989 (на груз., рус. и англ. яз.); *Kadiroglu M.* The Architecture of the Georgian Church at Ishan. Fr./M.; N. Y., 1991; *Закарая П.* Зодчество Тао-Кларджети. Тбилиси, 1992; *Астахишвили Е.* Древнейшие груз. объединения и их взаимоотношения с древней Ассирией и Урарту // Грузинская дипломатия. Тбилиси, 1994. Вып. 1. С. 21–29 (на груз. яз.); *Силогава В.* Кумурдо: Эпиграфика храма. Тбилиси, 1994. С. 108 (на груз., рус. яз.; резюме на англ. яз.); *Baumgartner B.* Studien zur hist. Geographie von Tao-Klarjet'i. Diss. W., 1996; *Привалова Е. А.* Некоторые заметки о росписях Тао-Кларджети // Ежегодник науч. тр. Главного науч.-производственного управления охраны и использования памятников истории и культуры Грузии. Тбилиси, 1996. Вып. 2. С. 5–14 (на груз. яз.); *Абдаладе А.* По следам убийства Давида Великого Куропалата // Грузинская дипломатия. Тбилиси, 1997. Вып. 4. С. 31–37 (на груз. яз.); Атлас истории Грузии / Сост.: Д. Мусхелишвили. Тбилиси, 2003 (на груз. яз.); *Силогава В.* Ишханская епархия // *Силогава В., Шенгелия К.* Тао-Кларджети. Тбилиси, 2006. С. 115–132; *Чешишвили Г.* Вопросы церк. и полит. географий Тао в раннем средневековье // Прекрасное, овеянное грустью: Сб., посв. Т. Гамсахурдиа. Тбилиси, 2007 (на груз. яз.).

В. И. Силогава

ИЯ [греч. Ἰ᾿α] († ок. 362–364), мц. Персидская (пам. 11 сент.; пам. греч. 11 сент., 5 авг.; пам. визант. 9, 10, 11, 25 сент., 3, 4, 5 авг.; пам. зап. 4 авг.).

Источники. Сохранились 2 греч. агиографических сочинения, посвященные И.: анонимное Мученичество (ВНГ, N 761) и Мученичество, написанное в XIII–XIV вв. иером. Макарием из Манганской обители в К-поле (ВНГ, N 762). Анонимное Мученичество содержится в 2 рукописях — августовских Минеях-Четых Vat. gr. 1671 (X в.) и Vindob. hist. gr. 45 (XI в.). В Венском списке текст озаглавлен как Мученичество Досы пресвитера и И., поскольку он начинается повествованием о взятых в плен вместе с И. священномучениках *Илиодоре и Досе* (Дисане). Видимо, этот рассказ был интерполирован в текст Мученичества И., поскольку в сир. Мученичестве этих святых, написанном Марутой, еп. Майферкатским (2-я пол. IV — нач. V в.), об И. не говорится.

На основе анонимного Мученичества были составлены краткие Жития И., включенные в визант. Синаксари, напр. в Минологий имп. Василия II (кон. X – нач. XI в.; PG. 117. Col. 41) и в Синаксарь К-польской ц. (архетип кон. X в.), к-рый содержит Житие И. под 11 сент. (SynCP. Col. 35–36) и совсем краткую заметку под 5 авг. (SynCP. Col. 868). Эти Жития отличаются лишь нек-рыми деталями в описаниях пыток и сроках пребывания И. в темнице.

Житие. Согласно анонимному Мученичеству, на 53-м году правления шаханшаха *Шапура II* (309–379), т. е. в 362 г., иранские войска вторглись в рим. владения и разрушили крепость Бет-Забдай (Забдицена) у впадения Хабура в р. Тигр. Они увели с собой в Хузестан (обл. в Юго-Зап. Иране) 9 тыс. пленных, в т. ч. девственницу И., к-рая, согласно Мученичеству иером. Макария, была в преклонных летах (*Delehaye*. 1905. P. 463). И. проповедовала христ. веру женщинам-язычницам, в чем и была обвинена перед Шапуром, к-рый отдал ее зороастрийским священнослужителям (мобедам) Адаршабуру и Аделферу (Адарфару). Они, не сумев отратить И. от веры, подвергли святую мучениям: ее растянули и били кнутами, а затем бросили в темницу. Через 2 месяца И. снова была приведена на суд, где безбоязненно исповедала Христа, за что была с большой жестокостью избита гранатовыми ветвями и снова заключена в тюрьму. Через 6 месяцев И. подвергли последнему испытанию: ее тело пронзили множеством тростниковых лучин и стянули веревками, а затем по одной вынимали эти лучины. Через 10 дней ей перебили кости медными гирями, а затем привязали к прессу, при вращении которого ее внутренние органы падали на землю. После этого И. обезглавили. Христиане выкупили ее мощи у стражей и с почестями похоронили.

Почитание. Впосл. тело И. было перенесено в К-поль, и там же был воздвигнут посвященный ей храм, где от мощей мученицы происходило множество исцелений (*Ibid*. P. 472). Прокопий Кесарийский в соч. «О постройках» сообщает о реставрации имп. Юстинианом I храма, посвященного мц. И.: «При входе в так называемые Золотые ворота налево стояла церковь святой Ии мученицы; император, застав ее уже в состоянии разрушения, восстано-

вил со всей щедростью» (*Procop. De aedificiis*. I 9 1). В Патмосском списке Типикона Великой ц. (IX–X вв.) под 5 авг. говорится о праздновании памяти И. в 3 посвященных ей церквях: «Вне Золотых ворот и в Эпта-скале и по ту сторону Стенона», т. е. Босфора (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 100). Список Типикона Великой ц. из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме (X в.) приводит эти сведения под 4 авг. (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 358). После взятия К-поля крестоносцами (1204) ц. мц. И. у Золотых ворот была разорена, а ее мощи перенесены в Манганский монастырь (*Delehaye*. 1905. P. 472).

Помимо основных дней памяти И. (5 авг. и 11 сент.) сведения о ней нередко помещались в рукописях под соседними датами. В тексте Ватиканского списка анонимного Мученичества днем кончины И. названо 5 авг., а в Венском списке — 3 авг. (*Ibid*. P. 461). Из авторитетных агиографических источников память И. под 5 авг. содержат Синаксарь К-польской ц. (SynCP. Col. 868) и Патмосский список Типикона Великой ц. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 100), под 4 авг. — список Типикона Великой ц. из мон-ря Честного Креста в Иерусалиме (*Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 358) и греч. стишные Синаксари (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 867–868). Житие И. под 11 сент. в визант. Минеях-Четьих не встречается. Однако мы видим ее в Синаксарях и Минологиях (напр., в Синаксаре К-польской ц. — SynCP. Col. 35–36; в Минологии имп. Василия II — PG. 117. Col. 41). При этом Синаксари семейства С по классификации И. Делез (SynCP. Col. 31–34), нек-рые стишные Синаксари (напр., в ГИМ. Син. греч. № 391(355), XV в. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 516) и греческая печатная Минея (Венеция, 1592) помещают сведения об И. под 10 сент., а Синаксарь Paris. gr. 1578, XV–XVI вв., — под 9 сент. Под 25 сент. память И. внесена в Патмосский и Крестовый списки Типикона Великой ц. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 9; *Mateos*. Турисон. Т. 1. P. 44) и в некоторые стишные Синаксари (напр., ГИМ. Син. греч. № 390(354), 1295 г. — *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 519).

В арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) И. упоминается 2 хори, т. е. 11 сент. (*Le Synaxaire arménien de Ter Israel* / Éd. G. Bayan. P., 1911. P. 193–

195. (PO; T. 6. Fasc. 2)), в Александрийском Синаксаре в его переводе на гезз (ок. 1400) — 11 маскарарама, т. е. 8 сент. В составленный в XVI в. кард. Цезарем *Баронием* Римский Мартиролог память И. была включена под 4 авг. (*MartRom. Comment*. P. 322).

Нек-рые исследователи отождествляют И. с мц. *Евдокией* на основе совпадения в ряде визант. Синаксарей дня памяти этих святых — 4 авг., а также из-за отсутствия древнего сказания о мц. Евдокии (*Assemani*. *Calendaria*. T. 6. P. 516; *ActaSS. Orient*. T. 1. P. 133; *ActaSS. Aug*. T. 1. P. 328). Ист.: ВHG, N 761–762; *ActaSS*. 1733. Aug. T. 1. P. 329–333; *Delehaye H*. *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II*. P., 1905, 1981. P. 453–461. (PO; T. 2. Fasc. 4) [анонимное Мученичество], 461–473 [Мученичество, составленное иером. *Макарием*]; *Νικόδημος*. *Συναξαριστής*. 1993³. Т. 1. Σ. 124–125; *ЖСв*. Сент. С. 260–261; *Μακάριος Σκιωνοπεριτής*, *ἱεροφ. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2011². Т. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 159–160.

Лит.: *ActaSS*. 1733. Aug. T. 1. P. 328–329, 333; *Sergii (Спасский)*. *Месяцеслов*. Т. 2. С. 236–237, 278–279, 299; Т. 3. С. 310–311; *Delehaye H*. *Les versions grecques des Actes des martyrs persans sous Sapor II*. P., 1905. P. 413–414. (PO; T. 2. Fasc. 4) [исслед.]; *Janin*. *Églises et monastères*. P. 253; *Παπαδοπούλου* Σ. Γ. Ἰα // *ΟΗΕ*. 1965. Т. 6. Σ. 591–592; *Sauget J.-M*. *la // BiblSS*. 1966. Т. 7. P. 616–618; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. *Ἀγιολόγιον*. Σ. 205.

И. И. Быкова

ИЯСУ I [Иясу Великий; эфиоп. አ.የሱ:] (1658/59–13.10.1706), царь Эфиопии (19 июля 1682 — 16 марта 1706), причислен *Эфиопской Церковью* к мученикам (пам. эфиоп. 5 тэкэмта (2 окт.)). И. считается наиболее выдающимся представителем Гондарской династии и одним из самых значительных правителей среды *Соломонов* (1270–1974). Род. от царя *Иоанна I* и царицы Сабла Вангель, был наречен Иясу в честь Иисуса Навина; при вступлении на престол принял тронное имя Адыам Сагад (አድያም : ሰገድ : , букв. — «края поклонились»).

И. стал наследником престола в 1676 г., после кончины старшего сына Иоанна I Юста, и был вовлечен в церковно-политический конфликт между сторонниками доктрин «соединения» и «помазания» (см. «Соединения» и «помазания» доктрины). Группа придворных, сочувствовавшая «помазанникам», настроила И. против отца, и в нач. 1681 г. он, бежав из Гондара, укрылся у вождя одного из племен галласов (оромо). Однако вскоре И. примирился

с отцом, вернулся в столицу и был назначен наместником обл. Сымен. После церковного Собора в Аринго (окт. 1681), на к-ром восторжествовали приверженцы «соединения», И. снова бежал, но был схвачен и посажен под домашний арест. В день неожиданной кончины Иоанна I (19 июля 1682) И. был провозглашен царем. В 1683 г. он обвенчался с Валатта Сион, представительницей влиятельного рода из сев. обл. Тигре, и тем самым привлек на свою сторону знать этого региона. Однако все сыновья И., четверо из к-рых стали царями, были рождены наложницами.

Взойдя на трон, И. не чувствовал себя обязанным сторонникам «помазания», а твердых богословских убеждений в этом вопросе у него, видимо, не было. Поэтому «годжамских изгнанников» (приверженцев доктрины «помазания» из обл. Годжам, изгнанных из мон-рей по решению Собора в Аринго (1681)) он не вернул из ссылки, а подготовку очередного Собора доверил сторонникам «соединения», среди которых выделялась конгрегация монастыря *Дэбрэ-Либанос*, издавна служившая опорой Соломинидам. Из-за противодействия «помазанников» назначенный на окт. 1684 г. Собор не состоялся. Так, они сообщили митр. Синоде (Шенуте) о посольстве царя к копт. патриарху с просьбой прислать др. митрополита (Марк IV прибыл в Эфиопию в 1689), и И. пришлось объяснять Синоде, что он не собирался его смещать, а хотел не допустить того, чтобы в этих сложных условиях кафедра митрополита осталась вакантной. Собор был созван в Гондаре лишь 9 янв. 1686 г., на нем была принята доктрина «соединения». В ответ на это «помазанники» поддержали в Годжаме мятеж самозванца Исаака, который удалось подавить только в нач. 1689 г. Очередной Собор, проходивший в Йебабе в 2 этапа (с 19 мая и с 14 июня 1688), закончился отлучением сторонников «помазания» и арестом их лидеров. В 1697 г. известный богослов *Вальда Тенсаэ из евстафиан*, к-рые склонялись к поддержке доктрины «помазания», предложил примирить спорящих посредством формулы «соединение через помазание», однако она не была принята приверженцами «соединения». Наконец, на Соборе в Йебабе (1699) сторонники «соединения» восторжествовали (Чернецов. 1990. С. 278).



Царь Иясу I

с царицей Валатта Сион и свитой.

Иллюстрация из кн. «Эфиопские хроники XVII–XVIII вв.» (М., 1989)

Приверженцы «помазания» для видимости признали решения Собора, и им было разрешено вернуться в обители. Однако примирение было непрочным, и в посл. конфликт возобновился.

Неясным остается вопрос, почему И. не получил помазание на царство в Аксуме, хотя собирался сделать это еще в 1688 г. В февр. 1691 г. в *Аксумском соборе Богоматери Сионской* ему принесли находившийся в сундуке, закрытом на 7 запоров, ковчег завета, к-рый, согласно эфиоп. преданию, Менелик I привез из Иерусалима. Когда запоры были сняты, И., как сказано в пространной хронике его царствования, получил от ковчега мудрые наставления «для управления миром земным» и «для наследования мира небесного». Однако обряд помазания на царство над И. не был совершен ни в этот раз, ни в февр. 1693 г., когда он посетил Аксум вместе с митр. Синодой. Не исключено, что противодействовал помазанию именно митрополит, поскольку в июле того же года царь обнародовал грамоту копт. патриарха о смещении Синоды и назначении митрополитом Эфиопии Марка.

В 1690 г. И. впервые в эфиоп. истории упорядочил иерархию двора и эфиоп. знати, разделив ее на 14 ступеней. Первым после царя стоял бехт-вадад (министр двора и первый министр), за ним — бэлятен-гета (начальник старших пажей, составлявших личную охрану царя), еще ниже — *аккабе-саат* (глава придворного духовенства) и т. д.

От отца И. унаследовал власть над областями Дэмбия и Бэгемдыр (Бегамедр), составлявшими царский домен, и стремился расширить свои

территории. Первый поход он предпринял для защиты обл. Годжам от набегов галласов. 26 мая 1684 г. в сражении с племенем валло, в ходе которого царь сам повел в атаку воинов, противник был разбит. Впервые за мн. десятилетия был проведен успешный рейд в глубь оромских земель; ряд соседних племен добровольно покорились И. Вскоре набег галласов на Годжам и Дамот продолжился, но царь гораздо охотнее воевал с народами агау и шанкалла (кунама), поскольку эти войны сулили богатую добычу, прежде всего захват рабов: их продажа мусульм. купцам служила стабильным источником пополнения казны. Весной 1700 г. И. разорил множество оромских селений, но 4 мая на обратном пути войско попало в засаду и было по большей части уничтожено. В отношении обл. Ласта, населенной христианами, но вышедшей из повиновения еще при Иоанне I, И. проводил осторожную политику, избегая военного принуждения. Издав указ (нояб. 1698) об упорядочении взимания таможенных пошлин на подвластной ему территории, он одновременно запретил купцам ходить через мятежную Ласту. Наиболее значительным военным предприятием И. стал поход в землю Гибе в 1704 г. Так далеко на юг (почти на 500 км от Гондара) не заходил ни один из прежних эфиоп. царей, а позже туда отправился только *Менелик II* (1889–1913), окончательно присоединивший эту территорию к Эфиопии. В Гибе И. разгромил племена галласов и освободил из плена христиан. Он также выбрал и утвердил наместника обл. Эннарья, к-рая с XIII в. считалась отдельным «царством» омотоязычных племен и была частично христианизирована.

В правление И. впервые после ликвидации иезуитских миссий в Эфиопии (1632) активизировались ее контакты с католическим Западом. В 1699–1700 гг. при дворе И. в Гондаре жил французский врач Ш. Ж. Понсе, который лечил царя и должен был убедить его завязать дипломатические отношения с Францией и допустить в страну католич. миссионеров. Обе цели были выполнены: вместе с Понсе во Францию был отправлен посол с письмом от И. к Людовику XIV, а незадолго до этого Римский папа *Иннокентий XII* (1691–1700) направил в Эфиопию

францисканскую миссию с посланием И. Царь ответил его преемнику *Клименту XI* письмом (в целях конспирации на араб. языке) с признанием правотверия Римско-католической Церкви, хотя вряд ли имел серьезное намерение принять унию. Понсе оставил воспоминания об И. и о своем пребывании в Эфиопии (впервые изд. в Париже в 1704).

Весной 1705 г. И. заболел и удалился на о-в Антония на оз. Тана, назначив своего сына и наследника *Такла Хайманота* бехт-вададом. Опасаясь, как бы И. не объявил наследником одного из сыновей своей недавно умершей любимой наложницы Кэддэста Крэстос, мать *Такла Хайманота* Малакотавит организовала заговор. В февр. 1706 г. *Такла Хайманот* был неожиданно вызван к царю, но заговорщики убедили его не ехать и немедленно возвели на трон. 8 марта сын выступил в поход против отца, но тот вновь заболел и 16 марта отрекся от престола. Свергнутый монарх был заключен во дворце на о-ве Чыкла-Мэнзо на оз. Тана. Спустя неск. месяцев, опасаясь, что сторонники И. из Годжама могут его освободить и вернуть на престол, брат Малакотавит Павел и его соборщик Дэрмэн с воинами прибыли на остров, расстреляли И. и бросили его тело в костер. Священники и монахи похоронили останки И. в фамильной усыпальнице на о-ве Мэцраха. В 1708 г. отцеубийца *Такла Хайманот I*, прозванный в народе Проклятым, был убит. По приказу нового царя — *Феофила* (1708–1711), брата И., во 2-ю годовщину его гибели Малакотавит, Павел, Дэрмэн и убийца *Такла Хайманота* были казнены.

Пространную хронику правления И. начал составлять придворный историограф *Хаварья Крэстос*. 4 мая 1700 г. он погиб от рук галласов, разгромивших царское войско, и его должность занял придворный свящ. *За-Вальда Марьям*. Во время похода 1704 г. *За-Вальда* был отослан из стана, и события похода фиксировал один из младших писцов. Последние 2 года правления И. освещены лишь в соответствующих разделах кратких хроник (*Basset*. 1881; *Béguinot*. 1901; *Perruchon*. 1901; *Raineri*. 1992). Известно также пространное Житие И. (*Conti Rossini*. 1942). И. — 1-й эфиоп. монарх, описания печати к-рого в источниках и даже ее оттиск сохранились.

Ист.: *Basset R.* Études sur l'histoire d'Éthiopie. Pt. 1: Chronique éthiopienne, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris // *J. asiatique*. Ser. 7. 1881. Vol. 17. P. 349–374 [эфиоп. текст]; Vol. 18. P. 293–324 [франц. пер.]; *Béguinot Fr.* La Cronaca abbreviata d'Abissinia, nuova versione dall'etiopico e commentato. R., 1901. P. 82–87; *Perruchon J.* Notes pour l'histoire d'Éthiopie: Le règne de Iyasu (1^{er}), roi d'Éthiopie de 1682 à 1706 // *Revue sémitique*. 1901. Vol. 9. P. 71–78, 161–167, 258–262; *Annales Iohannis I, Iyâsu I, Bakâffâ* / Ed. I. Guidi. Parisii; Lipsiae, 1903. Vol. 1. P. 57–267. (CSCO; 22. Aeth. Ser. altera; 5) [эфиоп. текст]; Vol. 2. P. 57–288. (CSCO; 23. Aeth. Ser. altera; 6) [франц. пер.] (рус. пер.: Эфиопские хроники XVII–XVIII вв. / Введ., заклоч., пер. с эфиоп. и коммент.: С. Б. Чернецов. М., 1989. С. 64–254); *Conti Rossini C.* Iyasu I re d'Etiochia e martyre // *RStO*. 1942. Vol. 20. P. 65–128 (рус. пер.: Эфиопские хроники XVII–XVIII вв. М., 1989. С. 255–282); *A Letter in Arabic to Pope Clement XI from Emperor Iyâsu I of Ethiopia* / Ed., transl. R. Y. Ebied, M. J. L. Young // *ОСР*. 1973. Vol. 39. P. 408–418; *Raineri O.* Il regno di Iyâsu I^o, re d'Etiochia dal 1682 al 1706 // *Ibid.* 1992. Vol. 58. P. 213–240; *Lettere tra i pontefici romani e i principi etiopici (sec. XII–XX): Versioni e integrazioni* / A cura di O. Raineri. Vat., 2005. N 51–53. (Collectanea archivi Vaticani; 55); *Poncet J.-Ch.* Relation de mon voyage d'Éthiopie, 1698–1701 / Éd. É. Poix. Besançon, 2010.

Лит.: *Болотов В. В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии. Ч. 2: Богословские споры в эфиопской церкви // *ХЧ*. 1888. Ч. 2. № 7/8. С. 46–57; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феодальная монархия в XVII в. М., 1990. С. 221, 224–285, 287–289; *Raineri O.* La storia di Iyâsu (1682–1706), secondo Cerulli Etiopico 318 // *ОСР*. 1994. Vol. 60. P. 247–253; *Bosc-Tiessé Cl.* Iyasu I // *EncAeth*. Vol. 3. P. 249–251; *Böll V.* Ase Iyasu I (1682–1706) and the Synod of Yâbaba // *Proc. of the 16th Intern. Conference of Ethiopian Studies* / Ed. Sv. Ege et al. Trondheim, 2009. Vol. 2. P. 65–73.

С. А. Французов

ИЯСУС МОА [эфиоп. ኢየሱስ ማሳ : ሞላ ; букв. — «Иисус победил»] (1214–1293), один из наиболее почитаемых святых *Эфиопской Церкви* (пам. эфиоп. 26 хэдара (22 нояб.)), распространитель христианства в обл. Амхара. Днем рождения И. М. считается 26 генбота (21 мая), среда; с учетом хронологических данных, приведенных в его Житии, исследователи относят это событие к 1214 г. И. М. род. в сел. Дахна в обл. Бегамедр (Бэгемдыр). Его родители *За-Крэстос* и *Эгзиэ Кэбра* долгое время были бездетными. После молитв ко Господу и Пресв. Богородице и исполнения принятых обетов у них родились 3 сына, старшим из к-рых был И. М. В Житии указан не только день его рождения, но и день зачатия (26 нахасе (19 авг.), понедельник), что представляет собой исключительный случай в эфиоп. агиографии. До 30 лет И. М.

жил в достатке в родительском доме и получил хорошее образование, изучал Свящ. Писание, совершал добрые дела, предавался благочестивым размышлениям и хранил телесную чистоту. Однажды ночью ему явился арх. Гавриил и трижды повторил приказание отправиться в монастырь *Дэбрэ-Дамо* к настоятелю аббе



Иясус Моа.

Миниатюра из Евангелия. 1280 г.
(мон-рь Дэбрэ-Хайк-Эстифанос. Fol. 5v)

Йоханни. И. М. ушел из дома, пока его родные спали. Йоханни сомневался, сможет ли новый ученик быть монахом, но И. М. безропотно исполнял послушания и через 7 лет получил от настоятеля монашеское облачение. И. М. строго соблюдал устав прп. Пахомия и до самой смерти спал только сидя.

Спустя нек-рое время И. М. вновь явился арх. Гавриил, повелев идти на восток и добраться до острова посреди оз. Хайк, на к-ром последний аксумский царь *Дэл-Наод* возвел ц. св. Стефана. Достигнув озера, И. М. провел 6 месяцев на его берегу, служа в ц. апостолов Петра и Павла, пока один из жителей острова не перевез его туда. Церковь св. Стефана И. М. сделал центром основанного им мон-ря *Дэбрэ-Хайк-Эстифанос*; правивший тогда загвейский царь назначил И. М. первым настоятелем обители. Впосл. судьба мон-ря и И. М. оказалась тесно связанной с претендовавшим на эфиоп. трон *Йэкуно Амлаком*, к-рый стал родоначальником новой династии *Соломонов*. В благодарность за духовную поддержку этот государь заключил с И. М. ряд «заветов» (договоров).

Так, на острове было запрещено жить женщинам и мирянам; настоятель Хайкского монастыря занял высокопоставленное положение при царском дворе, получив особый титул — *аккабе-саат* (однако И. М. отказался от него в пользу своего преемника За-Иясуса, поскольку никогда не покидал остров).

В агиографической традиции отношения И. М. с величайшим эфиоп. святым *Такла Хайманотом* отражают сложные моменты взаимодействия между Хайкской обителью и конгрегацией мон-ря *Дэбрэ-Либанос*, претендовавшей на первенство в Эфиопской Церкви. Такла Хайманот, который провел в Дэбрэ-Хайк-Эстифанос 7 лет в качестве послушника и 3 года как монах, считается учеником И. М. Однако, когда Такла Хайманот решил отправиться в Дэбрэ-Дамо, И. М. попросил его взять у Йоханни и принести ему монашеский наплечник (схиму), поскольку в том облачении, к-рое И. М. полу-

чил от Йоханни, этого предмета не было. Когда Такла Хайманот вернулся, И. М. принял наплечник со словами: «Будучи моим сыном, ты стал моим отцом», имея в виду духовное родство.

К ученикам И. М. причисляли также эфиоп. святых *Аарона Дивного*, *Бацалота Микаэля*, *Георгия из Саглы* и др. И. М. скончался на 9-м году правления Агбэа (Ягба) Сиона, т. е. в 1293 г.

Наиболее ранним агиографическим текстом, связанным с И. М., является датируемая нач. XV в. гомилия в его честь (*Marrassini*. 1986). Пространное Житие И. М. сохранилось в 2 версиях, из к-рых издана более поздняя, составленная, по одним предположениям, во 2-й пол. XV в., по другим — в XVII–XVIII вв. Более ранняя версия, появившаяся после гомилии, идентифицирована в рукописи *Dâgâ Estifânos*. 53. Fol. 96r — 109v (*Six*. 1999) и, подобно гомилии, не содержит важных для

истории Эфиопии сведений о контактах между И. М. и Йэкуно Амлаком. Краткого Жития И. М. в эфиоп. Синаксарях не выявлено: под 26 хэдара в них упоминается лишь имя этого святого и приводятся саламы (величания) в его честь.

Ист.: *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Etienne de Hayq / Éd., trad. St. Kur; introd. E. Cerulli. Louvain, 1965. 2 vol. (CSCO); 259–260. Aethiop.; 49–50; Marrassini P. A proposito di 'Iyasus Mo'a // Egitto e Vicino Oriente. Pisa, 1986. Vol. 9. P. 175–197.*

Лит.: *Taddesse Tamrat. Church and State in Ethiopia, 1270–1527. Oxf., 1972. P. 36, 67, 110, 158–167, 177–178, 203; Kur St. 'Iyâsus-Mo'a // DEB. Vol. 1. P. 92. Pl. 4; Kur St., Kaplan St., Nosnitsin D. Iyâsus Mo'a // EncAeth. 2007. Vol. 3. P. 257–259; Kaplan St. The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia. Wiesbaden, 1984. P. 34–35, 46–49, 53, 63, 78, 84; Six V. Athiopische Handschriften von Tanasee. Stuttgart; Wiesbaden, 1999. Tl. 3. S. 208–209. (Verzeichnis der orient. Handschriften in Deutschland; Bd. XX, 3); Nosnitsin D. «Wâwâhabo qob'a wâ'askema...»: Reflections on an Episode from the History of the Ethiopian Monastic Movement // *Scrinium*. СПб., 2005. Т. 1: *Varia Aethiopica: Памяти С. Б. Чернецова (1943–2005)*. С. 197–247.*

С. А. Францозов



Й, буква большинства слав. кириллических алфавитов — см. в ст. «И».

ЙЕЗДИГЕРД I [персид. یزدگرد — «сотворенный богом»; сир. ܝܫܘܕܝܪܕ, шаханшах Ирана (399–420) из дина-



*Йездигерд I пронзает оленя.
Серебряное блюдо. Нач. V в.
(Метрополитен-музей, Нью-Йорк)*

стии Сасанидов, сын Шапура III (383–388) и брат Вахрама (Вархрана) IV (388–399). Христианские (греческие и сирийские) и мусульманские (арабские и персидские, при описании доислам. событий цитирующие сасанидскую историографию) писатели характеризуют Й. с прямо противоположных позиций: зороастрийское жречество и аристократия называли его «грешником», «преступником» и «лгуном» (*Tabari*. 1881/1882. P. 847 и др.), в деяниях Соборов *Церкви Востока* (*Chabot*. *Synod. orient.* P. 17–18, 37 [texte], 253–254, 276–277 [trad.]) и в большинстве трудов визант. церковных историков (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 8; *Procop. Bella*. I 2. 8; *Theoph. Chron.* P. 82) он восхваляется как добродетельный царь, едва не принявший христианство. Офиц. титул Й., известный по его монетам, — *gāmsāhr*

(«сохраняющий мир в (своих) владениях») аналогичен прозвищу легендарного персидского правителя Виштаспы, покровителя Заратуштры (см. *Зороастр*). Вероятнее всего, этот титул указывал не на миролюбие, а на стремление укреплять традиционную маздеистскую веру.

Й. начал правление с изменения положения религ. меньшинств в Иране. Понимая, что мир с Вост. Римской (Византийской) империей невозможен без сохранения спокойствия на персидских землях, Й. отказался рассматривать многочисленных христиан и иудеев в Иране как иностранцев и врагов гос-ва и даже взял в жены дочь рош-галута — главы иудейской диаспоры в Вавилонии, чем вызвал резкое недовольство зороастрийского жречества. Было прекращено преследование иноверных, освобождены христиане, заключенные в тюрьму за исповедание веры, разрешено восстанавливать разрушенные храмы и строить новые. Наиболее непримиримые представители зороастрийского жречества и аристократии, выступавшие против политики Й., были казнены. Й. имел основания опасаться влиятельных придворных: 3 его ближайших предшественника на троне (Ардашир II, Шапур III и Вахрам IV) умерли насильственной смертью в результате дворцовых заговоров.

Царствование Й. было отмечено отсутствием внешних войн. В то же время Иран продолжал экспансионистскую политику в отношении Армении. В 415 г., воспользовавшись вспышкой междоусобной борьбы в Вост. Армении, входившей в сферу влияния Ирана, Й. возвел на этот престол своего сына Шапура. В 419 г. Шапур, узнав о болезни отца, покинул Армению в надежде занять

персидский трон, но по прибытии в Ктесифон был убит.

В правление Й. между Ираном и Вост. Римской империей установились дружественные отношения. Инициатива заключения мирного договора исходила от визант. стороны. Ок. 399 или 400 г. визант. имп. *Аркадий* отправил Й. письмо с просьбой изменить отношение к христианам в Иране. Письмо доставил опытный дипломат еп. Марута Майферкатский (см. *Маруф*, свт.), оно было с благодарностью принято (*Hist. Nestor. Pt.* 1(2). P. 317–318). По сообщению визант. хронистов, еп. Марута снискал особое благоволение Й. тем, что исцелил его от головных болей, а его сына — от беснования (*Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 8; *Theoph. Chron.* P. 85). Еп. Марута получил право вывезти мощи христ. мучеников, пострадавших в гонение шаханшаха Шапура II, и поместить их в Майферкате (близ совр. г. Сильван, Юго-Вост. Турция), после чего город был переименован в Мартирополь («город мучеников»). Ок. 407 г. имп. *Аркадий* завещал Й. опеку над своим малолетним сыном (имп. *Феодосий II* в 408–450) (*Sozom. Hist. eccl.* IX 4; *Procop. Bella*. I 2. 1–10; *Agath. Myr. Hist.* IV 26; *Theoph. Chron.* P. 80). В 408–414 гг. при дворе Феодосия в К-поле находился посол Й. Антиох, к-рый заключил «100-летний союз» между Ираном и Византией и получил офиц. статус посланника при юном императоре. В 410 г. католикос Церкви Востока *Исаак* (399–410/411) провел в Селевкий Собор (с участием еп. Маруты), который был поддержан Й. Участники Собора официально подтвердили исповедание Никео-Цареградского Символа веры, упорядочили церковную иерархию и утвердили важные решения,

регламентировавшие внутреннюю жизнь христианских общин Ирана. Неск. лет спустя католикос Ябаллаха I (415–420) был отправлен Й. в К-поль в знак полного примирения держав. Он вернулся с богатыми дарами, к-рые позволили отреставрировать соборную церковь в Селевкии-Ктесифоне и построить новые храмы (Hist. Nestor. Pt. 1(2). P. 327).

Несмотря на положительные решения Собора 410 г. и на покровительство Й., жизнь христ. общин Ирана осложняла внутренние противоречия, которые с новой силой проявились на Соборе 420 г., созванном католикосом Ябаллахой. Примерно тогда же произошло резкое изменение политики Й. по отношению к христианам. Источники сообщают о неск. событиях, послуживших поводом для этого. Свящ. Хашу из г. Хормизд-Ардашир в Хузестане с молчаливого согласия еп. Абды (см. Авда, сщмч.) разрушил расположенный рядом с церковью храм огня. Священник, епископ и неск. мирян, участвовавших в сносе храма, были арестованы и отправлены в Ктесифон. На допросе у Й. Абда отрицал участие в сговоре, а свящ. Хашу признался, что разрушил пирей, сопровождая признание выпадом против зороастрийской веры. Тогда Й. приказал еп. Абде отстроить храм огня; епископ отказался и был осужден на казнь (Ibid. P. 328; *Bedjan*. Acta. T. 4. P. 250–253; *Hoffmann*. 1880. S. 34–35). В рассказе об этих событиях *Феодорит* Кирский восхищается поведением епископа, хотя разрушение храма огня считает неблагоприятной ревностью (*Theodoret*. Hist. eccl. V 39).

О др. поводе к гонениям повествуется в сир. Мученичестве Нарсе (Нарсая). Свящ. Шапур убеждал иран. вельможу Адурфарнбага принять христианство, обещая ему исцеление от тяжелой болезни. Вельможа пригласил священника в свое поместье и разрешил строить там церковь. Шапур вначале оформил покупку участка земли под строительство. Мобед (глава жрецов) Адурбозе после постройки церкви доложил Й. о печальном примере веротступничества вельможи, и Й. разрешил мобеду использовать любые средства для обращения Адурфарнбага в зороастризм. В конце концов Адурфарнбаг вернулся к вере отцов и потребовал у свящ. Шапура возвращения участка и документов на

него, но тот по настоянию отшельника Нарсе отказался и бежал вместе с документом. Вскоре церковь была превращена в храм огня. Нарсе, однако, затушил огонь (осквернение огня считается у зороастрийцев смертным грехом) и отслужил в храме литургию. Когда об этом стало известно, Нарсе был схвачен и в цепях доставлен в Ктесифон. Там мобед Адурбозе обещал отпустить ему грех, если Нарсе возместит ущерб, нанесенный храму огня. Нарсе отказался, был брошен в тюрьму и после повторного отказа казнен (*Bedjan*. Acta. T. 4. P. 170–180; *Hoffmann*. 1880. S. 36–38).

Согласно «Хронике Сеерта» (Hist. Nestor. Pt. 1(2). P. 329–330), в 420 г. делегация христ. епископов во главе с новоизбранным католикосом Маной, находясь на приеме у Й., столкнулась с недовольством шаханшаха, к-рый настаивал на своем абсолютном праве распоряжаться подданными. Свящ. Нарсе из Селевкии попытался отстоять свободу вероисповедания. Разгневанный монарх приказал казнить священника, если он не отречется от Христа, и вскоре начал преследование христиан во всем гос-ве. Католикос Мана был заключен в тюрьму в Фарсе и объявлен низложенным. Наряду с этими жесткими на фоне провозглашенной ранее либерализации мерами Й. назначил на должность везург-фрамадара (главы правительства) Михр-Нарсе, крайне враждебно настроенного по отношению к христианам. Последствия перемен в политике Ирана сказались уже в правление преемника Й. шаханшаха *Вахрама V*.

Обстоятельства смерти Й. неясны. Согласно иран. преданию, он погиб во время отдыха в Гургане (юго-восток Прикаспия) от удара внезапно появившегося и столь же таинственно исчезнувшего коня. Т. Нельдеке считает эту версию выдуманной для того, чтобы скрыть преступные действия оппозиционно настроенной группы знати, к-рая воспользовалась выездом Й. на отдых, чтобы его убить. Ист.: *Socr. Schol. Hist. eccl.* VII 8, 18; *Theodoret. Hist. eccl.* V 39; *Procop. Bella.* I 2; *Agath. Myr. Hist.* IV 26; *Theoph. Chron.* P. 80, 82, 85; *at-Tabari, Abu Djafar Mohammed ibn Djarir. Annales* / Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Batav., 1881/1882. Ser. 1. T. 2. P. 847–854 (нем. пер.: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden* / Übers. Th. Nöldeke. Leiden, 1879. S. 72–78); *Bedjan*. Acta. T. 4. P. 170–180, 250–253; Hist. Nestor. Pt. 1(2). P. 316–332.

Лит.: *Hoffmann G. Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer.* Lpz., 1880. S. 34–38;

Labourt. Christianisme dans l'empire Perse. 1904. P. 87–92, 95, 99–108; *Christensen A. L'Iran sous les Sassanides.* Copenhagen, 1944². P. 269–273; *Пузулевская Н. В. и др. История Ирана с древнейших времен до конца XVIII в. Л., 1958; Пузулевская Н. В. Культура сирийцев в средние века. М., 1979. С. 198–200; The Cambridge History of Iran. Camb., 1983. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods / Ed. E. Yarshater; *Maškūr M. J. Tarīx-e seyāsi-ye Sasāniyān.* Tehrān, 1988 (1367). [Pt. 1]. P. 442–471; *Rompay L., van. Impetuous Martyrs?: The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgerd I (419–420) // Martyrium in Multidisciplinary Perspective: Memorial L. Reekmans / Ed. M. Lamberigts, P. van Deun. Leuven, 1995. P. 363–375; McDonough S. A Second Constantine?: The Sasanian King Yazdgerd in Christian History and Historiography // J. of Late Antiquity. Baltimore (MD), 2008. Vol. 1. P. 127–140; *Daryaei T. Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire.* L.; N. Y., 2009. P. 21–22, 55–56, 77–79; *Gignoux Ph., Jullien Chr., Jullien Fl. Noms propres syriaques d'origine iranienne // Irisches Personennamenbuch. W., 2009. Bd. 7: Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen. Fasz. 5. N 15, 20b, 318k, 453a.***

А. И. Колесников

ЙЕЗДИГЕРД II, шаханшах Ирана (438/9–457) из династии Сасанидов, сын и преемник *Вахрама V*, внук *Йездигерда I*. Начало правления Й. было связано со значительными переменами в сфере придворного этикета. Согласно араб. хронике ат-Табари (X в.), в речи при вступлении на престол Й. заявил, что не намерен сохранять традицию длительных аудиенций, но посвятит жизнь заботам о благоустройстве державы (*Tabari*. 1881/1882. P. 871). По сообщению анонимной сир. «Истории Карки-де-Бет-Селох» (VI в.), Й. отменил древний иран. обычай, дававший должностным лицам право в 1-ю неделю каждого месяца являться к монарху с докладом о чинимых в стране несправедливостях (*Hoffmann*. 1880. S. 50).

В кон. 30-х гг. V в. Й. выступил против гуннского племенного союза Чол в Гургане (к востоку от Каспийского м.). На завоеванных землях он основал город, назвав его своим именем и превратив в укрепленную царскую ставку. В 50-х гг. V в. вторжение племен хионитов Кидара из региона Талекан (территория совр. Сев. Афганистана) вынудило Й. оставить часть захваченных ранее территорий и отвести войска в глубь Ирана. Ок. 440–441 гг., стремясь расширить свои владения в Армении, персы вторглись на территорию Вост. Римской (Византийской) империи, в вост. районы Анатолии, безуспешно осаждали Феодосиополь (Карин, ныне Эрзурум, Турция; *Theo-*

doret. Hist. eccl. V 37; *Evagr. Schol. Hist. eccl. I 19*). Вскоре был заключен мирный договор с сохранением территориального status quo. Обе державы согласились не строить больше крепостей в приграничных районах в Сев. Месопотамии и не заключать союзов с араб. кочевыми



Йездигерд II.
Монета. Аверс, реверс.
438–457 гг.

племенами (*Malchus. Byzantiaca // The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire / Ed. R. C. Blockley. Liverpool, 1981–1983. Vol. 1. P. 71–85; Evagr. Schol. Hist. eccl. I 19; Елишэ. 2001. С. 194–195*).

Благожелательное в начале правления отношение Й. к подданным христианам и иудеям позднее сменилось их преследованием. «История Карки-де-Бет-Селох» сообщает, что на 8-м году правления (445/6) Й. казнил свою дочь, на к-рой был женат, и несколько вельмож (*Hoffmann. 1880. S. 50*). Причиной гнева монарха не мог быть заговор аристократии, поскольку араб. и персид. хроники, отражающие мнение зороастрийского жречества сасанидской эпохи, характеризуют Й. как милостивого государя. А. Кристенсен высказал предположение, что царь расправился с теми лицами из своего ближайшего окружения, которые втайне исповедовали христианство либо готовы были принять крещение (*Christensen. 1944. P. 283*). По возвращении из военного похода в Вост. Прикаспий Й. изгнал христиан из армии и приказал наместникам Тахм Йездигерду из Нисибина, Адур Фразгерду из Арзанены и Сурену из Адиабены и Бет-Гармая прибыть в г. Карка-де-Бет-Селох (ныне Киркук, Сев. Ирак), куда были созваны христиане этих 4 провинций. 20 авг. 445 г. были брошены в тюрьму Иоанн, митр. Бет-Гармаиский, и 10 представителей знатных фамилий, в т. ч. Исаак, Ардашир и Авраам; позднее — еще 5 епископов и несколько тысяч мирян. За отказ отречься от веры Исаак был первым казнен в Бет-Титта, где проходили расправы над христианами еще

в эпоху гонения *Шанура II* (сер. IV в.). Там же 24 авг. были подвергнуты пыткам и сожжены митр. Иоанн, 28 знатных христиан и 3 священника; 25 авг. умерщвлены мн. заключенные из жителей Карки-де-Бет-Селох. Неск. священников забили камнями; др. осужденных (епископов и мирян) подвергли изощренным пыткам. Подчиненные Тахм Йез-

дигерда обезглавили христианку Ширин из близлежащего селения, не по-

боявшуюся обвинить наместника в чрезмерной жестокости, и 2 ее сыновей. Доблесть Ширин и др. христиан вызвала восхищение преследователя; он раскаялся в содеянных преступлениях и уверовал во Христа. Й., раздраженный столь неожиданным вероотступничеством своего приближенного, попытался вернуть его к исповеданию зороастризма. Когда ни обещания и угрозы судей, ни пытки не сломили решимости Тахм Йездигерда, он по приказу Й. был распят (25 сент. 445).

В окт. 447 г. принял мученическую смерть Петион. Он проповедовал в районах от Мидии до долины Тигра (на территории совр. Курдистана): летом — горцам, зимой — жителям Месены и окрестных земель в Юж. Междуречье; строил церкви, обращал в христианство язычников и зороастрийцев. Ряд чиновников (наставник магов Нев-Хормизд, начальник полиции Шахин, военный комендант Тахмин), к-рым было поручено пресечь деятельность Петиона, стали его тайными учениками. Мобед (глава жрецов), приказавший заключить Петиона в тюрьму, убедился в их неспособности вести судебный процесс, отстранил Нев-Хормизда и для завершения дела назначил судью Михр-Бурзина. Близ г. Хульван в Мидии Петион был подвергнут мучительной казни с отрезанием ушей, носа, конечностей, к-рая продолжалась 5 дней. На 6-й день при большом стечении народа Петион был обезглавлен. Голова мученика для устрашения была выставлена на скале, возвышавшейся над царской дорогой, к-рая соединяла Ктесифон с вост. провинциями в Хорасане. В течение 10 дней его останки охра-

няла вооруженная стража. Когда охрана была снята, духовенство и миряне собрали останки мученика и похоронили их у подножия горы, где были погребены и др. казненные христиане. На месте казни Петиона позднее был воздвигнут монастырь в честь мученика (*Hoffmann. 1880. S. 61–68; Bedjan. Acta. T. 2. P. 559–583*).

Гонение Й. коснулось также иудеев: был казнен глава иудейской общины Мар-Нуна, введены некие ограничения в богослужение, запрет на празднование субботы (454/5).

Влияние христианства в Персидской Армении также беспокоило шаханшаха. При Й. была неудачная попытка возродить там зороастризм в качестве гос. религии. Инициатором выступил главный министр Михр-Нарсе, проявивший себя в борьбе с христианством уже при Вахраме V. От имени Й. он отправил арм. знати указ, содержание к-рого изложено в сочинениях арм. историков-вардапетов *Лазара Парпеци* и *Елише* (*Ghazar P'arpetsi. 1985. P. 60–64; Елишэ. 2001. С. 206–208*). В указе содержался призыв к армянам обратиться в зороастризм, а христианство объявлялось губительной для народа религией. Положительный пример Армении должен был также способствовать примирению с Сасанидами царств Иверия и *Албания Кавказская*, где к этому времени христианство также преобладало (*Langlois. 1869. Vol. 2. P. 281–282*). Собор Армянской Апостольской Церкви, в к-ром приняли участие также представители знати, созданный в Арташате, отказался выполнять требования персов. Тем не менее Й., занятый войной с гуннами, был удовлетворен демонстративным признанием маздеизма нек-рыми из арм. нахараров во главе с марзпаном Армении Васакком Сюнийским. Й. сохранил за арм. знатью ее привилегии и владения, взял в заложники неск. аристократов и в 450 г. отправил в Армению более 700 жрецов-магов для подготовки страны к обращению в свою веру. В результате этого арм. нахарары во главе с *Варданом Мамиконяном* вскоре подняли восстание, а христ. духовенство благословило их на священную войну. Внутренние разногласия аристократических семей в Армении помешали их совместным действиям против персов. Марзпан Армении Васак Сюнийский, занимавший должность

с 443 г., сохранил верность иран. двору и принял зороастризм. Восставшие христиане тщетно искали помощи у Византии; империя была озабочена охраной границ от нападений гуннов Аттилы. И все же активное противодействие армян новой политике персов сделало невозможным их примирение с сасанидской администрацией. По завершении войны на востоке Й. отправил в Армению главные силы своей армии. 26 мая 451 г. в Аварайрской битве персы разбиты восставших. Вскоре в Иран были отправлены захваченные в плен предводители восстания и нелояльное к персам христианское духовенство. Многие из них, в т. ч. католикос *Иосиф I* (Овсеп) Вайоццзочи, были казнены. Васак, не оправдавший доверия центральной власти, был снят с должности марзпана, лишился всего имущества, был заключен в тюрьму и вскоре умер. После казни христ. священников новые марзпаны, назначаемые Й. в Армению уже из числа иранцев, пытались улучшить отношения с местным населением, и после смерти Й. свобода вероисповедания в Армении была восстановлена.

Ист.: *Langlois V., éd.* Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie. P., 1869. Vol. 2; *at-Tabari, Abu Djafar Mohammed ibn Djarir.* Annales / Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Batav., 1881/1882. Ser. 1. T. 2. P. 871–872 (нем. пер.: *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden / Übers. Th. Nöldeke.* Leiden, 1879. S. 112–117); *Bedjan.* Acta. T. 2. P. 515–535, 559–631; *Hoffmann G.* Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer. Lpz., 1880. S. 50–71; *Sources syriaques.* Lpz., 1907. Vol. 1: *Mšihā-Zkha.* Histoire de l'Église d'Adiabene sous les Parthes et les Sassanides (VI s.) / Ed. A. Mingana. P. 64–68 [сир. текст], 144–147 [франц. пер.]; *Ghazar P'arpeti.* History of the Armenians / Ed. R. Bedrosian. N. Y., 1985; *Юзбашян К. Н.* Армянская эпопея V века. *Елишэ.* Слово о войне армянской. М., 2001.

Лит.: *Labourt.* Christianisme dans l'empire Perse. 1904. P. 125–130; *Duval.* Littératures. 1907³. P. 121–122, 133–134; *Christensen A.* L'Iran sous les Sassanides. Copenhagen, 1944². P. 282–289, 309; *Fiey J. M.* Vers la réhabilitation de l'«Histoire de Karka d'Bét Slōh» // *AnBoll.* 1964. Vol. 82. P. 189–222; *The Cambridge History of Iran.* Camb., 1983. Vol. 3: The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods / Ed. E. Yarshater; *Maškūr M. J.* Tarix-e seyāsi-ye Sāsāniyān. Tehrān, 1988 (1367). [Pt. 1]. P. 562–581; *Gyselen R.* Nouveaux matériaux pour la géographie historique de l'empire Sassanide: Sceaux administratifs de la collection Ahmad Saedi. P., 2002. P. 65–67, 147, 148; *McDonough S. J.* A Question of Faith?: Persecution and Political Centralization in the Sasanian Empire of Yazdgerd II (438–457 CE) // *Violence in Late Antiquity: Perceptions and Practices* / Ed. H. A. Drake. Aldershot, 2006. P. 69–81; *Daryaei T.* Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire. L.; N. Y., 2009. P. 23–24, 77–79, 82; *Gignoux Ph., Jullien Chr., Jullien Fl.*

Noms propres syriaques d'origine iranienne // Iranisches Personennamenbuch. W., 2009. Bd. 7: *Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen.* Fasz. 5. N 45g, 299d, 322a, 394c, 407b, 410a, 412, 453c.

А. И. Колесников

ЙЕЗДИН [Йаздин; арабо-персид. *يزدين* — божественный; сир. *ܝܙܕܝܢ*] († после 620), иран. несторианин, состоявший на службе у сасанидского шаха *Хосрова II* Парвиза (590–628). Вероятно, Й. — это родовое имя влиятельной христианской семьи иран. происхождения из г. Карка-де-Бет-Селох (ныне Киркук, Ирак), представители к-рой известны по источникам с V в.: один из них был дядей мч. Петиона († 447), а в доме другого, инспектора таможи, в кон. V в. проходил поместный несторианский Собор (*Greg. bar Hebr. Chron. eccl. Vol. 3. Col. 69–72*).

В несторианской араб. «Хронике Сеерта» Й. назван 2-м в списке из 5 христиан, занимавших особое положение при сасанидском дворе («щедрым и благочестивым, слава о котором распространялась среди людей так же, как и его щедрость»). Хосров наделил его полномочиями губернатора неск. провинций в Сев. Месопотамии (от обл. Бет-Гармай до визант. земель). Отдельно отмечено содействие Й. единоверцам в анафематствовании главы Ниневийской школы *Хенаны Адиабенского* за его богословские взгляды и врача Гавриила Шигарского, одного из приближенных Хосрова, за двоеженство и содержание наложниц. Последний, согласно «Хронике Сеерта», после отлучения стал яковитом (монофизитом) и причинил множество бед несторианской общине Ирана.

Более конкретную информацию о характере и занятиях Й. сообщает анонимная сир. хроника сер. VII в. Заступничество Й. за Церковь сравнивается с деяниями императоров равноап. Константина I Великого и Феодосия I Великого, а благорасположение Хосрова к Й. — с любовью фараона к прав. Иосифу. Подобное отношение монарха объяснялось тем, что Й. успешно справлялся с порученной ему должностью главного налогового инспектора и казначея страны. Кроме того, каждое утро он посылал шаху тысячу золотых статиров. Значительную часть средств Й. расходовал на строительство мон-рей и церквей в разных провинциях Ирана и Византии и поэтому был почитаем «в обоих госу-

дарствах персов и ромеев». Он посетил отшельника *Бабая Нисибинского* в его келье и вполс. прислал ему золотой крест, инкрустированный драгоценными камнями, и др. дары для украшения мон-ря. На 1-м, удачном для Ирана этапе ирано-визант. войны Й. находился в действующей армии и занимался учетом военной добычи, следя за тем, чтобы положенная доля исправно поступала в казну. После захвата персами Иерусалима (614) он руководил отправкой Животворящего Древа Креста Господня в специально построенную в Ктесифоне царскую сокровищницу. Позже Й., получив от Хосрова II позволение, на собственные средства восстановил храмы в Иерусалиме.

Влияние Й. на иран. власти проявлялось и в том, что он выступал ходатаем за преследуемых новообращенных христиан из числа зороастрийцев. Ему удалось спасти от смерти мч. *Ишосаврана*, однако после повторного ареста Ишосавран был казнен (620/1).

После 620 г., когда военные действия с территории Византии переместились в пределы сасанидского Ирана, Й. впал в немилость и по распоряжению Хосрова II был арестован. Год его смерти неизвестен. Согласно «Хронографии» прп. *Феофана Исповедника*, в 627 г. имп. Ираклий со своим войском праздновал Рождество Христово во владениях Й., однако однозначного указания, что это произошло еще при жизни Й., источник не дает.

По сообщению *Фомы Маргского*, сына Й. Шамта и Курта (Кортак) в благополучные для семьи годы тоже состояли на царской службе. По поручению Хосрова II Шамта привез из Эдессы Свящ. Писание и богослужебные книги для мон-ря, основанного христ. женой шаха Ширина. Сыновья Й. посещали в заточении мч. *Анастасия Персиянина* (упомянуты в различных версиях его Жития). После смерти Й. Хосров уволил их со службы, приказал взять под стражу жену Й. и держал ее в заточении до тех пор, пока не отобрал все имущество семьи. В 628 г. Шамта принял участие в дворцовом перевороте, в результате которого Хосров II был свергнут и убит, а на престол взошел его сын Кавад-Широе. Однако вскоре Кавад приказал арестовать Шамту из опасения, что в случае победы византийцев он за-

хватит сасанидский трон и создаст христианскую династию. Шамта бежал в Хиру, но был схвачен, ему отрубили руку и посадили его в тюрьму; по повелению Шахрбараза, воцарившегося в 629 г., Шамта был распят перед ц. Бет-Наркос.

Имя Й. было известно в Византии и в последующий период: имп. *Константин VII Багрянородный* (X в.) упоминает, что на торжественной церемонии в храме Св. Софии 1 янв. 639 г., в которой участвовали имп. Ираклий и его наследники, в числе высших сановников присутствовал «патрикий из рода Йездина» (ὁ πατρικιος ὁ κατὰ Ἰέζιδην — *Const. Porphy. De cerem.* P. 629).

Ист.: *Histoire de Jésus-sabran, écrite par Jésus-yab d'Adiabène* / Ed. J.-B. Chabot // *Nouvelles archives des missions scientifiques et littéraires.* P., 1897. Vol. 7. P. 490, 499, 582, 584; *Chronicon anonymum* // *Chronica minora* / Ed. I. Guidi. P., 1903. Pt. 1. P. 23, 26–29. (CSCO. Syr.; Ser. 3. T. 4) (рус. пер.: *Пизулевская Н. В.* Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов: Сирийские источники по истории Ирана и Византии // *Зап. Ин-та востоковедения АН СССР* М.; Л., 1939. Вып. 7. С. 68–72); *Thomas, Bishop of Margâ. The Book of Governors: The Historia Monastica* / Ed. E. A. Wallis Budge. L., 1893. Vol. 2. P. 79–82, 112–115; *Nöldeke Th. Die von Guidi herausgegebene syrische Chronik: Übers. und Komment.* // *SAWW. Philos.-hist. Kl.* 1893. Bd. 128. H. 9. S. 1–48; *Hist. Nestor.* Pt. 2(2). P. 449, 458–459, 473, 503–504, 524–525, 529–530, 532, 551–552, 556; *Theoph. Chron.* P. 320, 326.

Лит.: *Nöldeke Th. Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden: Aus der arab. Chronik des Tabari.* Leiden, 1879. S. 383–384. Anm. 3; *Justi F. Iranisches Namenbuch.* Marburg, 1895. S. 147–148; *Labourt. Christianisme dans l'empire perse.* 1904. P. 136, 139, 230–236; *Christensen A. L'Iran sous les Sassanides.* Copenhagen, 1944². P. 122–123, 451–452, 490–491; *Flusin B. Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII^e siècle.* P., 1992. Vol. 2. Commentaire. P. 170–171, 246–252; *Iesdem* // *PLRE.* Vol. 3. P. 612–613; *Кулаковский. История.* Т. 3 (по указ.); *Gignoux Ph., Jullien Chr., Jullien Fl. Noms propres syriaques d'origine iranienne* // *Iranisches Personennamenbuch.* W., 2009. Bd. 7: *Iranische Namen in semitischen Nebenüberlieferungen.* Fasz. 5. N 452a – 452f.

А. И. Колесников

ЙЕЗИДЫ [езиды; курд. Kzidoto, Kzido; араб. *يزيدي*], этноконфессиональная общность, в религ. верованиях к-рой сочетаются элементы *зоорастризма*, *иудаизма* *раввинистического*, *христианства*, *гностицизма* и *ислама*. Относятся к курд. этносу; родным для большинства Й. является сев. диалект курд. языка (курманджи), для жителей 2 деревень в Ираке — сиро-ливан. диалект арабского со значительными заимствованиями из ирак. диалекта, курд. и

персид. языков. Вместе с алевитами и ахл-и хакк иногда объединяются исследователями в условную группу йазданитов. Самоназвание — «эзди», свою религию называют «эздити». Этимологию слова «йезиды» большинство исследователей возводят к авест. Yazata — «божество» и персид. Yazdan — «бог», гораздо менее убедительны версии, связывающие этот термин с омейядским халифом Йезидом I (680–683) или иран. г. Йезидом.

До наст. времени нет единого мнения о происхождении йезидизма. Нек-рые исследователи придерживаются теории мусульм. происхождения йезидизма (М. А. Гуиди). Другие считают, что курды-Й. никогда не были мусульманами и йезидизм исповедовался большей частью курдов до того, как они были приобщены к исламу (Н. Я. Марр, Х. Омархали).

До нач. XX в. исследователи сомневались в наличии у Й. письменной религ. традиции, в наст. время считается доказанным существование 2 священных книг Й.: «Масхафе Раш» («Черная книга»), описывающая космогонию, историю общины и всего человечества, основные религ. каноны и обряды, а также «Джилве» («Книга блеска (откровения)»), воспевающая бога. Авторство и датировки обеих книг вызывают споры. Возможно, эти небольшие по объему трактаты являются позднейшими интерпретациями древнего священного писания Й. («Забун» или «Мшур»), свитки к-рого, согласно преданию, до сих пор тайно хранятся в домах духовных глав общины. Вплоть до последнего времени только духовенство наделялось правом чтения и толкования сакральных текстов, написанных на южно-курманджийском диалекте курд. языка. Для их шифрования с целью ограждения религ. традиции от искажения непосвященными, в число к-рых входили и верующие, использовался особый алфавит, созданный частично на основе араб. и арам. письма. Священное предание Й. веками передавалось изустно, его письменная фиксация была разрешена духовными лидерами лишь в 1970 г. Особую ценность представляют кавлы (гимны) и бейты (песенные отрывки из мифологических поэм). В настоящее время каноны и религиозные гимны Й. переведены на многие языки мира.

История. Первые письменные упоминания о Й. относятся к XII–XIII вв. Предполагается, что последователи уроженца ливанского г. Баальбек суфийского шейха Ади ибн Мусафира (1073/78–1162) соединили суфийское учение с традиц. курд. обрядами и верованиями. В XIII–XIV вв. йезидизм на короткий период стал офиц. вероучением курд. эмирата Дасени (Шайхан). В нач. XVI в. в результате борьбы за доминирование в регионе Османской и Сефевидской империй, покровительствовавших соответственно суннизму и шиизму, значительная часть племен Й. приняла ислам. Презрительное и враждебное отношение мусульман и христиан обусловило столетия замкнутого существования оставшихся приверженцев йезидизма в горах Курдистана. В XVII–XIX вв. османские власти осуществили ряд карательных экспедиций против племен Й. В XIX в., в годы русско-тур. и русско-персид. войн, и во время первой мировой войны Й. переселялись в Армению и Грузию. В 70–80-х гг. XX в. действия властей Ирака и Турции по борьбе с курд. сепаратистами вынудили десятки тысяч Й. покинуть места своего традиц. обитания и переселиться в Зап. Европу (в основном в Германию). Политическое возрождение общины началось после войны в Персидском зал. 1991 г. и образования Курдского автономного р-на, в адм. и военных органах к-рого Й. был представлен ряд важных постов.

Космогония. Й. — монотеисты. В соответствии с их мифологией эманациями непознаваемого богосоздателя (Хуаде или Эзида) являются 7 ангелов: они помогали демияргу в сотворении мира из белой жемчужины и управляют мирозданием. В воскресенье бог сотворил ангела Эзезила «из своей совершенной сущности»; в понедельник создал «из своего света» ангела Дардаила, ангелы Иерафил, Микаил, Джебраил, Шамнаил и Тураил были сотворены в течение оставшихся 5 дней недели, «как светильник зажигается от другого светильника». Затем бог создал 7 небес, солнце, луну, звезды, человека и животных. Создав первочеловека Адама, Эзид подверг ангелов испытанию, приказав поклониться своему творению. Единственный, кто отказался сделать это, был строго исповедовавший принцип единобожия Эзезил,

за что и был назначен главой ангелов с титулом Ангела-Павлина (араб. Мелек Таус; курд. Тавуз Мелек) и получил власть над миром на 10 тыс. лет. В некоторых преданиях Мелек Таус является творцом мира и ангелов. Большинство христиан и мусульман воспринимали Эезила как сатану, поэтому Й. считали диаволопоклонниками. Однако в отличие от зороастризма или манихейства в йезидизме взаимодействие 2 верховных сил (Эзида и Мелек Тауса) воспринимается как сосуществование пассивного начала, создавшего мир, и активного, сохраняющего его гармонию. Согласно вероучению Й., ангелы несут в мир добро, оборотной стороной к-рого является зло: подобно огню, к-рый дает свет, но при неосторожном обращении может обжечь. Соответственно в посвященной Й. лит-ре Мелек Таус не является источником хаоса и зла. Решив сотворить избранный для себя народ, Ангел-Павлин поместил семя Адама в наглухо закрытый сосуд (по др. версии, Адам сделал это по собственному желанию). Через 9 месяцев оттуда появился «прекрасный ребенок» Шехид ибн Джер, наделенный божественной мудростью и знанием истинной веры. Й. — потомки Шехида от брака с райской гурией — хранят это знание и не должны смешиваться с остальным человечеством, рожденным от Адама и Евы. Верховные ангелы не оставили человечество и во исполнение воли Творца периодически нисходят на землю в образе дервишей и монахов. В частности, свет Ангела-Павлина проявился в шейхе Ади, к-рый вместе с Эзидом и Мелек Таусом входит в божественную триаду йезидизма. Как гласит легенда, не имея ни отца, ни матери, шейх Ади был послан Ангелом-Павлином научить избранный им народ, как не сойти с избранного пути. Й. почитают Авраама, Иисуса и Мухаммада, считая их, как и др. пророков, воплощениями верховных ангелов. Й. признают богодухновенность *Авесты*, *Библии* и *Корана*, цитируют из них те отрывки, к-рые не противоречат их вере. Авраамическая в основе, религия Й. содержит такие индоевроп. элементы, как вера в переселение душ (*метемпсихоз*) и почитание 4 священных стихий (огня, воды, воздуха и земли), а также солнца, луны и звезд, которые отождествляются с определенными ангелами.

Й. верят в существование злых и добрых духов, а также рая и ада, куда на время попадают праведные и грешные души (впрочем, согласно одному из мифов, Ангел-Павлин потушил пламя ада слезами).

Организация и практика. В основе обычаев и обрядовой практики Й. лежит забота о сохранении религ. чистоты, тесно связанная с доктриной о переселении душ. Большинство запретов и табу обусловлено нежеланием нанести оскорбление ангелам, их земным воплощениям и природным стихиям. Так, запрещено есть мясо петуха за его сходство со священным Павлином, салат-латук, поскольку его местное название «коас» омонимично термину, обозначающему воплощение ангелов в человеческие существа. Также по ряду причин не разрешается употреблять в пищу мясо газели, свинину, рыбу, тыкву, капусту, нек-рые др. продукты, причинять вред змеям. Страх осквернить природные элементы обусловил мн. запреты: бросать нечистые предметы в огонь, тушить его водой; шумно пить воду; играть на муз. инструментах (исключение делается лишь для особых представителей духовенства), свистеть, плавать, мочиться стоя и т. д. Верующий Й. должен всегда говорить правду и ограждать себя от лжи, стремиться к знанию и избегать пороков. Запрещается произносить ряд слов, в т. ч. слово «шайтан» и близкие по звучанию к нему, в к-рых встречается звуки «ш» и «т». Запрещено носить одежду синего цвета. Священным днем недели является среда, в этот день Й. нельзя иметь половые контакты, а также убирать дом, мыться, бриться и стирать белье и одежду (эти запреты породили миф о нечистоплотности Й.). Й. запрещено входить в мечети, пользоваться посудой или бритвенными приборами иноверцев, предварительно не омыв те священной водой. Нарушение запретов сурово карается, вплоть до исключения из общины. Эндогамность и кастовость этноконфессиональной группы Й. поддерживали «се харф» (курд. «3 буквы») — 3 «смертных греха»: брак или внебрачная связь с представителями др. каст (шалбеке зерин); брак с иноверцами (диза дане); неуважение к духовенству (дарба харка). Века эндогамного существования привели к тому, что длительная утрата связи с общиной, напр. в результате долго-

го путешествия, воспринималась как потеря религ. идентичности.

Молятся Й. 5 раз в день: 4 раза — стоя лицом к солнцу, символизирующему видимое присутствие бога на земле, в полдень — обратив взор в сторону священной для Й. долины Лалеш (близ г. Мосул). Особое внимание уделяется молитвам на восходе и закате солнца. Молящийся должен избегать присутствия иноверцев. Посты Й. длятся 4 дня, из к-рых первые 3 от рассвета до наступления сумерек верующие полностью воздерживаются от еды, питья и курения. На 4-й день, приходящийся на пятницу, ограничения в значительной степени ослабляются, а вечером начинается разговение. Широко распространена вера в чудодейственную силу гробниц святых и земных воплощений 7 верховных ангелов; наиболее почитаемым является мавзолеей шейха Ади в долине Лалеш.

Социально-религиозная структура. Каждый Й. независимо от того, является ли он представителем духовенства или мирянином, обязан следовать 5 заповедям (5 долгов, 5 обязательств). Эти заповеди тесно связывают общины друг с другом, являются основой структуры общества Й. У каждого Й. должен быть пир, шейх, мастер, наставник и брат или (и) сестра по загробной жизни. Ок. 85% членов общины от рождения принадлежат к касте мирян — мюридов (араб. «последователи, наставляемые»), выше их в иерархии общества стоят пиры (курд. «старейшины»), еще выше — шейхи (араб. «старейшины»). Касты делятся на отдельные роды (у шейхов их 3: Шамсани, Адани и Катани, у пиров — неск. десятков, у мюридов — неск. сот). Шейхи имеют право заключать браки исключительно с членами своего рода, пиры — внутри родов, не связанных отношениями «наставник — ученик», для мюридов запретов на брак с представителями своей касты не существует. Светским и духовным главой Й. является мир (эмир), хранитель святынь и наместник шейха Ади на земле, выполнять религ. обряды ему помогает глава шейхов — баба-шейх (Ахтйаре Марге). В духовную иерархию входят также кавали — исполнители священных гимнов, аккомпанирующие себе на флейте и тамбурине; аскеты-факеры; факраи — служительницы святилища в Лалеше; провидцы-кочечки и ряд др. групп. Старейшины родов

и племенные вожди должны подчиняться решениям духовенства в вопросах, касающихся религ. жизни и частично правосудия. Впрочем, духовенством религ. лидеров можно назвать с определенными оговорками. Шейхи и пиры являются больше чем священнослужителями — они наставники мюрида на протяжении всей его жизни. Мюриды обязаны платить в пользу духовенства особую подать (закят или хайрат). Только представители 2 высших каст могут выполнять траурные и праздничные обряды, в их домах, в отдельных, постоянно освещенных комнатах хранятся особые постельные принадлежности (стеры) и иная священная атрибутика, проходят молитвенные собрания. Рядовой мюрид может ограничиться знанием наизусть символа веры — Шадатия. Считается, что роды пиров и шейхов передают из поколения в поколение чудотворную способность исцелять определенную болезнь. Й. являются весьма замкнутой эндогамной группой. Верующие соблюдают моногамию, шейхи и пиры могут иметь неск. жен.

Инициация. Над новорожденными совершается особый обряд, в ходе к-рого шейх семье обрезает пучок волос с макушки ребенка, омывает ее водой из священного «Белого источника» (Каниа-Спи) в Лалеше и читает особую молитву. Обрезание распространено, но не является обязательным. Стать Й., не будучи им по рождению, невозможно. Даже ребенок от смешанного брака не признается Й.

Традиц. одежда, ее цвет, форма, материал, способ ношения в значительной степени регламентированы. Одним из основных отличительных знаков Й. является нижняя рубаха (крас) из белой хлопчатобумажной ткани с округлой каймой (гриван), пришитой к вороту. Рубаху шьют из 2 частей, символизирующих прошлое и будущее ее владельца, головной убор обшивают монетами (кофри). Мужчины-Й. отпускают бороду, длинные волосы заплетают в косу.

Похоронный обряд. Во время совершения погребального обряда обязательно должны присутствовать шейх, брат по загробной жизни (бре ахрате) и пир. Они обмывают усопшего, читая при этом определенные религ. гимны. Иногда покойного могут обмывать и его родственники, но первым, кто налива-

ет 3 кружки, должен быть шейх или пир. Умерших хоронят в тот же день, до захода солнца, со скрещенными на груди руками. После погребения на могиле разводится огонь. На надгробиях с конусообразными навершиями пишутся не противоречащие вере Й. изречения из Корана. В загробном мире Й. должен произнести свидетельство веры, в к-ром он называет те роды людей, к-рые при жизни были пиром, шейхом, мастером, наставником и братом (сестрой) по загробной жизни. Брат по загробной жизни после смерти Й. будет ходатайствовать перед Богом, поможет его душе переправиться через мост Салахат, проведя душу своего ученика-мюрида через него, только тогда она попадает в рай. Если же душа черна и ей уготован ад, то она не сможет переправиться через тонкий, как нить, мост и упадет вниз. Брат по загробной жизни избирается из представителей касты шейхов, причем из того рода, к которому по наследству приписана семья мюрида. Существует особый ритуал избрания брата по загробной жизни, к-рый относится к т. н. ритуалам родства (избирается названный брат). Мюрид всю жизнь несет определенные обязательства перед своим братом по загробной жизни, так же как и перед своим пиром, шейхом, мастером и наставником, что выражается в подношениях в виде скота или денег («благоденствие», «добро» — названия пожертвований духовным лицам, больным и нищим). С т. зр. нек-рых авторов, в йезидском институте «братства» по загробной жизни просматриваются суфийские элементы.

Праздники. В условиях преобладания устной традиции и отсутствия фиксированного канона праздники выполняли у Й. функцию сохранения единства веры. Длительное разрозненное существование различных общин привело к расхождению в обрядах, церемониях и сроках проведения многих праздников. Напр., Новый год (Клоча Саре Сале или Чаршама Саре Нисане — «красная среда») у ирак. и сир. Й. празднуется в 1-ю среду апр., а у выходцев из тур. Курдистана, в т. ч. проживающих на территории Армении, Грузии, России и Зап. Европы, — в 1-ю среду марта. Согласно священным текстам, в «красную среду» один из великих ангелов, получивших право управления миром на следующий год, сходит на землю, наряжая ее цвета-

ми и зеленью. В этот день в семьях Й. пекут праздничный кулич, красят яйца, украшают дома красными цветами. В наст. время ирак. и сир. Й. имеют возможность принимать участие в осеннем собрании (Джамайе), проходящем с 23 сент. по 1 окт. в священной долине Лалеш. Это не просто паломничество на гробницу шейха Ади, Й. верят, что т. о. они посещают первоосновы мироздания, где образовалась земная твердь и куда мистически были перенесены такие общие для Й. и мусульман священные топонимы, как гора Арафат, источник Замзам и др. Религиозными церемониями Джамайе являются ежевечерне исполняемый высшим духовенством священный танец, в 5-й день паломничества приносят в жертву быка, и заканчивается паломничество освящением трона шейха Ади. Праздник Чежна (Айда) Эзид посвящен Эзиду, отмечается в 1-ю после 13 дек. пятницу, ему предшествуют пост в честь ангела Солнца, главный пост — Рожие Эзид и пост в честь бога Эзида. Саре Мазала (день поминовения усопших) празднуют Й. Юж. Кавказа и России в 1-й четверг июня. Хидр Илиас (Хидр Наби) — это праздник в честь святых — исполнителей желаний, соединяющих любящие сердца и выручающих из беды. Он носит черты древнего праздника плодородия и приходится на 1-й четверг февр. День жертвоприношения — Курбанийе отмечается в отличие от др. праздников не по солнечному, а по мусульм. лунному календарю и знаменует жертву, принесенную Ибрахимом (Авраамом). Празднику предшествует 40-дневный пост, который обязаны держать только представители духовенства. Особым событием в религ. календаре является Таус джеран («прогулка Павлина»). Во время этого ритуала кавалы обходят селения, собирая пожертвования и перенося санджаки — бронзовые литые статуэтки Павлина, являющиеся наиболее почитаемыми предметами культа. В древние времена 7 изображений Мелек Тауса приносили в общины Й. (фактически — группы племен) в Шайхане, Синджаре, окрестностях Эль-Камышлы, Тебриза, Хаккяри, Диярбакыра и к северу от оз. Ван. К кон. XX в. в связи с фактическим исчезновением Й. в Турции и утратой связи с единоверцами в Иране в путь отправляются лишь 3 санджака, посещающие

деревни Сирии и Ирака. Помимо описанных выше праздников существует множество других — в честь общезидских и местных святых.

Численность Й. составляет, по различным подсчетам, от 100 тыс. до 1 млн чел. По оценкам йезидских орг-ций, общая численность Й. — ок. 3 млн чел. В Ираке в 2000 г., по оценке Верховного комиссариата ООН по делам беженцев, проживало от 30 до 120 тыс. Й. (районы Айн-Сифни, Синджар и Дахук). Тур. община Й. практически полностью прекратила существование в кон. XX в. в результате массовой эмиграции в Европу, прежде всего в Германию. Отдельные группы проживают в Сирии, Иране, Грузии, Армении. В России, по переписи 2002 г., 31,3 тыс. чел. определили свою этническую принадлежность как Й. Общины Й. офиц. зарегистрированы в Н. Новгороде, Ярославле (со статусом национально-культурной автономии), Туле, Екатеринбурге, Сургуте, Иркутске, Димитровграде (Ульяновская обл.).

Лит.: Березин И. Н. Езиды // Магазин землевладения и путешествий: Геогр. сб. М., 1854. Т. 3; Frank R. Scheich 'Adi, der grosse Heilige der Jezidis. B., 1911; Empson R. H. W. The Cult of the Peacock Angel. L., 1928; Drower E. S. Peacock Angel: Being Some Account of Votaries of a Secret Cult and their Sanctuaries. L., 1941; Ahmed Sami Said. The Yazidis: Their Life and Beliefs. Coconut Grove, 1975; Kreyenbroek Ph. G. Yezidism: Its Background, Observance and Textual Traditions. Lewiston, 1995; Fuccaro N. The Other Kurds: Yazidis in Colonial Iraq. L.; N. Y., 1999; Allison C. The Yazidi Oral Tradition in Iraqi Kurdistan. Richmond, 2001; Омархали Х. Йезидизм: Из глубины тысячелетий. СПб., 2005; Полатов Д. Р. Езиды: религия и народ. М., 2005; Spät E. The Yazidis. L., 2005.

Т. Ю. Кобицанов

ЙЕМЕН [Йеменская Республика; араб. الجمهورية اليمنية], гос-во в Юго-Зап. Азии, занимающее юго-зап. и юж. оконечности Аравийского п-ова. Образовано 22 мая 1990 г. в результате объединения Йеменской Аравийской Республики (ЙАР, или Северный Йемен) и Народной Демократической Республики Йемен (НДРЙ, или Южный Йемен). Омывается Красным и Аравийским морями. Территория — ок. 532 тыс. кв. км. Й. граничит на севере с Саудовской Аравией, на востоке — с Оманом. Столица — г. Сана (3 273 тыс. жителей). Крупные города (тыс. чел.): Аден (650), Таиз (523), Ходейда (448), Эль-Мукалла (199). Й. — член ООН (в качестве единого гос-ва с 1990),



Лиги арабских гос-в (с 1945), Исламской конференции (с 1969), МВФ (с 1969). Офиц. язык — арабский. **География.** Значительную часть территории Й. занимают Йеменские горы (Джебель), состоящие из высоких базальтовых плато, расчлененных глубокими долинами. Здесь расположена наиболее высокая точка страны — гора Эн-Наби-Шуайб (3660 м). На юге и западе горные массивы обрываются многоступенчатыми, сильно эродированными уступами, много потухших вулканов. В сев.-вост. части Й. плато полого снижается и переходит в обширную песчаную пустыню Руб-эль-Хали. На западе страны, вдоль побережья Красного м., полосой в 50–60 км простирается пустынная низменность Тихама, к-рая густо заселена и возделана в центральной части и у подножий гор, а в прибрежной части переходит в песчаные и солончаковые пустыни. На юге, вдоль побережья Аденского зал., тянется равнина шириной до 50 км, разделенная местами вулканическими возвышенностями. Берега преимущественно низкие, реже обрывистые, разрез береговой линии выражен слабо. В Красном м., берег которого окаймлен коралловыми рифами, множество островов вулканического или кораллового происхождения. Климат Й. тропический и на большей части страны сухой. Максимум осадков выпадает летом под воздействием юго-западного муссона с Индийского океана, местами их количество превышает 1 тыс. мм. Реки на протяжении большей части года пересыхают, образуя многочисленные вади; лишь для горной части страны характерны незначительные постоянные водотоки.

Население. Согласно официальной переписи, проведенной в июле 2007 г., численность населения страны — 22 230 531 чел. По статистическим данным ООН, в 2010 г. численность населения Й. приблизилась к 24 053 тыс. чел. Естественный прирост населения страны является одним из самых высоких в мире и составляет 3,05%. Средний возраст населения — 17,4 года. Доля детей до 15 лет — 44,3%, лиц трудоспособного возраста (15–64 года) — 52,8, лиц пожилого возраста (65 лет и старше) — 2,9%. Средняя доля городского населения в 2010 г. составляла ок. 26%; причем на юге страны данный показатель чуть выше, чем на севере.

Подавляющее большинство населения составляют арабы-йеменцы — 91,5%, а также арабы из других государств (Оман, Бахрейн, Ливан, Египет, Судан). Для страны характерны сильное племенное дробление (часть племен ведет кочевой или полукочевой образ жизни) и наличие этнических групп, возникших в результате смешения арабского населения с другими народами: турками, выходцами из Африки или Юж. Азии. К числу коренных народностей относятся также йеменские евреи. Процент иностранцев крайне низок, преимущественно это выходцы из Индии, Пакистана и Сомали. От 1,5 до 2 млн йеменцев проживают за пределами страны, в основном в нефтедобывающих странах Персидского зал., а также в Джибути и Индонезии. Йеменские диаспоры существуют в Великобритании, США и Канаде.

Государственное устройство. Согласно Конституции (ст. 1), действующей с 16 мая 1991 г. и подвергшейся существенным изменениям в 1994

и 2001 г., Й. — унитарная президентская республика, араб. ислам. независимое суверенное гос-во. Глава гос-ва — президент, избираемый на альтернативной основе всеобщим прямым тайным голосованием на 7 лет (с 2001) с правом вторичного переизбрания. Основными функциями президента являются назначение вице-президента, премьер-министра и его заместителя и формирование Национального совета обороны и Консультативного совета. Помимо этого он имеет право распустить парламент и устанавливать дату новых парламентских выборов. Президент объявляет о проведении референдумов, промульгирует законы, принятые Палатой представителей, и обладает правом отлагательного вето. Президент является Верховным главнокомандующим вооруженными силами, он объявляет чрезвычайное положение и всеобщую мобилизацию, назначает на должности и смещает с должностей высших правительственных чиновников, а также высших офицеров вооруженных сил и полиции. В случае роспуска парламента или временной остановки его работы у президента есть конституционное право принимать декреты, имеющие силу закона. После возобновления работы парламента вправе их утвердить или отменить, в последнем случае они утрачивают силу.

Согласно конституционным поправкам от 20 февр. 2001 г., законодательным органом является Национальное собрание, состоящее из 2 палат — Консультативного совета и Палаты представителей. Консультативный совет, верхняя палата парламента, исполняет совещательные функции. В его состав входят 111 специалистов в различных областях, перечень которых формируется и утверждается президентом. Законодательную власть осуществляет Палата представителей (301 депутат). Члены палаты избираются путем свободного, равного, прямого голосования на 6 лет. Палата представителей принимает и издает законы, намечает общую гос. политику и планы социально-экономического развития, утверждает гос. бюджет и отчет о его исполнении, контролирует работу исполнительной власти. Решения Палаты, кроме особых случаев, принимаются абсолютным большинством присутствующих депутатов. Законы, утвержденные пар-

ламентом, могут быть возвращены президентом для повторного рассмотрения в течение 30 дней.

Высшим исполнительным и адм. органом гос-ва является Совет министров. Его возглавляет премьер-



Англиканская церковь
Иисуса Христа в Адене.
XX в.

министр, назначаемый президентом. В состав Совета входят 37 министров, кандидатуры которых определяет премьер-министр в результате консультации с президентом. Во всех действиях Совет министров подотчетен парламенту.

Правовая система Й. носит смешанный характер: ее основу составляет мусульманско-правовая традиция, в отдельных отраслях встречаются элементы тур. права, англ. обычного права и местного племенного права. Конституция гарантирует независимость судебной власти, к-рую возглавляет Высший судебный совет.

В административно-территориальном отношении страна разделена на 20 губернаторств (мухафаз), которые в свою очередь включают районы и подрайоны. Столица г. Сана представляет отдельную адм. единицу.

Религия. Подавляющее большинство населения Й. (более 99%) составляют мусульмане: из них ок. 55% — сунниты разных толков, ок. 45% — шииты. Крайне малочисленные христиане сосредоточены преимущественно в городах. В стране также проживают приверженцы индуизма и иудаизма, адепты *Бахаи религии*. В связи с нестабильной ситуацией в Й. доля немусульм. населения резко сокращается.

Христианство. Нехалкидонские Восточные церкви представлены верующими *Эфиопской Церкви*, в основном этническими эфиопами-амхарцами, а также находящимися на заработках египтянами-коптами, приверженцами *Коптской Церкви*. Общее количество верующих составляет ок. 1 тыс.

Римско-католическая Церковь представлена в Й. общинами Апостольского викариатства Юж. Аравии (Vicariate Apostolic of Southern Arabia), созданного в 1888 г. как Апостольское викариатство Адена (Vicariate Apostolic of Aden), а в 1889 г. его юрисдикция распространилась на территорию всего Аравийского п-ова, в связи с чем оно было пе-

реименовано в Апостольское викариатство Аравии (Vicariate Apostolic of Arabia). В результате реорганизации 31 мая

2011 г. диоцез получил современное название, в него вошли приходы на территории Й., Омана и ОАЭ.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Англиканская Церковь в Й. представлена общиной Епископальной церкви Иерусалима и Ближ. Востока, являющейся членом Англиканского содружества (Сана) и общиной, входящей в состав епископства Кипра и Персидского зал. (Аден). Общее количество верующих не превышает 100 чел.



Англиканская церковь в Адене
(действовала в период
брит. протектората). XIX в.

(преимущественно иностранцы). Помимо этого в Й. есть общины таких протестант. орг-ций, как *баптисты*, *Плимутские братья*, Церковь Юж. Аравии, Миссионерская команда Красного м., и др. малочисленные группы, включая об-ва приверженцев т. н. изолированных радиочерквей (Isolated radio churches), объединяющих тайных христиан. Общее количество протестантов не превышает 2 тыс. чел.

Ислам, являющийся государственной религией страны, исповедует подавляющее большинство жителей. Сунниты представлены шафиитским (самым крупным), ханифитским и маликитским мазхабами. Шафииты преобладают в Юж. Йемене и на окраинах Сев. Йемена, в Тихаме, Ходейде, Таизе. Сунниты-маликиты живут на крайнем востоке страны, а небольшие общины суннитов-ханифитов — в прибрежных районах на юге Й.

Среди шиитов большинство составляют шииты-зейдиты, проживающие в горных районах Сев. Йемена. На севере страны также присутствуют общины ортодоксальных шиитов и байадийя, на востоке — шиитов-ибадитов, на юге страны, в прибрежных районах, — *исмаилитов* и имамитов. Для части кочевых и полукочевых араб. племен Й. характерным является соблюдение всех норм мусульманства при сохранении пережитков доислам. верований.

Иудаизм в Й. имеет глубокие исторические корни. К сер. XX в. в стране существовала крупная евр. диаспора, однако после 1-й арабо-израильской войны началась эмиграция в Израиль. Большинство евр. населения (ок. 49 тыс.) покинуло страну в июне 1949 — сент. 1950 г.

В нач. 2000-х гг. в Й. проживали ок. 300–400 евреев и функционировали 2 синагоги. В наст. время общее количество иудеев составляет, по разным данным, от 150 до 400 чел. В Амране действует единственная синагога.

Индуизм исповедует небольшая диаспора выходцев из Индии, имеющая храм в Адене.

Новые религиозные движения представлены бахаитами, численность к-рых составляет ок. 150 чел.

Религиозное законодательство. В Конституции Й. от 16 мая 1991 г. (изменения в 1994 и 2001) в ст. 2 за исламом закрепляется статус государственной религии. Ст. 3 утверждает шариат источником любой законотворческой деятельности. В ст. 7 говорится о том, что национальная экономика базируется на свободной экономической активности и соблюдении правил исламской социальной справедливости. В главе, посвященной социальным и культурным основам общества, в ст. 26 говорится, что семья, построенная на религиозных основах ислама, долге и любви к родине, является фундаментом об-

щества. Ст. 31, в которой женщин называют сестрами мужчин, наделяет их правами и обязанностями согласно законам шариата. Семейно-брачные отношения регулируются Семейным кодексом, основанным на нормах шариата, в соответствии с которыми мужчина может состоять в браке одновременно не более чем с 4 женщинами при соблюдении их имущественных и социальных прав.

Во 2-й части Конституции Й. рассмотрены основные права и обязанности граждан. В ст. 46 регламентируется персональная ответственность за совершение правонарушений. Уголовный кодекс Й. основан на нормах шариатского права. Совершивший преступление человек может быть наказан только в соответствии с шариатом и законами государства. За особо тяжкие преступления (т. н. преступления «хадд») обязательным наказанием является смертная казнь. К таким преступлениям относится и переход (или его попытка) из ислама в др. религию.

Право на образование, согласно ст. 53, является всеобщим и гарантируется гос-вом, к-рое обязуется обеспечивать надлежащие условия для всестороннего развития молодежи, в т. ч. ее религ. и физического воспитания. Гос-во обязано строить начальные школы, их посещение является обязательным, и развивать сеть средних и высших учебных заведений, а также др. культурных и образовательных учреждений. В гос. школах преподают основы ислама (преподавание основ др. религий запрещено), однако граждане мусульм. вероисповедания могут посещать и частные школы, в к-рых изучение ислама не является обязательным. В частных школах обучаются преимущественно немусульмане, в основном дети иностранцев.

В 3-й части Конституции Й., посвященной устройству гос. власти, ст. 63 оговаривает, что кандидат в депутаты Палаты представителей должен исполнять свой религ. долг, не уточняя при этом, о какой религии идет речь. В то же время ст. 106, регламентирующая порядок избрания на пост президента, говорит, что любой уроженец Й. может стать кандидатом в президенты в случае добросовестного исполнения обязанностей мусульманина.

Э. Небольсин

Исторический очерк. Наиболее ранней из известных цивилизаций на территории Й. является гос-во Маин, существовавшее во II тыс. до Р. Х. Впосл. оно вошло в состав государства Саба, где уже в VIII в. до



Стела с сабейской надписью.
Ок. 700 г. до Р. Х. (Лувер, Париж)

Р. Х. была создана обширная ирригационная система, вода в которую поступала из огромного водохранилища, построенного в его столице Марибе. В I в. по Р. Х. гос-во Саба вошло в состав Химьяритского царства, распространившего свои владения на восток, включая Хадрамаут. В IV в. в Й. вторглись войска Аксумского царства, находившегося на территории совр. Эфиопии. Еще до Р. Х. в Й. стали переселяться евреи, а в период эфиоп. правления здесь появились христиане; при эфиоп. наместнике Абрахе в Сане была построена большая церковь. В 525 г. аксумские правители были разбиты персами, и уже через 50 лет была разрушена Марибская плотина. В 628 г. последний персид. губернатор Й. принял ислам. В Й. очень рано проявился раскол между суннитской и шиитской ветвями ислама. В горных районах севера, в Иббе, господствующие позиции заняли зейдиты, последователи умеренного направления в шиизме, на юге, в Тихаме, а также в Хадрамауте, господствовали сунниты, гл. обр. последователи шафиитского мазхаба. Принципы зейдитского теократического правления были заложены в IX в. имамом аль-Хади. В течение неск. последующих столетий Й. находился под властью различных мусульм. династий — Аббасидов, Фатимидов,

Айюбидов, а также мамлюков и турок-османов. В XVI в. Й. был захвачен Османской империей, но уже в 1597 г. в стране началось восстание под рук. зейдитского имама аль-Касема, к-рый основал сильное теократическое гос-во. В XVIII в. Й. пришел в упадок. В 1839 г. Аден был занят брит. войсками с целью предотвращения его захвата правителем Египта Мухаммадом Али. Этот порт, находившийся в юрисдикции Британской Индии, превратился в важнейший торговый и перевалочный пункт с быстро растущим населением. Его значение особенно возросло после открытия Суэцкого канала. Великобритания заключила соглашения о протекторате с 24 мелкими княжествами, располагавшимися к северу и востоку от Адена. В 1872 г. турки захватили часть страны, включая Сану, и оставались номинальными правителями страны вплоть до 1918 г. К востоку от Адена возникло неск. маленьких независимых эмиратов и султанатов (напр., Лахдж, 1728).

Северный Йемен. В 1918 г., после поражения Османской империи в первой мировой войне, Северный Йемен получил независимость. В 1934 г. имам Й. Яхья подписал соглашения с Великобританией и Саудовской Аравией, однако границы государства не были четко определены. В 1948 г. Яхья был убит группой оппозиционеров, а на престол взошел его сын Ахмед. 31 окт. 1955 г. в Каире состоялось подписание Договора о дружбе (возобновление Договора 1928 г.) между СССР и Йеменским Мутаваккилийским Королевством. 8 марта было подписано соглашение о торговле и платежах, а 23 апр. 1956 г. стороны договорились об открытии дипломатических миссий (в 1956–1958 миссия СССР располагалась в Каире, откуда была перенесена в Таиз). 21 июня — 11 июля 1956 г. наследный принц Йеменского Мутаваккилийского Королевства Мухаммад аль-Бадр посетил СССР с дружественным визитом, в ходе к-рого состоялось подписание соглашения об экономическом и о техническом сотрудничестве. В 1956 г. Ахмед заключил также военные союзы с Египтом, Сирией и Саудовской Аравией, в 1958 г. Й. вошел в состав Объединенной Арабской Республики (вместе с Египтом и Сирией). До 1962 г. Северный Йемен был абсолютной теократической монархией во главе с имамом



Панорама старой части г. Сана

из шиитской общины зейдитов, одновременно духовным лидером йеменцев-мусульман и светским главой гос-ва. Неск. йеменских реформаторских движений действовало в основном в изгнании, причем в их состав входили не только представители суннитов шафиитского толка, но и привилегированные зейдиты. После смерти имама Ахмеда и вступления на престол его сына Мухаммада аль-Бадра 26 сент. 1962 г. группа офицеров во главе с полковником Абдаллой ас-Саллялем захватила власть в Санае и провозгласила создание ЙАР. Во главе революционного руководства встал ас-Салляль. Лозунги йеменской революции и первые решения, принятые новой властью, во многом были схожи с лозунгами и решениями др. араб. революционных движений того времени: учреждение республики; ликвидация старых правящих классов, т. е. упразднение имамата и шире — права на власть сейидов; ликвидация крупного землевладения, социальная справедливость, араб. национальное единство и борьба с империализмом. 29 сент. 1962 г. ЙАР признал СССР.

Не имея большого влияния в стране, революционеры пошли на альянс с рядом представителей традиционной племенной элиты, оппозиционной имаму. Опасаясь чрезмерного влияния консервативного крыла республиканского руководства, ас-Салляль стремился опереться на поддержку Египта. Новый режим сразу же был признан президентом Насером. В ЙАР были направлены егип. войска. Их присутствие спровоцировало перерастание внутрийеменских противоречий в вооруженную борьбу. Имам аль-Бадр сумел бежать на север и возглавил сопротивление республиканскому режиму ряда зейдитских горных племен. Финансовую поддержку роялистам оказыва-

ли Саудовская Аравия и др. араб. монархии. Локальная борьба йеменских консерваторов и модернистов превратилась в международный военный и идеологический конфликт, в к-ром были заинтересованы сильные соседи и поддерживавшие их супердержавы. 60-тысячный егип. экспедиционный корпус, оснащенный тяжелым вооружением, не смог подавить сопротивление зейдитских племен, использовавших преимущества горной местности и тактику партизанской войны.

Территория, остававшаяся под властью республиканцев, редко выходила за пределы треугольника по линии дорог Сана—Таиз—Ходейда. Значительные пространства на севере и востоке страны контролировались роялистами или независимыми племенами. Война привела к возрождению племенного сепаратизма. Шейхи получали субсидии и оружие от республиканцев и роялистов в обмен на лояльность и разрешение содержать местные вспомогательные ополчения.

Главные союзы племен разделились: конфедерация баакиль в целом поддерживала монархистов, хашид — республиканцев. Шафиитское население побережья, традиционно невоинственное и ранее не допускавшееся к власти, теперь стало играть большую роль в управлении. Левые шафиитские лидеры начали соперничать с ас-Саллялем. Внутри революционного режима происходили частые персональные и фракционные перестановки в зависимости от егип. предпочтений и положения на фронтах.

После поражения Египта в Шестидневной войне с Израилем Президент Египта Насер в авг. 1967 г. принял решение о выводе своих войск из ЙАР. В нояб. 1967 г. ас-Салляль был свергнут широкой коалицией умеренных республиканских лидеров

и покинул страну. Новое руководство, во главе с Абд ар-Рахманом аль-Ирьяни, взяло курс на реставрацию мн. традиц. ценностей, ранее отвергавшихся революцией, и на компромисс с зейдитской племенной элитой. Эта политика вызвала протест левых шафиитских офицеров, желавших удержать ЙАР в русле революционного араб. национализма. В авг. 1968 г. шафиитские военные части подняли мятеж в Санае, подавленный зейдитскими племенными отрядами после 3 дней кровопролитных боев.

С уходом египтян победа роялистов в войне казалась неизбежной. Однако после долгой осады они так и не сумели взять Сану, и поддерживавшие их племенные ополчения разошлись по домам. В военных действиях наступил перелом, мн. шейхи стали переходить на сторону республики. Гражданская война потеряла международный характер и превратилась во внутрийеменский конфликт. Саудовская Аравия изменила свое отношение к республике, видя, что она не несет опасности экспорта революции, и предпочла иметь в ЙАР слабый республиканский режим, перестав финансировать роялистов.

Весной 1970 г. республиканцы и роялисты стали искать пути к примирению. Во главе обеих группировок стояли умеренные зейдиты, к-рые смогли договориться между собой. Роялистские лидеры согласились пожертвовать династией и имаматом в обмен на включение их в правительство. Имам аль-Бадр (ум. в 1996) и принцы эмигрировали из ЙАР. Саудовская Аравия признала республиканский режим и через предоставление ему финансовой помощи стала оказывать на ЙАР определяющее влияние. По итогам войны у власти в республике оказалась шаткая коалиция разнородных политических сил: зейдитских племенных вождей, офицерского корпуса и левой шафиитской интеллигенции. Заметную роль в гос. аппарате играли т. н. модернисты — 1-е поколение йеменцев, получивших образование за границей и стремившихся освободить страну от пут нищеты и отсталости, интегрировать свой народ в совр. мир. Модернисты не имели собственной социальной базы, но правившие страной шейхи нуждались в их знаниях и квалификации, а также в способ-

ности выступить посредниками между ЙАР и остальным миром.

Хотя формально гос-во возглавлял президент Ирьяни, победителями в гражданской войне оказались шейхи зейдитских племен. За неск. лет племенные лидеры оттеснили от власти старых республиканских руководителей, установили контроль над центральными гос. органами и армией, составленной в значительной степени из племенных контингентов, консервативные элементы из племенной верхушки преобладали в парламенте. Политическая активность левых сил подавлялась, их партии находились на нелегальном положении, в юж. районах страны действовали партизанские группировки левого толка. Несмотря на усилия Ирьяни по созданию дееспособных гос. институтов (учреждение Центрального банка, органов статистики и экономического планирования, открытие ун-та в Санае), гос. власть оставалась слабой, политическая обстановка отличалась нестабильностью. До 1973 г. племенные вожди получали финансовую помощь от Саудовской Аравии напрямую, поэтому мало считались с авторитетом правительства.

13 июня 1974 г. группа молодых офицеров произвела бескровный гос. переворот. Во главе нового руководства встал подполковник Ибрахим Мухаммад аль-Хамди, принадлежавший к племени бакиль. Вся полнота власти в стране перешла к сформированному военными Совету командования. За спиной заговорщиков стояли племенные лидеры, видевшие в смене режима Ирьяни возможность закрепить выгодную для них политическую децентрализацию страны. Однако новый президент быстро дал понять, что не собирается быть марионеткой шейхов, и это привело к конфликту с конфедерацией хашид. Племена севера и востока больше не подчинялись власти Саны, а холодная война аль-Хамди и шейха аль-Ахмара временами сменялась вооруженными столкновениями.

В высшем армейском командовании не прекращалась борьба за власть, в результате 11 окт. 1977 г. аль-Хамди был убит заговорщиками. Во главе гос-ва встал начальник штаба Ахмад Хусайн аль-Хашими, однако через 8 месяцев он пал жертвой покушения, организованного южнойеменскими спец-

службами. При каждой смене руководства большинство гражданских управленцев сохраняли свои посты. Так, пост премьер-министра регулярно переходил от Ирьяни к Абд аль-Азизу Абд аль-Гани и обратно. В период правления Хашими было создано Учредительное народное собрание, имевшее в основном совещательные функции. Большая часть его депутатов была назначена военными.

В июле 1978 г. президентом страны стал зейдит подполковник Али Абдалла Салех. В февр.—марте 1979 г. вспыхнула новая неудачная для ЙАР война — с получившей в 1967 г. независимость от Великобритании НДРЙ и с левыми группировками внутри страны, объединившимися в Национальный демократический фронт (НДФ).

Салех и его сторонники не желали усиления в стране влияния племен и Саудовской Аравии. Сана проводила достаточно гибкую политику, нащупывая пути примирения с НДРЙ, укрепляя связи с альтернативными покровителями в араб. мире (в первую очередь с Ираком) и диверсифицируя источники поставок вооружения. В 1979 г. Салех заключил соглашение о военном сотрудничестве с СССР.

Однако компромисса с левым подпольем достичь не удалось, и с осени 1980 г. возобновились военные действия между регулярной армией и отрядами НДФ в пограничных юго-восточных и в ряде внутренних районов страны. На стороне правительственных войск выступали силы племен и отряды исламских фундаменталистов из орг-ции «Братья мусульмане». Племенные лидеры и др. консервативные деятели учредили в 1979 г. Исламский фронт — орг-цию, финансируемую Саудовской Аравией. Хотя Президент НДРЙ Али Насер Мухаммад стремился избежать вовлечения своей страны в войну, радикально настроенные руководители силовых структур Южного Йемена, а также Сирия и Ливия активно поддерживали НДФ и подталкивали его к активным действиям. Однако, несмотря на поддержку, к кон. весны 1982 г. НДФ в ЙАР был разгромлен.

Подавив левое подполье и постоянно наращивая мощь армии, Салех сумел установить баланс власти с племенами и выстроить относительно стабильный режим, осно-

ванный, впрочем, на неизменном принципе — значительная часть ключевых постов находилась в руках родственников и соплеменников Салеха. В 1982 г. президент инициировал создание Всеобщего народного конгресса — представительного органа, превратившегося со временем в партию власти. Введение всеобщей воинской повинности позволило ослабить роль племен в армии. К 1986 г. в различных силовых структурах гос-ва насчитывалось 42 тыс. чел., в то время как численность племенных ополчений составляла ок. 20 тыс. Но влияние гос. институтов оставалось очень ограниченным, в 1980 г. правительство распоряжалось только 8% ВВП. Экономический подъем кон. 70-х гг. (поступления от йеменских рабочих из-за границы и финансовая помощь др. араб. гос-в) позволил инвестировать средства в строительство дорог и развитие образования. Грамотность выросла с 2,5% в 1962 до 13% в 1985 г. Однако прекращение нефтяного бума в Аравии в 80-х гг. снизило все источники дохода. Собственная нефть была найдена в стране в 1984 г., но запасы ее оказались незначительными. ЙАР оставалась племенным и почти неграмотным гос-вом. В городах проживало немногим более $\frac{1}{10}$ девятимиллионного населения страны. Благосостояние страны полностью зависело от внешних источников. В 1982 г. Учредительное народное собрание было преобразовано во Всеобщий народный конгресс, в к-ром 70% депутатов были избраны, а остальные назначены президентом. В 1985 г. были проведены выборы в местные советы, что стало очередным шагом в подготовке общенациональных выборов в 1988 г.

Южный Йемен. Революция в Египте в 1952 г. способствовала развитию национального движения в протекторате Аден. Стремясь реформировать систему управления, Великобритания заключила договор с 6 своими протекторатами об образовании Федерации Арабских Эмиратов Юга, переименованной в 1964 г. в Федерацию Юж. Аравии. В следующем году к Федерации присоединилась колония Аден, и к 1964 г. в ее состав входило уже 17 племенных гос-в. Великобритания обещала предоставить новому гос-ву независимость к 1968 г. при условии сохранения своей военной

базы в Адене. С т. зр. лидеров Национального фронта освобождения оккупированного юга Й. (НФ) и позже Фронта освобождения оккупированного юга Й. (ФЛОСИ), поддерживавшего Египетом и базировавшегося в ЙАР, это лишь укрепляло существовавшую в стране систему. Обе группировки начали вооруженную борьбу, но в сер. 60-х гг. повернули оружие друг против друга. В 1967 г. Египет вывел свои войска из Южного Йемена, и вскоре НФ установил полный контроль над бывшим протекторатом Аден. В то же время ФЛОСИ продолжал проводить отдельные операции с территории ЙАР. 30 нояб. 1967 г. Великобритания передала власть в стране в руки НФ, и брит. войска покинули территорию вновь провозглашенной Народной Республики Южный Йемен. Президентом страны стал представитель НФ Кахтан Мухаммад аш-Шааби. 3 дек. 1967 г. между СССР и Народной Республикой Южный Йемен были установлены дипломатические отношения.

Обретение независимости поставило Южный Йемен перед серьезными экономическими проблемами. Страна не имела собственных ресурсов. Аденский порт потерял свое значение после закрытия Суэцкого канала в 1967 г. Уход брит. гарнизона и эмиграция богатых предпринимателей подорвали основные источники заработка местного населения. Даже открытие канала в 1975 г. не привело к экономическому оживлению, т. к. торговцы, напуганные социалистическими реформами правительства, не торопились возвращаться в Аден. Продолжительная засуха нанесла ущерб сельскому хозяйству. Промышленность не развивалась. Единственные возможности развития были связаны с внешней (в первую очередь советской) помощью и с финансовыми поступлениями от йеменцев, работавших в странах Персидского зал. Эти источники давали в 1984 г. половину ВВП.

Население страны выросло с 1,5 (1967) до 2,4 (1986) млн чел. Сохранялся резкий контраст между совр. Аденем и отсталой, бедной, племенной, отчасти кочевой глубинкой. За счет населения Адена (350 тыс.) уровень урбанизации в Южном Йемене был выше, чем в Северном Йемене. 38% населения страны составляли горожане, 10% — кочевники, 52% — крестьяне-земледельцы. Урбаниза-

ция способствовала более высокому уровню грамотности: 20% — в 1967 г., 40% — в 1975 г. Гос-во играло большую роль, контролируя 25% ВВП в 1973 г. и 56% — в 1980 г.

Сразу же после ухода англичан началась борьба за власть умеренных и ультралевых групп революционеров. В итоге в июне 1969 г. радикалы отстранили от власти президента Кахтана аш-Шааби и связанную с ним генерацию лидеров, овладели ключевыми позициями в НФ и гос. структурах. Новое руководство развернуло широкую программу социалистических реформ.

Подверглись репрессиям бывш. султаны и лидеры конкурировавших с НФ повстанческих организаций. Земельная реформа упразднила крупное землевладение, земли султанов и шейхов передавались крестьянам, к-рые были объединены в сельскохозяйственные кооперативы. Гос-во подрывало традиц. племенные институты и заменяло собой власть племенной верхушки. Проводилась национализация собственности прежних правящих классов и иностранных компаний. Старый социальный строй был в значительной мере уже разрушен в ходе потрясений, сопровождавших обретение независимости в 1967 г., и государство во мн. случаях просто юридически закрепляло сложившееся положение вещей.

В 1975 г. члены НФ вместе с левыми баасистами и «марксистами» вошли в Объединенную политическую орг-цию Национальный фронт (ОПОНФ). Уникальным явлением для Аравии была созданная в НДРЙ политическая орг-ция нового типа, следовавшая образцам классической компартии. Она была сформирована в неск. этапов на базе НФ и в 1978 г. получила название Йеменская социалистическая партия (ЙСП). Она объединяла в своих рядах относительно небольшую группу проверенных активистов (26 тыс. членов). ЙСП руководила также дочерними общественными организациями — профсоюзными, женскими, молодежными.

Во главе НДРЙ встал совет в составе президента, премьер-министра и генерального секретаря ЙСП. Были созданы высокоцентрализованная система власти, разветвленный бюрократический аппарат и несколько конкурирующих силовых структур. Введение воинской повинности

позволило резко увеличить армию (27,5 тыс. чел. в 1986). В противовес ей была учреждена милиция на базе бывш. боевиков НФ (15 тыс. чел.). Внутренний порядок поддерживали полиция (30 тыс. чел.) и революционные силы безопасности. Проводились реформы в сфере законодательства, вытеснявшие племенное и шариатское право.

Во внешней политике НДРЙ однозначно ориентировалась на социалистические страны, получала военную и экономическую помощь от СССР и Китая. Взамен Советский Союз имел возможность держать свои военно-морские базы в Адене и на Сокотре. Лидеры всех сменявшихся у власти фракций часто посещали Москву. В 1979 г. был подписан Договор о дружбе и сотрудничестве с СССР. В региональной политике НДРЙ также стояла на леворадикальных позициях, поддерживала революционные движения в Аравии, особенно в соседнем Омане, вступила в союз с Ливией и Эфиопией. Отношения с Саудовской Аравией были крайне враждебными.

Внутренняя политика Южного Йемена характеризовалась непрекращающимися конфликтами в правящих кругах (к моменту обретения независимости возраст лидеров НФ в среднем не превышал 30 лет, чем отчасти объясняется столь бурное политическое развитие страны). В отличие от политики ЙАР, где тон задавали племена, политика Южного Йемена определялась идеологическими, партийными и личностными факторами. В целом племенные организации Юга были слабее, чем у зейдитов Севера, и целенаправленно подавлялись гос-вом.

Ведущую роль в южнойеменском руководстве играли Салим Рубайи Али, президент с 1970 по 1978 г., премьер-министр Али Насер Мухаммад, генсек ЙСП Абд аль-Фаттах Исмаил и главнокомандующий Али Ахмад Насер Антар. В 70-х гг. главными соперниками во власти были Салим Рубайи Али, которого связывают с сельскими радикальными кругами НФ, и Абд аль-Фаттах Исмаил, выходец из Сев. Йемена, опирающийся на аденских рабочих и структуры ЙСП. Салим Рубайи Али был отстранен от власти в результате переворота 1978 г. и казнен. Президентом стал Исмаил. Следующий раунд соперничества завершился между ним и премьером

Али Насером Мухаммадом, поддержанным армией и племенами обл. Дагина, откуда происходил Мухаммад. В отличие от радикала Исмаила Али Насер Мухаммад считался прагматично настроенным политиком, стремившимся, в частности, к некой либерализации экономики и нормализации отношений с соседними странами.

В 1981 г. ему удалось отстранить от командования армией Али Антара. Однако соперничество в южнойеменском руководстве продолжалось, в силовых структурах и партии осталось немало сторонников Исмаила. В 1984 г. Мухаммад был вынужден уступить своим оппонентам партийное руководство, позже — пост премьера, к-рый занял Хайдар Али Бакр аль-Атас. В 1985 г. при посредничестве СССР произошло примирение Мухаммада и Исмаила и последний получил возможность вернуться в НДРЙ. Однако уже в янв. 1986 г. между южнойеменскими лидерами вспыхнул новый конфликт, принявший форму скоротечной и кровопролитной гражданской войны. В ходе этого конфликта, подробности к-рого во многом неясны, было убито неск. высших руководителей страны, включая Исмаила и Антара. В итоге Мухаммад потерпел поражение и бежал в Эфиопию. До 20 тыс. его вооруженных сторонников укрылись в Северном Йемене. В НДРЙ прошла чистка партии и администрации от приверженцев прежнего руководства. Новое руководство, во главе с Хайдаром аль-Атасом, ставшим президентом, и генеральным секретарем ЙСП Али Салемом аль-Бейдом, проводило прагматичную политику, но отвергло предложения Мухаммада о примирении.

Объединение Й. (1990–1994). С 70-х гг. периоды сближения и переговоров об объединении Северного и Южного Йемена чередовались с периодами острой враждебности и пограничных столкновений. Хотя в сознании йеменцев доминировало представление о культурно-исторической общности Севера и Юга, различие политических систем 2 стран выступало сильнее всего препятствием для их интеграции.

К кон. 1989 г. СССР прекратил поддержку своих союзников в странах третьего мира. НДРЙ оказалась перед лицом экономического коллапса, а также угрозы со стороны

Саудовской Аравии и США, которые внесли Южный Йемен в список стран, поддерживающих терроризм.

Переговоры об объединении начались в кон. 1989 г. и закончились 22 мая 1990 г. провозглашением единой Йеменской Республики (ЙР). Юг предлагал конфедерацию, в крайнем случае федерацию, но Салех настаивал на полном слиянии 2 стран, обещая южанам паритет в политической системе и экономические дотации. Посты в ЙР были поделены поровну, временный парламент образован механическим слиянием парламентов 2 стран. Салех стал председателем Президентского совета, аль-Бейд — его заместителем. Сана была объявлена политической столицей гос-ва, Аден — экономической.

Принятая на референдуме конституция предусматривала прямые и равные парламентские выборы, члены парламента формировали президентский совет. Учитывая 4-кратный демографический перевес Севера, Юг оказывался в заведомо проигрышной позиции. Северяне взяли курс на выдавливание южан из руководящих сфер. Племенная верхушка и исламисты воспринимали «марксистов»-южан особенно враждебно.

На Юге после объединения произошло резкое понижение уровня жизни, были отменены социальные гарантии, началось восстановление позиций служителей культа и племенных шейхов. Значительные массы населения стали испытывать ностальгию по НДРЙ. После того как в 1990 г., во время кризиса в Персидском зал., Й. поддержал Саддама Хусейна, на Сану были наложены экономические санкции. Свыше 850 тыс. йеменских гастарбайтеров выслали из стран Персидского зала. на родину. Это привело к тяжелому экономическому кризису, массовой безработице, нехватке средств на социальные и экономические программы.

После парламентских выборов весной 1993 г. значение ЙСП снизилось в политической системе Й. Помимо партии Салеха — Всеобщего национального конгресса (ВНК) — быстро набирало вес созданное в 1990 г. Йеменское единение за реформу (Йеменская партия Ислах) — партия умеренных исламистов и феодално-племенных лидеров просаудовской ориентации во главе с шейхом аль-Ахмаром, вождем конфеде-

рации племен хашид. Партия Ислах вела борьбу с ЙСП под лозунгом отстаивания йеменской идентичности против «западного» секуляризма социалистов. Президент в борьбе за лидерство выбрал исламизм как главное орудие мобилизации общества против социалистов Юга. Аль-Бейд и его сторонники обвиняли Салеха в стремлении узурпировать власть и невыполнении взятых на себя обязательств. Летом 1993 г. аль-Бейд со своим окружением демонстративно переехал в Аден. Нарастающий конфликт усугубляло то, что вооруженные силы ЙАР и НДРЙ в отличие от др. гос. институтов не были слиты. Воинские части остались «северными» или «южными» по составу, но были перераспределены по стране.

В кон. апр. 1994 г. начались широкомасштабные вооруженные столкновения армейских частей и племенных ополчений, ориентированных на Салеха и аль-Бейда. При этом исламисты Юга поддерживали Север, а племена бакиль выступили на стороне Адена. Стороны обменивались ракетными ударами, бомбили и обстреливали города.

21 мая аль-Бейд объявил об отделении Юга и провозгласил Демократическую Республику Йемен. Саудовская Аравия, заинтересованная в развале единого гос-ва, в ограниченных масштабах поддерживала южан. Тем не менее 7 июля Аден был взят северянами, а аль-Бейд бежал из страны. В военных действиях погибло ок. 7 тыс. чел.

Современный Й. (с 1994). Победители отвергли все прежние договоренности и построили свою версию йеменского единства, теперь уже под управлением Севера. ЙСП была исключена из правительства, власть разделили ВНК и партия Ислах. В течение 10 лет сохранялся стратегический союз этих 2 сил, возглавлявшихся президентом Салехом и председателем парламента шейхом Абдаллахом аль-Ахмаром (ум. в 2007).

Экономическое положение страны оставалось крайне тяжелым. Ущерб от войны составил 11 млрд долларов. Расходы на силовые структуры достигли 40% бюджета. Численность населения, прираставшая на 2,7% в год, к кон. 2000-х гг. приблизилась к 23 млн. Население городов увеличивалось на 5% в год, что усугубило проблемы с водоснабжением, особенно в Сане. Сохранились проти-

воречия Севера и Юга, как и разрыв в уровне жизни, к-рый на Юге вдвое ниже, чем на Севере. ВВП на душу населения в 1994 г. составлял 335 долларов. 63% населения занято в сельском хозяйстве. В 2000-х гг. экспорт нефти обеспечивал 25% ВНП, однако нефтяные ресурсы быстро иссякают. Промышленность остается в зачаточном состоянии. Слабая сеть путей сообщения, нехватка квалифицированных кадров во всех отраслях и недостаточная емкость потребительского рынка не способствуют развитию крупного промышленного производства. Страна остается одной из самых слаборазвитых в мире.

В 90-х гг. Й. стал одним из очагов ислам. радикализма. Рост влияния исламистов как следствие разочарования в светской модели модернизации является общемусульм. тенденцией; в Й. этот процесс стимулировался как саудовской финансовой поддержкой, так и терпимым отношением к исламистам властей, рассматривавших мусульм. фундаменталистов как союзников против левых сил.

Наряду с умеренными исламистами, интегрированными во власть через структуры лояльной к президенту партии Ислах, в Й. действуют и радикальные орг-ции ваххабитского толка. До 40 тыс. йеменских моджахедов принимали участие в войне в Афганистане в 80-х гг. В стране образовалось большое количество исламистских группировок, связанных с «Аль-Каидой». Среди организованных ими терактов наиболее известен взрыв катера с террористом-смертником у борта амер. эсминца в Аденском порту в 2000 г.

После терактов 11 сент. 2001 г. йеменские власти стали сотрудничать с США в противостоянии радикальному исламизму, однако при этом продолжалось широкое проникновение исламистов во властные институты. Утвердившись в структурах, воинствующий ваххабизм привел к обострению отношений между государством и религ. деятелями традиц. йеменских общин, зейдитской и шафиитской.

Начиная с эпохи революционных потрясений 60-х гг. зейдитская община переживает идейный кризис, обостряющийся из-за гос. политики подавления зейдитского культа и образования. Массовое разочарование в традиц. ценностях способствовало обращению части зейдитов

к ваххабизму. В то же время ваххабитская экспансия вызвала подъем шиитского фундаментализма, выступающего за сохранение йеменской идентичности. В 2004 г. в сев. пров. Саада вспыхнул мятеж зейдитских фундаменталистов (т. н. хусистов, по имени основателя движения сейида Хусейна аль-Хуси) против правящего режима. Военные действия унесли тысячи жертв, ок. 250 тыс. чел. бежали на саудовскую территорию. В февр. 2011 г. в Й. синхронно с революциями в др. араб. странах вспыхнули выступления протеста против режима Салеха, имеющего тенденцию к перерастанию в наследственную «республиканскую монархию». Среди сложного конгломерата сил, противостоявших президенту, особенно активными были радикальные исламисты и сторонники отделения Юж. Йемена. Политическое противостояние фактически переросло в гражданскую войну с многочисленными жертвами. 3 июня 2011 г. Салех был тяжело ранен во время обстрела мечети. Для лечения его вывезли в Саудовскую Аравию, где 23 нояб. 2011 г. он подписал соглашение с представителями оппозиции о передаче власти. Соглашение было разработано по инициативе Совета сотрудничества араб. гос-в Персидского зал. и гарантировало Салеху и членам его семьи иммунитет от уголовного преследования в обмен на передачу власти вице-президенту Й. Абд Раббу Мансуру Хади. 21 февр. 2012 г. в стране состоялись досрочные президентские выборы. Временным главой гос-ва стал Хади (на 2 года), к-рый должен создать условия для принятия новой конституции и проведения свободных выборов. Лит.: *Zabarah M. A. Yemen: Traditionalism vs. Modernity*. N. Y., 1982; *Ismael T., Ismael J. The People's Democratic Republic of Yemen: Politics, Economics, and Society*. L., 1986; *Burrows R. D. The Yemen Arab Republic: The Politics of Development, 1962–1986*. Boulder (Colorado); L., 1987; *Гаврилов В. Йемен: Война кланов или взглядов? // Азия и Африка сегодня*. М., 1994. № 8/9. С. 86–87; *Yapp M. E. The Near East since the First World War: A History to 1995*. L.; N. Y., 1996²; *Political Encyclopedia of the Middle East*. N. Y., 1999. P. 681–686, 802–808; *Юрченко В. П. Армия и власть в Йемене // Ближний Восток и современность*. М., 2002. Вып. 16. С. 258–274.

К. А. Панченко

ЙИНГЕР [англ. Yinger] Джон Милтон (25.07.1916, Куинси, шт. Мичиган — 28.07.2011, Оберлин, шт. Огайо), амер. социолог, представитель функционализма в социологии

религии. Род. в семье методистов, мать Й. была 1-й женщиной-пастором в амер. *методистской церкви*. В 1939 г. Й. получил степень магистра социологии в ун-те шт. Луизиана, в 1943 г. — степень доктора в ун-те шт. Висконсин. В 1941–1947 гг. преподавал социологию в Уэслианском ун-те (Делавэр, шт. Огайо). В 1952–1987 гг. Й. — профессор социологии и антропологии Оберлин-колледжа (шт. Огайо). В 1971 г. был избран секретарем Американской социологической ассоциации, в 1976–1977 гг.



Дж. М. Ингер.
Фотография. 1977 г.

стал ее президентом. В 1987–2011 гг. заслуженный профессор Оберлин-колледжа в отставке. Работы Й. посвящены социологии религии (функциональному определению феномена религии, изучению «невидимой религии», исследованию развития модели «церковь—секта», теории поля религии), расовым и этническим отношениям, образованию, социальной теории и социологии контркультур.

Й. анализировал как интегрирующую функцию религии, так и ее роль в социальных конфликтах и трансформациях. Он предложил классифицировать социальные феномены как религиозные, если они соответствуют религ. функциям: помогают преодолеть отчаяние, жить с надеждой на будущее с убеждением, что страдания и зло будут побеждены. Т. о., к области религии, по мнению Й., относятся секулярная вера в науку и абсолютную ценность гос-ва. Эти убеждения Й. называет религиозными, если они становятся средоточием всех помыслов человека и определяют выбираемый им жизненный путь. Т. о., согласно представлениям Й., все люди религиозны и религия изначально присутствует в сознании любого индивида. Периоды упадка религиозности в обществе, по мнению Й., указывают на то, что религиозность при-

няла другие формы. Задача социолога религии — понять в каждом конкретном случае, в каких формах, с помощью каких средств «вносится смысл» в человеческую жизнь, и на этой основе идентифицировать религ. феномен. Й. пытается обнаружить т. н. первичные, абсолютные верования, свойственные каждому индивиду.

На основе идеи эволюции религиозных групп во времени Й. разработал модель «церковь—секта». Его типология строится на 3 критериях: степени вовлеченности членов общества (насколько членство в группе избирательно или открыто) в религ. орг-цию; степени принятия или отвержения секулярных ценностей и структуры общества религ. орг-цией; степени интеграции объединения в единую структуру, профессионализации и бюрократизации штата. Й. отмечал, что первые 2 переменные находятся во взаимозависимости: группы, отвергающие секулярные ценности, чаще всего более закрыты и избирательны в выборе своих членов. Он также подчеркивал, что институционализация может проходить независимо от политики в отношении членства и принятия секулярных ценностей. Т. о., Й. было выделено 6 типов религ. объединения: экклесия (охватывает все общество, полностью приспособилась к запросам властных структур, но не удовлетворяет запросы социальных низов); универсальная церковь (охватывает большинство членов общества, способствует их интеграции и удовлетворяет мн. личные запросы на всех социальных уровнях); деноминация (обладает признаками церкви и секты); «укоренившаяся секта» (небольшая религ. группа, не идущая на компромисс ни с гос-вом, ни с генетически связанной с нею церковью); секта (небольшие религ. группы, деятельность к-рых проявляется в 3 возможных типах реакции на сложившуюся ситуацию: постепенное принятие этой ситуации, агрессивное сопротивление, эскапистская позиция); культ (небольшая религ. группа с неразвитой структурой и харизматическим лидером). В отличие от деноминации, уделяющей внимание персональным потребностям без вызова установленной структуре общества, в «укоренившейся секте» сохраняется оппозиция к ней. Типология Й. часто используется в сравнительном и описательном религиоведении.

В определении целей религии как социальной системы Й. выделяет 3 параметра: степень влияния религ. опыта на поведение людей; степень контроля поведения индивида согласно религ. стандартам; степень соблюдения религией установленных ею границ. Й. охарактеризовал отношения между религ. группами и обществом как дилемму: религ. орг-ции должны, с одной стороны, придерживаться чистоты учения, а с другой — бороться за максимальное влияние на свое социальное окружение. Если группа требует бескомпромиссного следования ее учению, она будет преследоваться или игнорироваться обществом. Расширение влияния на др. членов общества может повлечь за собой уступки общественному мнению. На эту дилемму предложено 2 классических ответа: сектанты предпочитают сохранять свои идеалы, оставаясь в малом числе, вместо того чтобы резко менять их в соревновании с секулярными силами, с к-рыми им придется столкнуться. Секты занимают позицию вне доминирующей социальной структуры, что позволяет им прямо или косвенно противостоять тому, что противоречит их идеалам в обществе. Движения «церковного типа» воплощают в себе более мягкий подход, тем самым они достигают большего влияния, чем секты, и находятся возле правящих сил. Но церковь не избегает дилеммы, стоящей перед сектой. Она получает более значительное положение в обществе ценой компромисса, жертвуя возможностью напрямую бросать вызов основным социальным моделям и структурам (рабству, войне, неравенству и т. д.), противоречащим ее идеалам. По Й., пока группа остается жестко бескомпромиссной, она отталкивает большую часть людей и имеет небольшое влияние на окружающих. Но, идя на компромисс, группа может утратить собственную идентичность. Поэтому религ. группа заинтересована в нахождении той устойчивой точки, в к-рой асоциальные и интеграционные элементы находятся в синтезе. Цель религии — в достижении синтеза между индивидуальной анархией (индивидуальные нужды) и социальной гармонией (интеграция). Идея компромисса стала центральной для работ Й. С его т. зр., церковь — более компромиссный тип религ. группы, чем секта. Чем более религия со-

циальна, тем менее она религиозна. На эволюцию религ. группы оказывают влияние как внутренние, так и внешние факторы. Преследование религ. орг-ций может вызвать их приспособление к требованиям общества как ответ на возрастающую социальную враждебность. Экономический спад замедляет процесс ассимиляции группы, ее члены трудно приспособляются к ценностям общества.

В «Научном изучении религии» (1970) Й. представил теорию конфликта, функциональную и структурно-функциональную теории в единой «теории поля» религии. Он предложил рассматривать религию как динамический, меняющийся с течением времени процесс (эти особенности подчеркивали сторонники теории конфликта), имеющий результат, который может удовлетворять нужды людей внутри системы (как настаивали функционалисты). Й. предположил, что изменения во взаимоотношениях религ. группы и общества носят циклический характер, т. к. эти изменения затрагивают обе стороны, и на следующем этапе отношений взаимодействуют системы, претерпевшие изменения, к-рые дают толчок новому витку развития. Т. о., Й. представил диахроническую модель, отражающую взаимосвязанные изменения между индивидуумами и системами.

Соч.: Religion in the Struggle for Power. Durham, 1946. N. Y., 1980; Contraculture and Subculture // American Sociological Review. Wash., 1960. Vol. 25. P. 625–635; Sociology Looks at Religion. N. Y., 1963; Toward a Field Theory of Behavior: Personality and Social Structure. N. Y., 1965; The Scientific Study of Religion. N. Y., 1970; Социология религии как наука: функциональный подход // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии / Сост.: В. И. Гараджа, Е. Д. Руткевич. М., 1996. С. 161–166.

В. Н. Ефанова

ЙИСХАК-ГАРИМА – см. *Гарима*.

ЙОВАНЕ [серб. Јовање], жен. мон-рь в честь Рождества св. Иоанна Предтечи Жичской епархии Сербской Православной Церкви. Находится на левом берегу р. Зап. Моравы, на склоне горного массива Каблар (см. ст. *Овчарско-Кабларские монастыри*). Ранее Й. находился в др. месте, на берегу прежнего русла реки, но в 1954 г. из-за строительства гидроэлектростанции и затопления территории мон-рь был перенесен в безопасное место. Основание обители

относят к XIV в., впервые упоминается в тур. источниках ок. 1536 г. Согласно переписи времени тур. султана Мурада III (1574–1595), в мон-ре проживало 6 насельников. В XVI в. при обители работал скрип-



тер во главе с мон. Екатериной из мон-ря Калиште. После затопления территории и разрушения мон-ря сестры жили в мон-ре Николе.

Утраченный храм был возведен в XVI в. и первоначально представлял собой триконх в моравском стиле из тесаного камня. Позже к нему был пристроен нартекс со входом с южной стороны. В 1820 г. посетив-

Церковь в честь Рождества Иоанна Предтечи мон-ря Йоване, Сербия. 50-е гг. XX в.

ший развалины монастыря серб. просветитель Вук *Караджич* отметил красоту сохранившихся резных каменных обрамлений окон и порталов.

Время обновления монастыря в 1849 г. мастер Йован Велькович заменил часть обветшавших стен, возвел новый купол и перестроил нартекс. Сведения о росписи храма не сохранились. Из иконостаса 1850 г. дошли 2 иконы работы Янко Михайловича (Молера), которые сейчас хранятся в монастырской ризнице. В новой церкви поставлен полностью сохранившийся иконостас, к-рый был создан ок. 1940 г. резчиком по дереву М. Милошевичем и иконописцем И. Мельниковым.

Храм меньшего размера был построен в 1957–1958 гг. архит. Д. Тадичем и торжественно освящен 31 мая 1959 г. Патриархом Сербским Германом (Джоричем). В 2001 г. к триконху был пристроен отдельный нартекс с полукруглыми конхами по бокам. Наос храма расписал Ж. Стойславевич, а нартекс — М. Томич. В мон-ре хранятся чудотворная икона Божией Матери «Скоропослушница» и частица мощей свт. Николая Сербского (Велимировича).

Мон-рь был возобновлен в 1849 г. Согласно легенде, пастух из близлежащего села услышал во сне повеление восстановить запустевший монастырь с обещанием помощи. На следующий день он нашел горшок с золотом. Этот пастух впосл. принял постриг с именем Филимон (в лит-ре иногда Филофей (Попович)) и стал игуменом обители. Монастырь был торжественно освящен в 1850 г. еп. Ужицким Никифором (Максимовичем). После смерти игум. Филимона монастырь опять пришел в запустение, в его церкви монахи из соседних обителей служили только в день престольного праздника. В 1934 г. монастырская церковь стала приходской. В 1936 г. по благословению еп. Жичского свт. *Николая (Велимировича)* и архим. Рафаила Хиландарца мон-рь был возрожден как женский: в нем поселились 12 сес-

тер во главе с мон. Екатериной из мон-ря Калиште. После затопления территории и разрушения мон-ря сестры жили в мон-ре Николе. Утраченный храм был возведен в XVI в. и первоначально представлял собой триконх в моравском стиле из тесаного камня. Позже к нему был пристроен нартекс со входом с южной стороны. В 1820 г. посетив-

ший развалины монастыря серб. просветитель Вук *Караджич* отметил красоту сохранившихся резных каменных обрамлений окон и порталов.

Лит.: *Милутиновић Д.* Јовање под Кабларом // Српске илустроване новине. Нови Сад, 1889. № 22. С. 150–151; *Бошковић Ђ. и др.* Спомен-ици културе у Овчарско-Кабларској клисури и њеној најближој околини // Старинар. Београд, 1950. Књ. 1. С. 96–99; *Поповић Д. С.* Преписивачка делатност овчарско-кабларских манастира // 36. радови нар. музеја. Чачак, 1976. Бр. 7. С. 81–92; *Јован (Радославевић), архим.* Овчарско-кабларски ман-ри: Монашки живот и страдања у XIX и XX в. Приштина, 1998. С. 30–31; Документа ман-ра Јовања од 1849 до 1879 г. / Приред. Л. Павловић // Изворник. Чачак, 1999. Бр. 15. С. 6; *Рајић Д., Тимотијевић М.* Манастири Овчарско-кабларске клисуре. Чачак, 2004. С. 117–135.

М. А. Герасимова

ЙОВАНОВИЧ [серб. Јовановић] Томислав Ж. (род. 28.10.1949, Белград), серб. филолог, исследователь средневек. јужнослав. лит-ры, археограф, текстолог. Окончил филологический фак-т Белградского ун-та, с 1978 г. преподаватель истории јужнослав. лит-ры на этом факультете. Там же в 1991 г. защитил док. дис. «Литературная деятельность патриарха Паисия» (Књижевно дело патријарха Пајисеја. 1990; опубликовано в качестве приложения к изданию собрания соч. патриарха Паисия в 2001)), профессор (2005). С 2010 г. главный редактор ж. «Археографические заметки» (Археографски прилози).

Исследования Й. посвящены истории средневек. серб. лит-ры и книжности XII–XV вв., времени существования серб. гос-ва, и периода османского владычества. Основные научные интересы Й. направлены на изучение серб. традиции апокрифов (библиографию работ в этой области за 1974–2004 гг. см.: Апокрифи новозаветни. Београд, 2005. С. 668–669), серб. агиографии (преимущественно начального и конечного ее периода – XIII и XVI–XVII вв.), жанра хождений и описаний св. мест (средневековых и XVIII в.: Лаврентијев путопис // Књижевна историја. Београд, 1994. Год. 26. Бр. 92. С. 95–108; Путопис Јеротеја Рачанина // Браничево. Пожаревац, 1994. Бр. 40. С. 62–99; Жефаровићев Опис Јерусалима // Источник. Београд, 1996. Год. 5. Бр. 19/20. С. 32–44; Србија у старим српским путописима // Књижевност Старе и Јужне Србије до другог светског рата: Зб. радова. Београд, 2001. Бр. 3. С. 105–113; Балкан у старим српским путописима // Науч. састанак слависта у Вукове дане. Београд, 2004. Књ. 32/2. С. 53–62;), переводов и сочинений св. *Саввы*, архиеп. Сербского (Студенички типик: Цароставник манастира Студенице. Београд, 1994; Хиландарски типик према препису таха мон. Марка // Хиландарски зборник. Београд, 1998. Књ. 10. С. 235–277; Указ за држање Псалтира св. Саве у хиландарским преписима // Науч. састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1998. Год. 28. Књ. 1. С. 103–119; *Сава*, св. Сабрана дела. Београд, 1998; Препис извода Хиландарског типика у збирци Румунске академије наука // Осам векова Хиландара: Историја, духовни живот, књижевност, уметност и архитектура. Београд,



Т. Јовановић.
Фотографија. 2011 г.

2000. С. 193–202; Св. Сава као писац и књижевни лик // Књижевност и језик. Београд, 2006. Бр. 1/2. С. 11–19). С последней темой связано участие Й. в работе над словарем сочинений основателя автокефальной Сербской Церкви (Азбучни показатељ речи у списима св. Саве / Совм. с: Ђ. Трифунувић, Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 1980). Преобладающий тип научных публикаций исследователя (прежде всего применительно к апокрифам) — издание списка произведения с подробным предисловием, в котором рассматриваются редакционные и текстологические особенности издаваемого памятника.

Й. опубликовал большое число средневек. серб. лит. памятников, прежде всего апокрифов и житий, по рукописям, хранящимся в собраниях Сербии и Черногории, а также Австрии, Афона, Болгарии и Румынии. Из памятников агиографии помимо сочинений патриарха Печского *Паисия (Јаневаца)* и св. Саввы Сербского Й. издал «Похвальное и историческое слово» деспоту Стефану Штиляновичу (Похвално и повесно слово деспоту Стефану Штиљановићу // Књижевна историја. Београд, 1978. Год. 10. Бр. 38. С. 335–377) и Житие прп. Петра Коришского (*Теодосије Хиландарац*, Житије Петра Коришког // Там же. 1980. Год. 12. Бр. 48. С. 635–681). Им был подготовлен к изданию слав. текст сочинений св. серб. кор. Стефана Первовенчанного (см. *Симон монах; Стефан Првовенчани*. Сабрана дела / Пред., ком.: Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 1999), иером. *Доментияна (Доментџан)*. Житије св. Саве / Пред., ком.: Љ. Јухас-Георгиевска. Београд, 2001).

Ряд публикаций Й. посвятил изданию и исследованию записей писцов и читателей на рукописях и старопе-

чатных книгах XII–XVIII вв. (Књига, са којом су студенички монаси путовали у Русију 1758/59 г. // Осам векова Студеница: Зб. радова. Београд, 1986. С. 241–245; Неки необјављени записи из старе збирке Народне библиотеке Србије // АрхПр. 1996. Бр. 18. С. 219–227; В. Ђоровић као сакупљач и проучалавац старих српских записа и натписа // АрхПр. 1997. Бр. 19. С. 323–382).

Большое место в творчестве Й. занимает популяризация памятников средневек. серб. книжности и культурного наследия в целом. Им опубликованы переводы с церковнославянского на совр. серб. язык собрания сочинений патриарха Паисия (*Пајсије, патријарх пећки*. Сабрани списи. Београд 1993), ветхо- и новозаветных апокрифов (Апокрифи старо-заветни: Према српским преписима. Београд, 2005; Апокрифи новозаветни. Београд, 2005), «Повести о Варлааме и Иосафе» (Варлаам и Јосаф. Београд, 2005), церковнослав. перевода укр. книжника иером. Самуила (Бакачича) книги о чудесах Пресв. Богородицы критского мон. *Агатија Ланд(ос)а (Агатије Ландос Крућанин)*. Чуда Пресвете Богородице. Вршац, 2002²), серб. описаний Св. Земли (Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII в. Београд, 2007). Переводами на совр. сербский язык снабжены и многие подготовленные Й. публикации памятников на церковнославянский язык сербского извода. Й. составлены и опубликованы антология и хрестоматия древнесерб. лит-ры (Стара српска књижевност: Избор из средњовеков. књижевности: Поезија, похвале, апокрифи. Београд, 1997; Стара српска књижевност: Хрестоматија. Београд, 2000). В связи с 800-летием монастыря *Хиландар* (1998) Й. подготовил по архивным материалам издание перевода Д. Костица древнейших Житий св. Симеона Сербского (*Св. Сава, Стефан Првовенчани*. Житије св. Симеона / Прев.: Д. Костић. Крагујевац, 1997) и 2 сочинений по истории серб. монашества на Афоне иером. *Саввы Хиландарца* со своими послесловиями (*Сава Хиландарац*. Историја ман-ра Хиландара: Успомена на 700-годишњицу оснивања / Прев.: С. Калик. Београд, 1997; *Он же*. Типикарница св. Саве у Кареји. Торонто, 2000).

Соч.: Похвала св. Симеону и св. Сави Теодосија Хиландарца // Књижевна историја. Београд, 1973. Год. 5. Бр. 20. С. 703–778;



Пандехово пророчанско сказанје // Там же. 1974. Год. 7. Бр. 25. С. 139–149; Цригца на крају писменог реда у једном српском рукопису XVII в. // Науч. састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1978. Књ. 8. С. 297–301; Инвентар српских хирилских рукописа Народне б-ке у Паризу // АрхПр. 1981. Бр. 3. С. 299–331; Служба св. кн. Стефану Штиљановићу // АрхПр. 1984/1985. Бр. 6/7. С. 193–232; Пећки поменик и патријарх Пајсије // АрхПр. 1990. Књ. 12. С. 243–248; Прилог библиографије Д. Костића // Там же. С. 329–338; «Молитва Богородици» Димитрија Кантакузина у рукопису 404 старе збирке Нар. б-ке Србије // АрхПр. 1995. Књ. 17. С. 133–180; Траг апокрифа о борби са ђаволом у српској народној књижевности // Књижевност и језик. Београд, 1995. Год. 43. Бр. 3/4. С. 33–55; Апокрифи о Јосифу и Асенети // Источник. Београд, 1995. Год. 4. Бр. 14/16. С. 131–150; Апокрифно Житије апостола Петра // Там же. 1996. Год. 5. Бр. 17/18. С. 134–145; «Варухово откривење» у преписима ман-ра Савине и Никољца // Српски језик. Београд, 1996. Год. 1. Бр. 1/2. С. 557–574; Апокриф о постању // Свет речи. Београд, 1997. Бр. 2/3. С. 38–40; Варијанта Јеванђеља младенства са Христовим учењем скрптарске вештине // Српски језик. 1997. Год. 2. Бр. 1/2. С. 377–396; Мотив стварања у апокрифима // Науч. састанак слависта у Вукове дане. Београд, 1997. Књ. 26/1. С. 113–121; Мучење св. првомученице Текле // Источник. 1997. Год. 6. Бр. 22. С. 115–122; *L'étude des apocryphes dans la tradition manuscrite serbe médiévale* // *Etudes balkaniques*. Р., 1997. N 4. Р. 105–132; Апокриф о Христовом детињству // Развитак. Пожаревац, 1998. Књ. 44 (Н. С. Књ. 1). С. 7–18; «Дела апостола Томе у Индији» према хиландарском препису XIV в. // АрхПр. 1998. Бр. 20. С. 41–53; Апокрифно виђење о калуђерици, узнетој на небо // Свески. Панчево, 1999. Год. 10. Бр. 45/46. С. 109–117; Српски преписи апокрифа «Како Давид написа псалтир» // АрхПр. 1999. Бр. 21. С. 299–313; Апокрифи и проблем жанровског одређења (на грађе српске традиције) // Науч. састанак слависта у Вукове дане. 2000. Књ. 29/2. С. 93–99; Житије св. Павла Кесаријског у српским преписима с почетка XVI и XVIII в. // Словенско средњовеков. наслеђе. Београд, 2001. С. 255–267; Књижевно дело патријарха Пајсеја. Београд, 2001; Апокриф о Еноху према српском препису из Нар. б-ке у Бечу // АрхПр. 2003. Књ. 25. С. 209–238; Апокриф о Мелхиседеку у препису Горичког зборника // Никон Јерусалимац: Врјеме, личност, дело: Зб. радова. Цетинје, 2004. С. 223–235; Прича о три пријатеља као проповед код Гаврила Стефановића Венцловића // Рачански зборник. Бајна Башта, 2004. Књ. 8/9. С. 37–47; Апокрифи у хиландарским рукописима // Четврта казивања о Светој Гори / Уред.: М. Живојиновић, М. Милосављевић. Београд, 2005. С. 331–344; Дела апостола Андреја и Матеја у препису збирке ман-ра Дечана // ПКЈИФ. 2005. Књ. 70. Св. 1/4. С. 171–209; Краћа верзија апокрифа о Адаму и Еви у српском препису XVI в. // *Slavia*. 2005. Roč. 74. Seš. 2/3; Откривење Варухово у препису ман-ра Марче // Србистички прилози: Зб. у част С. Вукомановића. Београд, 2005. С. 115–122; Српскословенски преписи апокрифа «Како се написа Јеванђеље» // Неохеленско наслеђе код Срба. Београд, 2005. Књ. 1. С. 69–74; Гротескно у апокрифима // Научни састанак слависта у Вукове дане. Београд, 2006. Год. 35. Књ. 2. С. 13–21; Св. Сава као писац и књижевни лик //

Књижевност и језик. 2006. Бр. 1/2. С. 11–19; Света земља у српској књижевности од XIII до краја XVIII в. Београд, 2007; Тако звана руска варијанта Варуховог откривења у препису треће четвртине XIV в. // ПКЈИФ. 2007. Књ. 73. Бр. 1/4. С. 77–91; Од апокрифа ка српској народној приповеци // Место приповетке у српској књижевности: Доситеј Обрадовић и Европа. Београд, 2009. С. 13–19 (Научни састанак слависта у Вукове дане. 2009. Год. 38. Књ. 2); Посебна варијанта Варуховог откривења у српском препису са почетка XVI в. // *Slavia*. 2009. Roč. 78. Seš. 3/4. С. 363–378; «Виђење апостола Павла» у српском препису посл. четв. XV в. из збирке ман-ра Никољца // *Slovo*. Zagreb, 2010. Sv. 60. С. 335–358; Пећ као српско средњовековно књижевно средиште // Косово и Метохија у цивилизацијским токовима: Међунар. тематски зб. Косовска Митровица, 2010. Књ. 2. С. 203–210; Ход Богородице по мукама у српском препису сред. XVI в. // ПКЈИФ. 2010. Књ. 74. С. 81–93.

И. О. Олјеникова, А. А. Турилов

ЙОВА́СК ВЛАХ [греч. Γιωβάσκος, Γιοβάσκος, Γεωβάσκος, Ίωβάσκος Влáχος] (3-ја четв. XVII – 1-ја четв. XVIII в.), протопсалт, валашкиј меллург. Г. *Παπαδόπουλος* (см.: *Παπαδόπουλος*. 1890. Σ. 270) и вслед за ним румын. учене А. Лука и Дж. Ионеску-Джон, а также Э. Веллес ошибочно относили время жизни Й. В. к XIII в., однако в надписаниях песнопений Й. В. во многих рукописях указано, что он был учеником *Германа*, митр. Нов. Патр (см.: Ath. Xeropot. 329. Fol. 64v – 77, 1-я пол. XVIII в.; 313. Fol. 170v – 204, 1794 г.; Ath. Doch. 407. Fol. 18, сер. XVIII в.; 376. Fol. 90v, 3-я четв. XVIII в.; Ath. Pantel. 1007. Fol. 256, сер.– 2-я пол. XVIII в.; Ath. Xen. 123. Fol. 315–342v, 2-я пол. XVIII в.; Ath. Paul. 132. P. 355, 1774 г., и др.); это могло иметь место после 1683 г., когда Герман был послан в Валахию для распространения к-польской певч. традиции. Впосл. Й. В. стал придворным протопсалтом Валашского княжества (Ίωβάσκου Влáχου καὶ Πρωτοψάλτου τῆς Οὐγγροβλαχίας Κοῦρτης – Ath. Xeropot. 317. Fol. 191–197, нач. XVIII в.; см. также: Ath. Pantel. 967. Fol. 399v, нач. XVIII в.).

Из песнопений Й. В. наиболее известны 2 версии великого славословия на 4-й глас – пространная, содержащаяся в большинстве рукописей, и краткая (см.: Ath. Xeropot. 266. Fol. 112–127v; 328. Fol. 18–33v, обе рукописи кон. XVII – нач. XVIII в.; 329. Fol. 64v – 77; 277. Fol. 10–13v, сер. XVIII в.; 313. Fol. 170v – 204; Ath. Doch. 372. Fol. 162–185, 1-я пол. XVIII в.; 338. Fol. 132–133, 1767 г.; 407. Fol. 18–21; 376. Fol. 90v – 92v;

Athen. O. et M. Merlier. 12. Fol. 125v – 127v, 1730–1750 гг.; Athen. Bibl. Nat. 2226. Fol. 96–118, сер. XVIII в.; Athen. Univ. K. Psachou. 71/221. Fol. 418v – 420, сер. XVIII в.; Ath. Paul. 98. P. 336–339, сер. XVIII в.; 132. P. 355–358; Ath. Pantel. 958. P. 145–212, 1767 г.; 972. Fol. 165v – 226v, сер. XVIII в.; 1007. Fol. 256–258v; Ath. Xen. 123. Fol. 315–342v; РНБ. Греч. № 132. Л. 249, посл. треть XVIII в.; Athen. Univ. K. Psachou. 59/208. Fol. 23v – 24, XVIII в.); обе версии содержатся в самой поздней рукописи: Athen. O. et M. Merlier. 7. Fol. 139v – 141v, 1805 г.

Известен распев Й. В. для Трисвятого по великом славословии на 4-й плагальный (8-й) глас «Νε Ἁγιος ἁθάνατος» (Athen. Univ. K. Psachou. 71/221. Fol. 488v – 489). Переложения 2 «песенных» Трисвятых для великого славословия Й. В., выполненные лампадарием Великой ц. *Петром Пелопоннеским*, протопсалтом *Григорием* и хартофилаксом *Хурмузием* (в нотации *Нового метода*), до наст. времени исполняются на праздник Воздвижения Честного Креста и в 3-ю неделю Великого поста (см.: *Καλογερόπουλος*. 1998).

Из др. произведений Й. В. известны калофонические ирмосы «Слыши чудес небо» («Ἀκουε θαυμάτων οὐρανέ») на 1-й плагальный (5-й) глас (тропарь 4-й песни воскресного канона Пресв. Богородице 1-го гласа из Октоиха; Ath. Paul. 37. P. 565–657, 1-я пол. XVIII в.; Ath. Cutl. 397. Fol. 295v – 300, сер. XVIII в.; Lesb. Leim. 8. Fol. 327v – 328, кон. XVIII в.) и «Всецаря любовию укориша» (Τῷ Παντάνακτος ἐξεφαλίχασαν πόθῳ) 1-го гласа (ирмос 2-го канона на Рождество Христово, песнь 7; Ath. Xen. 114. Fol. 393–393v, сер. XVIII в.; Athen. Univ. K. Psachou. 45/195. Fol. 780v – 781, кон. XVIII в.), херувимская песнь на 1-й плагальный глас (Ath. Xeropot. 380. Fol. 260v – 280, 1759 г.; Ath. Doch. 376. Fol. 212v – 217, 3-я четв. XVIII в.), воскресный причастен «Хвалите имя Господне» на 1-й глас (называемый «ὄργανικόν» – Ath. Xen. 158. Fol. 150–201v, нач. XVIII в.; Ath. Xeropot. 317. Fol. 191–197; Ath. Pantel. 967. Fol. 399v – 401). См. также рукописи: Ath. Xen. 137. Fol. 1–53v, XVIII в.; Ath. Greg. 53 [33], 1747 г. Лит.: *Παπαδόπουλος* Γ. Ι. Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς παρ' ἡμῖν ἐκκλησιαστικῆς μουσικῆς. Ἀθῆναι, 1890, 1977; *Χατζηγηρακομῆς*, *Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας*. Σ. 377–378; *Χατζηγηρακομῆς* Μ. Κ. *Χειρόγραφα Ἐκκλησιαστικῆς*



μουσικής (1453–1820): Συμβολή στην Έρευνα του Νέου Έλληνισμού. Αθήνα, 1980. Σ. 92. Ὑποσ. 189; *Barbu-Bucur S. Iovascu Vlahul* «protopsaltul Curtii Ungrovlahiei» si epoca sa in manuscrise psaltice de la Muntele Athos // *BOR*. 1988. Vol. 106. N 7/8. P. 62–104; *Καλογερόπουλος Τ.* Λεξικὸ τῆς Ἑλληνικῆς μουσικῆς: Ἀπὸ τὸν Ὀρχέα ἕως σήμερα. Ἀθήνα, 1998. Τ. 1; *Καραγκούνης Κ.* Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλους τῶν χειροβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καὶ Μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 2003. Σ. 393–394; *Touliatos-Miles D. H.* A Descriptive Catalogue of the Musical Manuscript Collection of the National Library of Greece: Byzantine Chant and Other Music Repertory Recovered. Farnham; Burlington (Vermont), 2010. P. 265, 283, 576.

С. И. Никитин

ЙОВИЧ [серб. Јовић] Момир (род. 22.10.1937, Дрниш, Хорватия), серб. историк. Начальную школу окончил в родном городе, затем поступил в Белградскую семинарию. Изучал историю на философском фак-те Белградского ун-та. На этом же факультете в 1978 г. защитил магист. дис. «Католическая Церковь в сербском средневековом государст-



М. Йович.
Фотография. 2011 г.

ве XIII–XV вв.» (Католичка црква у српској држави: XIII–XV вв. Београд, 1979). В 1990 г. на философском фак-те ун-та в Приштини защитил докт. дис. «Догматические столкновения внутри христианской Церкви и их отражение на общественных условиях в Иллирике III–VI вв.» (Догматски сукоби унутар хришћанске Цркве и њихов одраз на друштвене прилике у Илирику III–VI вв. Приштина, 1990). С 1966 г. преподавал в семинарии в Призрене, с 1971 г. — лат. язык и историю древних веков на философском факультете в Приштини. Был деканом педагогического фак-та ун-та в Призрене и председателем университетского совета. В кон. 90-х гг. XX в.

из-за военных действий в Косове и Метохии переехал в Ниш.

Й. опубликовал исследования, посвященные истории взаимоотношений Римско-католической Церкви и средневек. Сербского гос-ва: «Раннее христианство на Балканах» (Рано хришћанство на Балкану. Ниш, 1994) и «Сербия и Римско-католическая Церковь в средние века» (Србија и римокатоличка црква у средњем веку. Крушевац, 1994). Также он написал биографию основателя Сербской Православной Церкви свт. *Саввы I*, архиеп. Сербского (Св. Сава. Краљево, 2002²), «Историю сербов» (Историја Срба. Приштина, 1997) и изложил историю зарождения серб. народа в кн. «Сербы до сербов» (Срби пре Срба. Краљево, 2002). На основе своих лекций Й. составил учебник для ун-тов по истории древних веков (Историја старог века. Приштина, 1995. Књ. 1) и учебник лат. языка для историков (Латински језик за историчаре. Београд; Приштина, 1997²).

Соч.: Писма папе Климента VI краљу Душану почетком 1346. г. // Синтеза. Крушевац, 1986. Год. 17. Бр. 39. С. 55–67; Рим и Цариград на размеђи векова // Обележја. Приштина, 1991. Год. 21. Бр. 5. С. 5–20; Аријанство и сердички Сабор // Зб. радова филозофског фак-та. Приштина, 1992. Књ. 18/19. С. 215–226; Мистеријски култови источног Медитерана // Там же. 1994. Књ. 23/24. С. 427–458; Митр. Стратимировић, његова улога и значај // Сунчаник. Бачка Паланка, 2005. Год. 5. Бр. 12/13. С. 47–52.
Лит.: Јовић М. // Енциклопедија српске историографије. Београд, 1997. С. 418–419.

ЙОВЧЕВА Мария Атанасова (род. 14.05.1959, Средец, ныне Бургасская обл.), болг. филолог-медиевист, лингвист, текстолог, доктор филологических наук, историк слав. средневек. лит-ры и книжности. В 1982 г. окончила филологический фак-т Софийского ун-та по специальности «болгарская филология», в 1987 г. — аспирантуру Ин-та болгарского языка Болгарской АН (науч. руководитель Е. Дограмаджиева). В 1990–1991 гг. сотрудник б-ки Болгарской АН, в 1991–1993 гг. — Ин-та болг. языка Болгарской АН. С 1994 по 2009 г. работала в Кирилло-Мефодиевском научном центре при Болгарской АН. В то же время преподавала старослав. (древнеболг.) язык на филологическом фак-те Софийского ун-та. С 2009 г. старший научный сотрудник Ин-та лит-ры Болгарской АН. В Софийском ун-те защитила докт. дис. «Солунский Октоих — среднебол-

гарский памятник кон. XIII в.» (1999, опубли. в дополненном виде в 2004).

Научные интересы Й. сосредоточены в области гимнографического творчества учеников святых равно-



М. Йовчева.
Фотография. 2011 г.

апостольных Кирилла и Мефодия, изучения древнейших слав. акростихов, истории богослужения и богослужебных книг (в первую очередь Октоиха и Миней) в Болгарии со 2-й пол. IX до 2-й пол. XIV в., слав. месяцеслова, переводной лит-ры и культов зап. святых в средневек. слав. мире (прежде всего в Болгарии) и др. Й. открыла и опубликовала (параллельно, но независимо от российской исследовательницы О. А. Крашенинниковой) произведения обширного гимнографического цикла св. *Климента Охридского* в составе Октоиха (Новооткрыти химнографски произведения на Климент Охридски в Октоиха // *Palaeobulgistica*. 1999. Год. 23. № 3. С. 3–30; Акростихът в старобълг. канон за Св. Троица като свидетел за произхода на творбата // Црквене студии. Ниш, 2005. Год. 2. Бр. 2. С. 299–312; Осмогласният цикъл канони и стихирни на Климент Охридски за първоапостоците Петър и Павел // XXXI научна конференция на XXXVII Меѓународен семинар за македонски јазик, лит-ра и култура (Охрид, авг. 2004 г.). Скопје, 2005. С. 125–135; Древнеслав. Октоих: Реконструкция его состава и структуры // *Liturgische Hymnen nach byzantinischem Ritus bei den Slaven in ältester Zeit: Beitr. einer intern. Tagung*. Paderborn, 2007. S. 50–73).

Й. нашла и опубликовала общий Канон на перенесение мощей первомученика Стефана и папе Стефану I с акростихом-«подписью» св. Климента Охридского (Старобългарската служба за първомъченик Стефан и Стефан I папа Римски // Ста-

робългарска лит-ра. 2001. Кн. 32. С. 21–44; Новооткрито химнографско произведение на Климент Охридски и проблемът за западните паметни в старобълг. календар // Средновековна християнска Европа: Изток и Запад. София, 2002. С. 382–393). Атрибутирвала тому же автору (на том же основании) Канон св. Аполлинарию, еп. Равенскому, считавшийся анонимным (Старобългарската служба за Аполинарий Равенски от Климент Охридски // *Palaeobulgarica*. 2002. Год. 26. № 1. С. 17–32). Работы Й. в этой области (см. также: Проблемы текстов. изучения древнейших памятников оригинальной слав. гимнографии // *La poesia liturgica slava antica = Древнеслав. литург. поэзия*. R.; Sofia, 2003. С. 56–78) являются продолжением и развитием открытий, совершенных в 70–90-х гг. XX в. С. *Кожухаровым* и Г. *Поповым*, положивших начало исследованию древнейшей оригинальной слав. гимнографии как целостной крупномасштабной темы.

Й. участвовала в проектах Кирилло-Методиевского центра: в описании рукописей Хлудовского собрания (ОР ГИМ), содержащих болг. сочинения и переводы (Българското средновеков. културно наследство в сбирката на А. Хлудов в Държавния ист. музей в Москва: Кат. София, 1999 (совм. с С. Николовой, Т. Поповой, Л. Тасевой)) и в подготовке издания слав. перевода толковой версии ветхозаветной Книги прор. Иезекииля (Старобългарският превод на Стария Завет. Т. 2: Книга на прор. Иезекиил с тълкования. София, 2003 (совм. с Л. Тасевой, Т. Илиевой)), наборного текста *Берлинского сборника* (Берлински сб.: Среднебълг. книжовен паметник от нач. на XIV в. с доп. от други ръкописи. София, 2006 (совм. с Л. Тасевой, Х. Микласом)) и др.

Ряд исследований (напр.: Мъчението на св. Аполинарий Равенски в контекста на ранната слав. преводна лит-ра // *Abhandlungen zu den Grossen Lesemenäen des Metropoliten Makarij: Kodikologische, Miszellenologische und Textologische Untersuchungen*. Freiburg i. Br., 2006. Bd. 2. S. 153–198 (совм. с Л. Тасевой); Св. Вит в древнеславянской книжности // ДРВМ. 2006. № 4(26). С. 10–19; Мъчението на св. Александър Римски: Един рядък агиографски текст в книжнината на православните славяни // *Die Welt der Slaven: Sam-*

melbände. Münch.; B., 2009. Bd. 39: Proc. of the 2nd Intern. Perspectives on Slavistics Conf. Regensburg, 2006. S. 67–94 (совм. с Л. Тасевой)) был написан Й. в рамках научного проекта Кирилло-Методиевского центра «Старобългарска агиография и гимнография как источник для культурных контактов между европейским Востоком и Западом в средние века», руководителем которого она была в 2005–2008 гг.

Исследования Й. о слав. средневеков. богослужебных книгах, выполненные с привлечением большого рукописного материала и анализом типологических особенностей конкретных списков, имеют важное значение для разработки темы в масштабах всего южнославянского региона, наглядно демонстрируя общие закономерности и национально-региональную специфику в отношении как сохранения кирилло-методиевского наследия, так и появления и распространения позднейших редакций. В вопросе происхождения и датировки слав. перевода комплекта служебных (месячных) Миней Й. активно отстаивает точку зрения, что он был выполнен в Болгарии, скорее всего в правление царя Петра (927–969; см.: Календарните особености на Путятиния миней – отправна точка за многопосочни разисквания // *Slavia Orthodoxa: Език и култура*: Сб. в чест на Р. Павлова. София, 2003. С. 182–193; Возникновение слав. служебных миней: Общие гипотезы и факты // *Scripta & e-Scripta: The J. of Interdisciplinary Mediaeval Studies*. Sofia, 2008. N 6. P. 195–232; Още веднъж за протографа на Путятиния миней (РНБ. Соф. 202) // *Преславска книжовна школа*. Шумен, 2008. Т. 10. С. 326–340).

Для истории межславянских лит. связей древнейшего периода немаловажное значение представляет работа, посвященная *Пражским листкам* (глаголическим) XI в., в к-рой автору убедительно удалось продемонстрировать зависимость одного из древнейших памятников чешской письменности от болг. книжной и богослужебной традиции (Пражките глаголически листове в контекста на старобълг. химнография // *Wiener Slavist. Jb.* 2001. Bd. 47. S. 51–72). Полемические по своей направленности и убедительные по выводам работы Й., посвященные происхождению службы на перенесение мощей Климента, папы Римского (Ези-

кови свидетелства за произхода на Службата за Пренасяне на мощите на папа Климент Римски // Старобългарска лит-ра. 2005. Кн. 33/34: В чест на К. Иванова. С. 64–77), и ноябрьской (т. н. «киевской») памяти вмч. Георгия Победоносца, вносят существенные коррективы в картину русско-южнослав. связей XI–XIII вв. («Руските» паметни в Асеманиевото Евангелие и Охридския Апостол // «Нъсть оученик над оучителем своим»: Сб. в чест на И. Добрев. София, 2005. С. 220–237; Службите за празника на св. Георги на 26 ноември в южнослав. миней // *Пъние мало Георгию*: Сб. в чест на 65-годишнината на проф. Г. Попов. София, 2010. С. 101–116). В статье Й., посвященной древнерус. рукописной традиции гимнографических сочинений Климента Охридского и *Константина*, еп. Преславского, впервые была дана обобщающая картина этой важной проблемы (Гимнографич. наследие кирилло-методиевских учеников в рус. книжности // ДРВМ. 2002. № 2(8). С. 100–112).

Весьма перспективным представляется начатое Й. (параллельно с Р. Н. Кривко) исследование болгарского перевода Миней служебных XIII в., хотя локализация этого события в рамках столетия нуждается в уточнении (Българската редакция на служебния миней през XIII в. // Старобългарска лит-ра. 2007. Кн. 37/38. С. 3–18). Большой интерес представляют разыскания исследовательницы в области южнослав. (прежде всего болгарских) переводов богослужебных книг XIV в., в особенности для 1-й пол. столетия, в связи с проблемой деятельности старца *Иоанна* (Новоизводният слав. Октоих по най-ранния препис в кодексите № 19 и 20 от манастира «Св. Екатерина» в Синай // *Преводите през XIV ст. на Балканите*. София, 2004. С. 205–234; Традиция и новое в богосл. терминологии афонских редакторов XIV в. (на основе текста Октоиха) // *Церковнослав. язык: История, исслед., преподавание: Мат-лы Междунар. науч. конф.* М., 2006. С. 35–54; Езиковите образци на атонските редактори // *Българска филол. медиевистика*: Сб. науч. изслед. в чест на И. Харалампиев. Вел. Търново, 2006. С. 221–240 (совм. с Л. Тасевой); Милутиновият Октоих (ГИМ. Увар. 521) като свидетел за слав. богослужебна книжнина от средищата в Светите земи // *Манастир Бањска*

и доба краля Милутина. Ниш, 2007. С. 359–374; Новые тенденции в развитии болг. переводной и оригинальной гимнографии в XIV в. // ДРВМ. 2009. № 4(38). С. 36–43).

Наблюдения и обобщения Й. нашли отражение в разделах новейшей академической «Истории болгарской средневековой литературы» (История на бълг. средновеков. лит-ра / Съст.: А. Милтенова. София, 2008), где ее перу принадлежит (иногда в соавторстве с М. Демитровой, А. Милтеновой и Л. Тасевой) большинство разделов, посвященных гимнографии и богослужебным книгам. В то же время для научного творчества Й., как и большинства болг. филологов-медиевистов, свойственен определенный болгароцентризм, выражающийся в стремлении снизить роль великоморавского периода в развитии слав. лит-ры и маргинализировать значение рус. рукописной традиции, рассматриваемой преимущественно в качестве источника исследования несохранившихся болг. оригиналов.

Соч.: Апокрифният Апокалипсис на Йоан Богослов по препис № 639 от Синаодалната сборка в Москва // Palaeobulgarica. 1994. Год. 18. № 4. С. 64–74 (совм. с Л. Тасевой); Преводачески особености в Книга на прор. Иезекиил по ръкопис FI.461 от РНБ // Там же. 1995. Год. 19. № 4. С. 40–52 (совм. с Л. Тасевой); Двата старобълг. превода на Псевдо-Методиевото Откровение // КМС. 1995. Кн. 10. С. 22–45 (совм. с Л. Тасевой); Древнеболг. перевод Апокрифического апокалипсиса Иоанна Богослова // Slavica. Praha, 1996. Roč. 65. Seš. 3. S. 281–293 (совм. с Л. Тасевой); Композиция на неделните служби в Солунския Октоих // Palaeobulgarica. 1997. Год. 21. № 4. С. 37–71; Ранната слав. текстова традиция на Книгата на прор. Иезекиил // Там же. 1998. Год. 22. № 2. С. 26–39 (совм. с Л. Тасевой); Среднобългарският превод на Псевдо-Методиевото Откровение // Търновска книжовна школа. Велико Търново, 1999. Т. 6. С. 281–294 (совм. с Л. Тасевой); Праздничные и воскресные блаженны в визант. и слав. богослужении VII–XIII вв. // Palaeobulgarica. 2001. Год. 25. № 3. С. 31–60 (совм. с А. Пентковским); Текстовая традиция чтений из Кн. прор. Иезекиила на Богородичные праздники // Език и история на бълг. средновеков. текстове. Сб. в чест на проф. Е. Дограмаджиева. София, 2001. С. 65–80. (КМС; 14) (совм. с Л. Тасевой); За два Октоиха от Библиотека на Хърватската акад. на науките и изкуствата // Българи и хървати през вековете: Мат-ли конф. София, 20–22 мая 2001 г. София, 2003. С. 66–76; Солунският Октоих в контекста на южнослав. октоиси до XIV в. София, 2004. (КМС; 16); Божието име Адонан в книжнината на православните славяни през Средновековието // Jews and Slavs. Jerusalem; Sofia, 2005. Vol. 15. P. 297–312 (совм. с Л. Тасевой); Старата латинска заемка скрипя // Acta Palaeoslavica. Sofia, 2005. Vol. 2. P. 148–156; За датата на Успението на цар Петър и за култа към него // Тангра: Сб. в чест

на 70-годишнината на акад. В. Гюзелев. София, 2006. С. 543–557 (совм. с И. Билярски); Январская служба св. Афанасию Александрийскому в ранней слав. книжности // Многократните преводи в южнослав. средновековие. София, 2006. С. 91–110; Календарът на миней Григ. 1/5 от ОГНБ (втори Добрианов миней) // Християнска агиология и народни вярвания: Сб. в чест на проф. Е. Колева. София, 2008. С. 83–104; Оригинална славянска творба ли е Службата за св. Михаил Воин? // XXXIV научна конф. на XL меѓународен семинар за македонски јазик, лит-ра и култура. Скопје, 2008. С. 183–196; The Unedited Oktoechos Canons for Prophets and Martyrs in the Byzantine and Slavonic Tradition // Bsl. 2008. T. 66. N 1/2. P. 139–166 (совм. с D. Getov); Анонимният Канон за архангел Михаил с предполагаем непереводен произход // Црквене студије. 2009. Год. 5. Бр. 6. С. 203–214; Съставът на киевските печатни миней в светлината на вековната слав. ръкописна традиция // Старобългарска лит-ра. 2009. Кн. 40/41: Юбилеен сб. в чест на 60-годишнината на проф. К. Станчев и А. Наумов. С. 53–63; Южнославянската литургическа книжнина през XIII в. // ЗРВИ. 2009. Кн. 46. С. 351–364.

А. А. Турилов

ЙОГА [санскр. yoga — соединение, сопряжение, применение, средство, в т. ч. магическое, метод и т. д.], многозначный термин, обозначающий один из основных архетипов духовной практики религий Индии. В последовательности сужения значенный термин «йога» можно трактовать как: 1) любую организованную духовную практику, дисциплину, метод духовного действия в инд. религиях; 2) среди этих практик — специальные соматехники, основу иерархии которых составляют этический тренинг и уход от мира, а также психофизические упражнения, а вершиной являются медитативные практики; 3) среди этих психотехник — 8-ступенчатый тренинг, начинающийся с культивирования 5 видов «воздержаний» (от убийства, лжи, воровства, нецеломудрия, многостяжания) и завершающийся «растворением» сознания практикующего в созерцаемом объекте; 4) одну из классических *даршан* (религиозно-философских систем).

Ок. V–IV вв. до Р. X. в «Катха-упанишаде» зафиксировано одно из первых определений Й. во 2-м значении, где она характеризуется как твердый контроль над органами восприятия и действия (VI 11). В 1-м значении Й. упоминается не ранее III–II вв. до Р. X. в «Бхагавадгите» (III 3) в качестве основных методов духовной работы, к-рые дают единый «духовный результат» при «правильном применении». Различаются Й.

действия — путь исполнения ритуальных обязанностей с правильным расположением мыслей (карма-Й.), Й. знания — постижение Высшего Начала (джняна-Й.) и Й. служения (бхакти-Й.), в соответствии с которыми текст «Бхагавадгиты» делится, согласно комментаторской традиции, на 3 части. В трактате упоминаются разновидности Й. как метода работы адепта: буддхи-Й., дхьяна-Й., абхьса-Й., атмасамья-Й. и др., соответствующие программам медитативной практики. В качестве Й. трактуются и интенсивные, односторонне направленные ментальные состояния. Так комментаторами 1-й гл. «Бхагавадгиты» обозначается «йога отчаяния Арджуны». О популярности Й. в индийской культуре свидетельствуют изобилие сложных слов, в которые «йога» включается как лексическая единица, и еще большее количество текстов, в названиях к-рых этот термин входит.

Протоиндийская культура, ведийский и шраманский период. Истоки Й. во 2-м значении мн. исследователи видят в доарийской, индской цивилизации. Так, на печатях Мохенджо-Даро (III–II тыс. до Р. X.) изображены люди в медитативных позах, занимающиеся каким-то видом ритуальной практики (археолог Г. Поссел различает 16 специфических фигурок в «йогических позах»); на т. н. печати Пашупати изображен «медитирующий Шива» в позе лотоса.

Модели концентрации сознания на избранном объекте — медитативная практика, соответствующая «верхнему ярусу» Й., восходят к ведийской религии, где работа с воображением при «интериоризации» индоарийских мифов и образов, действующих в них божественных персонажей была средством для того, чтобы участник жертвоприношения мог «проигрывать» в своем сознании войну богов и демонов, «стать Индрой» и т. д. Созерцательная практика, к-рая могла в посл. материализоваться в йогические ступени медитации, предполагалась в визуализации посмертного существования человека — в виде «пути богов» и «пути предков» (Брихадараньяка-упанишада. VI 2. 15–16 и смежные тексты).

«Начальная йога» появляется в шраманский период (сер. I тыс. до Р. X.), названный так по интенсивности аскетического подвижничества (от санскр. «аскет», «подвиж-

ник»). Буддийские источники свидетельствуют о множестве брахманистских, «полубрахманистских» и антибрахманистских кружков, а также групп, практиковавших психотехнику и телесно-дыхательные упражнения, целью к-рых было накопление *тапаса* для достижения практикующими экзистенциального состояния, равносильного божеству, или по крайней мере — «заслуги» (пунья), превосходящей ту, которая достижима благодаря исполнению ведийских обрядов. В древней палийской «Брахмаджала-сутте» описаны популярные в эпоху Будды практики психотехник «воспоминаний» аскетами своих прежних рождений вплоть до предшествовавших мировых периодов. Буддийская традиция сохранила воспоминания и о некоторых мастерах древней Й. Так, в «Арияпаривесана-сутте» из Маджджхима-никаи излагается медитативный курс 1-го учителя Будды — Арада Каламы (пали Алага Каламы), состоявший из 4 ступеней медитации (*дхьяны*), позднее усвоенных буддизмом и завершающихся «опорой на ничто» (пали *akīṇsaññāyatana*). Подробно практическая дисциплина Арады, к-рая следует за описанием его «теоретического учения», содержится в санскр. поэме Ашвагхоши «Буддачарита» (I–II вв.). Полный курс Й. этого «полубрахманистского» учителя (Арада настаивал на абсолютности Атмана, но отрицал эффективность ведийских обрядов) включал следующие стадии: уход из дома и странствование; «правильное поведение» и удовлетворенность любыми обстоятельствами жизни; работа над «успокоением ума»; 1-я дхьяна — освобождение сознания от страстей при сохранении когнитивной активности и обретение эйфории; 2-я дхьяна — «снятие» когнитивной активности, достижение «приятности» с сохранением «блаженства»; 3-я дхьяна — обретение «блаженства», не связанного с «приятностью»; 4-я дхьяна — «снятие» и «блаженства» наряду с устранением и любой «страдательности»; высшие дхьяны, соответствующие «измененным состояниям сознания» и технологии достижения конечного «освобождения» (см. *Мокша*): созерцание материальных вещей как «пустых», видение себя как «бесконечного», состояние того, кто, «устранив Атман Атманом же», видит, что «здесь

ничего нет», и уподобляется птице, освободившейся из клетки, или сердцевине, извлеченной из тростника (Буддачарита. XII 46–64). Ашвагхоши упоминает также медитативную практику др. учителя Будды — «молчаливого» брахмана Удраки Рампутры, предложившего ученикам медитировать на состояние, выходящее за границы даже «ничто», — «путь, ведущий за пределы и сознания и не-сознания», по завершении к-рого возвращения в мир, по его мнению, уже нет (XII 85–87). Несомненно, были и другие древние «авторские курсы йоги», вытесненные впоследствии классическими формами (в первую очередь восьмиступенчатой Й.).

Санкхья-Й. и ранний индуизм. Уже в ранней из «средних Упанишад» — «Катха-упанишаде» (ок. V–IV вв. до Р. Х.) сразу после изложения иерархии начал индивида (VI 7–8) упоминается и йогическая практика, которая трактуется как контроль над органами восприятия и действия, ведущий к «успокоению ума» (VI 11). В «Шветашватара-упанишаде» (ок. IV–III вв. до Р. Х.) элементы йогического самоконтроля также вписаны в контекст «исчислений» начал микро- и макрокосма, которые типичны для санкхьи, а божественное начало характеризуется как «достижимое через санкхью и йогу» (VI 13). Те же связи просматриваются в более поздней «Майтри-упанишаде» и в дидактических разделах «Махабхараты». В «Бхагавадгите» истинно видящим объявляется тот, кто видит, что санкхья и Й. — одно (V 5); ее составитель предпочитает Й. санкхье только потому, что она менее трудоемка (V 6). В «Мокшадхарме» подчеркивается, что нет знания, равного санкхье, и силы, равной Й. (XII 304. 2), и что «просветленным» является тот, кто видит, что санкхья и Й. едины (XII 293. 30; 304. 4). При этом их единство объясняется тем, что и одна и другая ведут адепта к освобождению от смерти (XII 304. 2–4).

Соположение санкхьи и Й. в «Мокшадхарме» объясняется скорее всего тем, что во 2-й пол. I тыс. до Р. Х. существовало множество близких между собой учительских школ. Одни учителя преподавали «исчисления» начал мира по санкхье под углом зрения ее философского дуализма — противопоставления духовного субъекта (*Атман, пуруша*) внеш-

нему миру и внутреннему миру индивида, с которыми он себя ложно отождествляет (в этом причина страданий и перевоплощений) и с которыми он должен себя «растождествлять» через сведение их к иноприродным ему динамическим элементам, устанавливаемым как раз через эти их «исчисления» (*sāṃkhya* происходит от слова «число»); другие учили актуализации этих «освободительных исчислений» в контроле над функциями сенсорно-ментальных способностей индивида (как иноприродных «чистому духу») и в медитативной практике Й. При этом учительские традиции санкхья-Й. различались не только по деталям «калькуляции начал» (сохр. списки 17, 20, 27, 30, но преимущественно 25 начал, включая пурушу), но и по стратегии «установления Атмана в его природе». Так, Вьяса в «Йогасутра-бхашье» (II 55) сопоставляет мнения древних авторитетов по важнейшему для Й. вопросу, как подчинять функционирование чувств (индрий) задачам «освобождения Атмана», и приводит 4 основных мнения: устранять их «склонности» к своим объектам, различать среди этих «склонностей» допустимые и недопустимые (с тем, чтобы контролировать только вторые); дать индриям «наиграться вволю» (с тем, чтобы добиться их пресыщенности объектами); подавлять не само функционирование индрий, но только алчность и отвращение, возникающие вслед их контактов с объектами; не бороться с индриями, но достичь направленности ума на один объект (*cittaikāgrya*), после чего рассеянность чувств «растворится» сама собой сразу или через незначительное время. Последнее мнение (с ним, по-видимому солидаризируется и Вьяса) принадлежало учителю санкхья-Й. Джайгишавье, и это подтверждается пассажем «Мокшадхармы», к-рый посвящен учительской традиции Аситы-Джайгишавьи (Махабхарата. XII 222. 23). Но это была лишь одна из мн. учительских линий санкхья-Й. наряду с линией «старца Парашары», Панчашикхи и др., за иными из к-рых скрываются анонимные пока для нас учительские традиции под завесой легендарными именами (напр., Бхригу), засвидетельствованные в «Мокшадхарме», которую можно в определенном смысле обозначить как антологию традиций санкхья-Й.

При всех локальных спецификах учительских линий Й. в традициях санкхья-Й. они были едины в различении подготовительных стадий йогического тренинга (начиная с поведенческих упражнений и продолжая культивированием определенных положений тела, дыхательных упражнений, направленных на сосредоточение ума и «победу над чувствами» — *indriyajaya*) и «внутренней йоги», прежде всего медитативной практики, трактуемой как «высшая сила» (XII 294. 7; 304. 2 и т. д.) и завершаемой в «конечной концентрации» сознания (*самадхи*).

Йогическая практика, однако, не во всех случаях в эпоху раннего индуизма примыкала к санкхье. Это подтверждается тем, что в некоторых эпических пассажах вербализуются и заметные расхождения между санкхьей и Й., в соответствии с которыми йогини в оппозиции санкхьяикам исходят из существования божества *Ишвары*, без которого «освобождение» невозможно; считают, что нужно довольствоваться скорее своими «интуициями», чем сформулированной системой взглядов (Махабхарата. XII 289. 3–7). Согласно «Мокшадхарме», йогину свойственно достигать сверхприродных состояний, прежде всего особых «видений», состояний божеств, умножать собственные «я», блуждать по земле в разных образах (Махабхарата. XII 228. 16–26, 37–38; 289. 24–29). Хотя тому, кто устремлен к истинной цели — «освобождению», не рекомендуется увлекаться такими состояниями и даже следует их «превосходить» и игнорировать (XII 228. 37; 232. 22); очевидно, речь идет об универсальном «духовном методе», не привязанном к определенной «теории». Пассажи «Бхагавадгиты» свидетельствуют о том, что психотехника Й. адаптировалась различными индуистскими течениями, в т. ч. и ранним кришнаизмом, для «обеспечения» культа Бхагавата. Напр., «образцовый йогин», по словам *Кришны*, обитающий в уединенных местах, дисциплинирующий свои мысли, направляющий ум (манас) на выбранный объект, устремляющий взгляд на кончик носа, соблюдающий обеты, должен растворить свою мысль в Кришне и достичь нирваны, в нем пребывая (VI 10–15). Йогическая практика использовалась во мн. системах мировоззрений и культов индуизма и за его пределами.

Буддизм. Основатель новой религии отверг представления своих учителей Арады Каламы и Удраки Рамапутры о том, что разработанные ими ступени медитации сами собой ведут к «освобождению» (Маджджхима-никая. I 164–165), но полностью принял их как формы, к-рые могут быть использованы для достижения этой цели при условии наполнения их содержанием его учения о всеобщности страдания, об отсутствии перманентных начал в мире и отсутствии «я». Более того, сама медитация (дхьяна) и ее результаты в виде конечной концентрации сознания (*самадхи*) вошли в качестве 2 последних «шагов» в его «восьмеричный путь», а большинство изображений Будды в странах буддийского ареала представляет его медитирующим в позе лотоса. В текстах «Палийского канона» 4 ступени медитации Арады Каламы (*jhāna*) очень широко обсуждаются. А в знаменитом абхидхармическом трактате «Дхаммасангхани» (ок. III в. до Р. Х.) 4 нормативные ступени медитации характеризуются так: «практикующий», с мыслями, свободными от мирских привязанностей, сосредоточивается на том или ином предмете учения и пребывает в одиночестве в блаженстве и покое; возвысившись над рассуждением, испытывает состояние одного покоя; достигается состояние равнодушия и прекращения желаний; прекращаются все состояния — как удовлетворения, так и неудовлетворения, и сохраняется только «чистая память» (I 1. 2. 1).

Из текстов «ортодоксальной» буддийской школы *тхеравада* выделяется трактат «Вимуттимагга» (Путь к освобождению) Упатиссы (III в.), где классифицируются 38 предметов для медитации йогина (гл. 6). К ним относятся 10 символических объектов, 10 «отвратительных» аспектов человеческого тела, 10 объектов воспоминания-внимания (Будда, учение, община, добродетель, щедрость, божества, смерть, тело, дыхание и умиротворение), 4 «безграничных состояния» (дружелюбие, сострадание, симпатия, равнодушие), 4 материальных элемента (нечистота пищи, область ничто, область за пределами сознания и несознания). Подробно эти объекты наряду с 4 ступенями медитации обсуждаются в гл. 7, где указывается и на те *дхармы*, к-рые и являются препятствия-

ми йогической медитации и устраняются ею (чувственные влечения, злоба, сонливость, сожаления, растерянность и т. д.). Современник Упатиссы, ведущий автор школы бахушрутиев Хариварман, в трактате «Таттвасиддхи» различает помимо объектов и ступеней медитации уровни концентрации сознания, которые он делит на: концентрацию без мудрости; концентрацию с мирской мудростью; «благородную правильную концентрацию» — когда, сосредоточившись в дхарме, непосредственно постигают 3-ю «благородную истину» Будды о прекращении страдания (V 1). *Асанга*, основатель *йогачары* — школьной традиции буддийской Й., в основополагающем тексте «Йогачарабхуми» (IV в.) обсуждал, как ученик должен искать учителя и как учитель должен принимать буд. ученика, а также как и где полагается сидеть медитирующему и сосредоточиваться; «концентрация-видение» разъясняется через 6 размышлений, начиная с осмысления значений терминов, в к-рых описывается объект медитации (XIII 3. 3). Тхеравадин Буддадатта (V в.) в трактате «Абхидхаммаватара» уделяет внимание причинам неудач неопытных йогин (стихи 1277–1296).

Значительное место во всех 3 основных направлениях буддизма (*тхеравада*, *махаяна*, *ваджраяна*) занимают 2 медитативные практики — *vipāṣyanā* (интеллектуальная сосредоточенность на первоосновах буддийского учения с целью их «интериоризации») и *śamatha* (опустошение ума до слияния его с выбранным объектом созерцания ради достижения полного «успокоения»). Однако описание Й. и предписания по ее освоению в буддийской лит-ре *ваджраяны* имели особенности. В одних текстах, напр. в «Тарасадхане», целью являются магический ритуал и обречение оккультных способностей (что в раннем буддизме не поощрялось), а Й. — средством; в других, напр. в памятниках жанра «Ануттарайогатантры», их соотношение обратное. Среди этих текстов выделяется трактат неопределенного времени «Панчакрама-тантра», в к-ром в соответствии с названием выстраивается иерархия 5 ступеней совершенства: очищение тела, речи и ума и обречение «алмазной природы»; состояние, которого йогин достигает в конце, характеризуется как «устранение»

в его сознании всех различий «профанного мира» (согласно установкам тантризма): к врагу он относится как к себе самому, мать для него — проститутка, а проститутка — мать и т. д. (VI 30–32). Эти пассажи трактовались не просто как умозрительный опыт, но как практическое наставление.

Й.-даршана. Буддизм преимущественно лишь приспособлял к своим задачам результаты работы магистральной индуистской традиции инд. Й. Школьную систематизацию йогической теории и йогической практики оказалось возможным осуществить благодаря появлению в IV–V вв. «Йога-сутр» Патанджали (то же имя носили и др. исторические лица, один из к-рых был великим грамматистом, другой — учителем ранней санхьи).

Вначале надо было отделить Й. от санхьи при сохранении общих философских основоположений и при желании акцентировать некоторые собственные. Признаки дистанцирования начали обнаруживаться значительно раньше (см. выше), но потребность в формальной автономии удалось удовлетворить лишь через полтысячелетия. Ответ на вопрос, почему для этого понадобилось столь продолжительное время, соответствует уже 2-му стимулу к составлению сутр Й. — потребности хотя бы в частичном преодолении «неразрешимого плюрализма» в Й., к-рый обуславливался и самым широким плюрализмом в санхье, и собственными расхождениями теоретиков йогической практики. То, что только в сутрах мы имеем дело с канонизацией знаменитой «восьмичленной йоги» (*aṣṭāṅgayoga*), никак не может быть случайным: функционировали и др. модели схематизации «членов йоги» (речь идет об иерархизации уровней йогического праксиса), к-рые надо было «нейтрализовать» для унификации традиции. Наконец, составитель сутр Й. ставил перед собой задачу обеспечить свою традицию философскими положениями, обращенными и против конкурентной идеалистической системы буддийской Й. — йогачары. Именно систематизация последней в текстах Асанги и *Васубандху* была одним из решающих стимулов для йогинив-индуистов к тому, чтобы предложить альтернативу «узурпаторам», о чем и свидетельствует последний, 4-й разд. сутр, посвящен-

ный в значительной мере полемике с ними (чему никак не противоречит объективный факт заимствований и в сутрах Й., и еще больше в нормативном комментарии к ним из того же буддизма).

Текст Патанджали состоял из 4 разделов. В 1-м разд. Й. определяется как «преодоление колебаний сознания» (*cittavṛttinīdha*), результатом чего должно быть «установление в себе» духовного начала — пуруши: до этого последний принимает формы этих «колебаний». Далее следуют классификация указанных «колебаний», стратегия их преодоления и приближения к концентрации сознания, одним из средств к-рого является почитание божества — Ишвары (к-рый трактуется как пуруша, наделенный специфическими характеристиками), анализ препятствий на пути к «успокоению сознания», описание достижения «стабильности» сознания. Во 2-м разд. излагается учение о корневых аффектах сознания (клевши), которые являются основным препятствием на пути к «освобождению», и о *карме* (как о реализации этих корневых аффектов), а также 4-частная модель учения: страдания, причина страдания, избавление от него и средства этого избавления, — очень близкая к 4 «благородным истинам» в буддизме. В том же разделе изложены 5 ступеней восьмеричного тренинга Й.: воздержание от страстей (*yama*), культивирование духовной дисциплины (*niyama*), положений тела (*āsana*), дыхательных упражнений (*prāṇāyama*) и освобождение чувств от воздействия внешних объектов (*pratyāhāra*). В 3-м разд. рассматриваются 3 высшие стадии йогического тренинга, именуемые «внутренней йогой» или «концентрацией» (*yama*): удержание сознания в одной точке (*dhāraṇā*), степень чистого созерцания (*дхьяна*) и конечное «растворение» созерцающего в созерцаемом (самадхи) с различием 2 стадий последнего — предварительной («с семенами») и высшей («бессеменной»). При этом «бессеменное» (*nirbīja*) «растворение» так же соотносится со всеми 3 стадиями «концентрации» (включая и «растворение с семенами»), как та — с 5 первыми стадиями «восьмичленной йоги». Основное содержание этого раздела составляет перечисление оккультных «сверхсил» (*vibhūti*), которые рекомендуется приобретать, по-разному

применяя все ту же «концентрацию» к различным объектным сферам микро- и макрокосма. Первым из результатов этого применения названо познание звуков, издаваемых всеми живыми существами, последним — непосредственное восприятие различий даже между 2 атомами. В последнем, 4-м разд. рассматриваются происхождение «сверхспособностей», карма и ее механизм — латентные «следы» совершенных действий (*vāsanā*). Патанджали, настаивая на объективности внешних вещей, полемизирует с буддийскими идеалистами-йогинами, эту объективность отрицающими. Основные аргументы составителя Й. — сопоставление самоидентичности экстраментального объекта и различия в содержаниях воспринимающих его сознаний, а также неизбежность регресса в бесконечность при допущении того, что только одни содержания сознания воспринимаются др. содержаниями сознания. Текст завершается характеристиками конечного «освобождения» пуруши.

О формировании собственно философской доктрины Й. речь может идти только начиная с комментаторского периода, когда Вьяса составляет нормативное теоретическое толкование к сутрам (поднимая и те проблемы, к-рые не обнаруживаются у сутракарина). «Энциклопедист» Вачаспати Мишра комментирует толкование Вьясы в «Таттвавайшаради» (IX в.), а позднее царь Бходжа (ок. X в.) пишет новый комментарий к сутрам — «Раджамартанду», также опираясь на текст Вьясы.

Среди основных отличий философского наследия Й. от философии санхьи можно выделить: введение концепции менталитета (чит-ты), в известном смысле объединяющего функции различаемых в санхье компонентов «внутреннего инструментария» (*antaḥkaraṇa*) — интеллекта (буддхи), эгоизма (аханкары) и ума (манаса); этот менталитет рассматривается на различных уровнях активности (*citabhūmi*); иную типологизацию состояний сознания (*bhāvāi*), в которой главное место занимают основные, «корневые» аффекты, определяющие сансарное существование индивида, — клеши; признание божества Ишвары, который является «первым среди равных» духовных субъектов-пуруш, отличным от остальных неподверженностью кармическим аффектам и их

результатам, а также способностью быть носителем «семени всеведения» и объектом медитации и почитания для адепта-йогина. Среди тем философии Й., не связанных с санкхьей, выделяются те, о к-рых сообщает Вьяса, цитируя тексты предшествующих авторитетов: «реалистическая» (в средневек. смысле) концепция восприятия как складывающаяся из перцепции родовых качеств объекта и его специфических характеристик, а также типологизация причинности: различаются причины возникновения, устойчивости, проявленности объекта, достижения результата, разъединения, трансформации и стабильности. Сам же Вьяса обнаруживает интерес к лингво-философской проблематике, к к-рой санкхьяики были совершенно безразличны. Выясняя, каким способом соотносятся означаемое (Ишвара) и означающее (слог Ом), Вьяса настаивает на том, что их связь является «неизменной» (здесь он близок к философии *мимансы*), но не отрицает и соглашения, ссылаясь на тех «знатоков», к-рые считают, что связь между словом и его референтом вечна ввиду вечности самого соглашения, а Вачаспати Мишра уточняет его мысль, сообщая, что инициатором этого «вечного соглашения» выступает сам Ишвара, к-рый становится, т. о., и установителем имен (Йогасутра-бхашья. Таттвавайшаради. I 27).

У Вачаспати Мишры философский тезис классической Й. как таковой, дистанцировавший ее от санкхьи, приобретает логическую систематизацию. Помимо разъяснения положений своего предшественника он предлагает ряд уточнений, к-рые существенно расширяют аргументацию Вьясы (I 24–27). Прежде всего он вводит положение об Ишваре как об «особом пуруше» в более общие онтологические параметры, а именно он акцентирует тот момент, что Ишвара не является субстанцией, отличной по родовым признакам от духовного субъекта, но обнаруживает видовые отличия в рамках класса пуруш. Далее он определяет, в чем заключается само «владычество» Ишвары, и оказывается, что в «изобилии» знания, действия и способностей. Ишвара должен быть признан составителем и Вед и Аюрведы, ибо человеческого знания не хватило бы на то, чтобы соответствующим образом и за ты-

сячелетие правильно сочетать ведийские слоги и рекомендуемые медицинской наукой целительные травы. Единодержавие божества он объясняет социально-политическими аналогиями: Ишваре подобает высшая форма правления в мире — монархическая, т. к. при «совместном правлении» мн. божеств получилось бы уже «собрание» (*pariṣat*), без централизации власти. Как и подобало философу его ранга, Вачаспати Мишра ответил и на возможный вопрос потенциального оппонента: почему бы не допустить очередность в этом правлении мн. богов? Потому что подобное допущение было бы примером «усложнения в рассуждении» в сравнении с признанием единовластия. Он также предложил развернутое обоснование идеи возможности высшего всеведения божества. Что же касается альтруистичности Ишвары, которую отрицали инд. антиисты (прежде всего буддисты), то здесь Вачаспати Мишра предложил «диалектический» ответ. С одной стороны, Ишвара заставляет живые существа посредством «объективно накопленных» ими *дхармы* и адхармы переживать радость и страдания, с другой — он не предоставляет их заслуженной ими судьбе, предлагая им инструкции, как действовать и как жить.

Средневековый индуизм и джайнизм. Все 3 основных культовых направления индуизма осваивали Й., а в нек-рых текстах предпринимались попытки осмысления значения самого термина. В «Маркандеяпуране» один из разделов (главы 36–43) представляет собой фактически трактат по индуистской Й., а в «Вишну-пуране» (едва ли не древнейший из образцов этого жанра индуистской лит-ры) Й. интерпретируется как созерцание Вишну. Движение вишнуитской *бхакти* следовало рекомендации «Бхагавадгиты» практиковать Й., направляя ум на Бхагавата-Кришну (VII 1). Первый учитель вишнуитской веданты Натхамуни (ок. 824–924) в трактате «Йогаарахасья» (Тайная йога) усматривал эту «тайну» в почитании Вишну посредством углубленной йогической медитации (последователем его был Ямуначарья, непосредственный предшественник знаменитого *Рамануджи*). Шиваитская Й. также представлена мн. текстами и практиками, среди к-рых можно выделить завершающую часть «Вайю-пураны»

(«Упасамхара-пада», главы 100–112), которая заканчивается описанием города Шивы, куда направляется йогин, полностью поглощенный его созерцанием. В древней авторитетной шиваитской школе пашупты, к-рая опиралась на сутры Лакулиши (комментарий Каундиньи (V в.)), Й. обозначала одну из 5 основных категорий (1-я соответствовала причине мира, Шиве), к-рая трактовалась как практика познания божества. *Лингаиты*, расцвет которых начинается с деятельности Басавы (1105–1167), представляли Й. как окончательное «соединение» (в соответствии с этимологией слова) практикующего с Шивой. В средневек. шиваизме функционировала и эзотерическая ветвь натхов, к-рые также обозначались как канпхата-йогини («йогини с надрезанными ушами»), чей наиболее известный гуру Горакханатх (XII в.), которому приписывается 3 комментария к «Йогавишье» (Объекты йогии), считается основателем школьной *хатха-йоги*. Первостепенное внимание в хатха-Й. уделялось работе с телом, целью к-рой считалось обеспечение высшей ступени йогической практики — раджа-Й. Методики «обжиги тела» в хатха-Й. предполагали культивирование особых положений тела и дыхания, пробуждение эротической энергии (кундалини) и техники созерцания и воздействия на энергетические каналы (нади) и центры (чакры). Поэтому хатха-Й. трудно отделить от *кундалини-йоги*, в которой специализировались индуистские тантристы, принадлежащие к ветви *шактизма* — почитания жен. энергий и культа верховной богини (Шакти). В джайнизме термин «йога» означает тройную деятельность души (*джива*) — посредством тела, речи и ума, а также все аспекты религ. жизни и нравственности. Джайнское соответствие индуистской Й. также разрабатывалось в специальных трактатах, напр. у очень известного шветамбарского автора Харибхарды Сури (VIII в.), а также в «Йога-шастре» Хемачандры Сури (XI–XII вв.), где практика Й. излагается в основном в автокомментарии к XII 55. В джайнизме Й. представлена, как и в буддизме, преимущественно созерцательной практикой, для обозначения которой использовались разные термины, в т. ч. *anuprekṣā*, фиксировавший «интериоризацию» и визуализацию опорных пунктов

джайнского учения (всего 12), начиная с непостоянства всех вещей и завершая трудностью достижения «просветления». Джайны различали 4 разновидности дхьян: от «болезненной» (размышление человека о дорогих ему объектах, к-рые уже утрачены или должны быть утрачены, в т. ч. о самой жизни) до «чистой» (от концентрации сознания на возникновении, пребывании и исчезновении всех субстанций до прекращения активности ума, тела и речи непосредственно перед «освобождением»).

Й. в Новое и Новейшее время. Целесообразно различать развитие Й. в русле инд. традиционализма, в «реформаторстве» и миссионерском неоиндуизме на Западе, а также ее адаптацию к совр. культуре.

Традиционализм представлен йогической практикой любых инд. гуру и садху; владение ею и достигаемыми через нее действительными или мнимыми оккультными способностями рассматривалось как признак компетентности учителей, а также как основание для их претензий на роль перевоплощений др. учителей или даже инкарнаций божеств. Но наряду с этим можно говорить и о продолжении школьной традиции санкхья-Й., выражающейся в комментировании ее текстов и создании новых. В ряду этих продолжателей выделяются Виджнянабхикшу (XVI в.), предложивший синтез Й., санкхьи и вишнуитской веданты и создавший «Йога-варттику» (Разъяснение йоги) — детальный комментарий к «Йогасутра-бхашье» Вьясы, в к-ром утверждалось, что Й. — и высшее учение, содержащее все остальные системы-даршаны, и высший путь достижения «освобождения»; ему принадлежит и стихотворный трактат «Йога-сара-санграха» (Конспект сущности йоги); Панчанану Таркаратну (1865–1940), автор «Пурнимы», истолкования комментария Вачаспати Мишры к «Санкхья-карике», где изложена восьмеричная Й. Патанджали; Харихарананду Аранью (1869–1947), к-рый продолжил бенгальский синтез санкхья-Й.

Й. изучалась и практиковалась индуистскими реформаторами, начиная по крайней мере с Даянанды Сарасвати и Рамакришны. Новое, миссионерское понимание Й. предложили неоиндуисты. Вивекананда противопоставил джняна-Й. карма-Й., представляя последнюю как

активно участвующую в переустройстве общества, а Й. трактовал как экспериментальное подтверждение религ. истин, соответствующих научным. *Ихос Ауробиндо*, напротив, не переинтерпретировал традиц. разновидности Й. по отдельности, но предложил собственную — пурна-Й. (полную Й.), призванную синтезировать уже известные. Сарвепали *Радхакришнан* рекомендовал зап. аудитории Й. как средство практически безграничного преобразования природы человека путем контроля над сознанием и через достижение блаженства. Неоиндуистская «инкультурация» Й. в зап. культуру была осуществлена на основе *теософии, антропософии* и др. синкретических учений.

Со 2-й пол. XX в. на Западе распространялись популистские формы Й., адаптирующие ее к психологии общества потребления. Типичная среди них — трансцендентальная медитация Махариши Махеша Йоги (1914–2008), представляющая собой оккультное приспособление Й. к квазинаучным представлениям в духе эволюционизма и претендующая на достижение индивидом трансцендентного сознания — источника мышления, а также на развитие способности мыслить и действовать на этом уровне самообращенного чистого сознания; адепты привлекаются «терапевтическими» практиками, прежде всего попытками левитации (в соответствии с учением традиц. Й. о паранормальных состояниях (вибхути) — см. выше). Йогические медитативные практики включаются и в арсенал многочисленных сетей «New Age», а среди наиболее популярных в настоящее время направлений Й. — сахаджа-Й. (разновидность тантристской кундалини-Й.), Й. Айенгара (разновидность хатха-Й.), Й. Шивананды.

Лит.: *Dasgupta S. Yoga as Philosophy and Religion*. L., 1924; *idem. Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Calcutta, 1930; *Coster G. Yoga and Western Psychology*. L., 1934; *Eliade M. Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne*. P., 1936; *idem. Le Yoga: Immortalité et liberté*. P., 1954; *Hauer J. W. Der Yoga: Ein indischer Weg zur Selbst*. Stuttg., 1958; *Williams R. Jaina Yoga: A Survey of the Mediaeval Sravakacaras*. L.; N. Y., 1963; *Edgerton F. The Beginnings of Indian Philosophy: Selections from the Rig Veda, Atharva Veda, Upanisads and Mahabharata*: Transl. from Sanskrit. L., 1965; *Feuerstein G. A. The Essence of Yoga*. L., 1974; *idem. The Philosophy of Classical Yoga*. Manchester, 1980; *Oberhammer G. Strukturen yogischer Meditation: Untersuchungen zur Spiritualität des Yoga*. W., 1977; *Larson G. J.*

Classical Sâmkhya. Delhi, 1979²; *Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманической прозы: Ритуальный символизм*. М., 1981; *он же. «Бхагавадгита» в традиции и в совр. науч. критике*. М., 1985; *Шохин В. К. Буддийская версия древней санкхья-йоги (Традиция Арада Каламы) // Ист.-филос. ежегодник — 87*. М., 1987. С. 165–190; *он же. Индийская философия: Шраманский период (сер. I тыс. до н. э.)*. СПб., 2007; *он же. Философский теизм классической йоги // Donum Paulum: Studia Poetica et Orientalia: К 80-летию П. А. Гринцера*. М., 2008. С. 409–449; *Encyclopedia of Indian Philosophies / Gen. ed. K. H. Potter*. Delhi, 1999. Vol. 8: *Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.*; 2003. Vol. 9: *Buddhist Philosophy from 350 to 600 A. D.*; *Possehl G. L. The Indian Civilization: A Contemporary Perspective*. Lanham, 2002.

В. К. Шохин

ЙОГАЧАРА [санскр. yogācāra; практика йоги], одна из 2 основных школ буддийской махаяны, оказавшая наряду с *мадхьямикой* определяющее влияние на развитие «большой колесницы» как в Индии, так и в др. странах буддийского ареала Центр. Азии и Дальн. Востока. Если название «йогачара» указывает на освоение и разработку ее последователями буддийской психотехники, то др. ее канонизированное обозначение — «виджнянавада» (учение о сознании) — основано на положении, развитие к-рого позволило ее последователям переструктурировать наследие буддийской философской и религ. традиции и согласно к-рому реальностью обладает «одно-только-сознание» (*vijnāptimātra*), тогда как объекты вне сознания в действительности не существуют, а представление об их «объективности» является главной причиной *сансары*.

Установка Й. на работу с сознанием базируется на 2 основных программах: на разработке теории сознания и познания, с одной стороны, и на стратегии специфической религ. психотерапии — с другой. Школа Й. осмысляла свою деятельность с III–IV вв. в качестве «третьего поворота колеса дхармы» — после начального буддийского «субстанциализма» (классическая теория *дхарм*) и последовавшего за ним «нигилизма» мадхьямик (классическая шуньявада). Помимо учения об «одно-только-сознании» специфику Й. составляют связанные с учением «реконструкция» функционирования, аккумуляции и «созревания» *кармы*, восьмеричная классификация типов сознания вместе с концепцией «аккумуляции сознания» (алая-виджняна), стратификация уровней

реальности (трисвабхава), включая соответствующую интерпретацию «тел» Будды (трикая), особая иерархизация стадий продвижения того, кто следует по пути *бодхисаттвы*.

История Й. восходит к тем памятникам буддийской мысли, в к-рых и ее основное положение, и его применение оказываются уже эксплицированными. Среди них выделяются прежде всего такие объемные компендии по теоретическим и практическим доктринам махаяны, как «Ланкаватара-сутра» и «Сандхинирмочана-сутра» (III–IV вв.), в к-рых отражены основные концепции и классификации Й., но пока еще они не стали предметом специального обоснования и полемической аполгии. Собственно школьная стадия Й. была связана с деятельностью 2 близких философов, братьев Асанги и Васубандху (IV в.), создавших иерархию текстов традиции (соответствующих по значимости сутрам брахманистских *даршан*), таких как «Йогачарабхуми-шаstra» (Наука о ступенях йогачары), «Махаянасанграха» (Компендиум учений махаяны), «Абхидхармасамуччая» (Выжимки из Абхидхармы), трактаты «Мадхьянтавибхага» (Распределение крайностей и середины), «Трисвабхаванирдеша» (Определение трех уровней реальности), «Кармасиддхи-пракарана» (Исследование по установлению кармы), «Вимшатика» (Двадцатистишие), «Тримшика» (Тридцатистишие) и т. д., а также комментарии к общемахаянским сутрам, таким как «Саддхармапундарика» (Лотосовая сутра) и «Ваджраччхедика» (Алмазная сутра). Васубандху, бывш. сарвастивадину, положение которого в буддизме было сопоставимо только со статусом *Нагарджуны*, приписывается множество сочинений, в т. ч. и комментарии ко всем текстам Асанги. Дальнейшие этапы развития Й. были связаны с деятельностью последователей Васубандху, один из которых, *Дигнага* (VI в.), стал основателем школы буддийской эпистемологии и логики. Последователи этой школы объединялись вокруг *Дхармакирти* (ок. VII в.), *Винитадевы* и *Шантаракшиты* (VIII в.) и *Ратнакирти* (XI в.). *Стхирамати* (VI в.) разработывал идеалистическую программу традиции Абхидхармы. К кон. VIII в. логико-эпистемологическое направление Й. оттеснило абхидхармическое, и одновременно начала оформ-

ляться синкретическая школа Й.-татагагарбхи — мистического направления, опиравшегося на концепцию «зародыша Татхагаты», т. е. Будды, заложенного во все существа, но нуждавшегося в «пробуждении» средствами духовных практик. Популярность этой концепции, которая по названию ассоциировалась с брахманистским «золотым зародышем» (*хираньягарбха*) и трактовала понятие «семя Будды» как начало, явно напомилавшее *Атман*, означала частичный отказ этого направления Й. от аксиоматически обязательной для всех буддистов *анатмавады*, а потому и капитуляцию перед все более усиливавшей свои позиции в Индии брахманистской философией.

«Двадцатистишие» Васубандху, снабженное авторскими толкованиями, начинается с констатации того, что возможно восприятие и несуществующих объектов, напр. волосков у того, кто страдает глазной болезнью (ст. 1). Оппонент-реалист выдвинул контраргументы: почему тогда определенные виды видимых объектов появляются только в определенных местах, а не везде и не всегда? (ст. 2). Васубандху ответил, что и во сне — когда нет никаких внешних объектов — не все объекты воспринимаются всегда и повсеместно, а также во сне возможно и функционирование телесных органов. На возражение оппонента, что если бы у сознания не было внешних объектов, Будда не упоминал бы их, Васубандху отвечал, что Будда в этих случаях обращался к «начинающим» (так же, как он говорил о «магических существах», к-рых на деле нет). Видение цвета имеет место там, где есть проявление чего-то видимого из соответствующего кармического «семени» (*биджа*). Учение об «одном-только-сознании» помогает также лучше понять отсутствие «я», позволяя осознать и то, что нет такого существа, как «видящий», и т. д., и «бессущность» объектов видения (ст. 10). Оппоненту, возражавшему, что в таком случае должно отрицаться и само сознание, Васубандху отвечал, что сказанное означает отрицание не дхарм вообще, но только их вымышленных «сущностей» и оставляет помимо этого возможность для существования «невыразимого Атмана», который есть сфера Будд, и что «одно-только-сознание» не должно быть еще одной положительной сущ-

ностью, потому что в таком случае оно само стало бы эмпирическим объектом, т. е. не-сущим (Там же). Внешних объектов нет и потому, что они не могут быть ни составными целыми (как учит *вайшешика*), ни сингулярными атомами (ст. 12): атомы не могут соединяться друг с другом и в молекулярном состоянии (как учат *вайбхашики*), т. к. сама возможность их «соединения» предполагает наличие в них частей (через к-рые они могли бы соединяться), чем отрицается уже сама их атомарная природа (ст. 13). На новое возражение оппонента, что феномен памяти отрицает существование «одного-только-сознания», Васубандху отвечал, что и память может опираться на восприятия, не предполагающие внешних объектов (ст. 17). *Дигнага* посвящает этой теме краткий (с автокомментарием) трактат «Аламбанапарикша» (Изыскание об объекте познания), где также устраняет возможность того, что либо атомы, либо их соединения могут быть объектами восприятия. Первые не могут быть таковыми по своей природе, а вторых нет, как нет 2-й луны, и в любом случае к ним не может относиться нечто внешнее (стихи 1–2). На возражение, что восприятие все же фиксирует различие в объектах (напр., в таких глиняных вещах, как чаша, кувшин и т. д.), к-рое предполагает «объективное» различие между ними, *Дигнага* отвечал, что это различие существует в вещах, которые существуют не сами по себе, но только по человеческим конвенциям (ст. 5). Объектом восприятия может быть только «существующее внутренне», принимающее видимость «внешнего». Оно определяется через взаимодействие «формы объекта» и соответствующего, кармически обусловленного «следа» (*васана*), актуализирующегося в сознании в виде объекта зрения и т. д., к-рые безначально обуславливают друг друга (ст. 8). Отрицание экстраментальных объектов позволяло виджнянавадинам не только релятивизировать различие между объектной (*грахья*) и субъектной (*грахака*) сторонами познания, но и связывать «освобождение» со «снятием» в сознании буддийского йогина того базового различия их, к-рое лежит в основе «профанного» опыта.

В учении о карме Й. отвергает традиц. 3-частное деление кармически нагруженных действий у сарвасти-

вадинов-вайбахшиков, в соответствии с которым таковыми являются действия телесные, речевые и ментальные. В «Исследовании об установлении кармы» Васубандху настаивает на том, что они в собственном смысле могут быть только ментальными (ст. 41). Заблуждаются и джайны, полагающие, что только телесные действия обуславливают ретрибуцию, — ее обеспечивают лишь воления, тогда как действия тела начинают лишь активизацию тела последними (стихи 42, 46). Ретрибутивные следствия могут иметь лишь действия, направляемые сознательным усилием, а не произвольные движения тела или чувственных способностей (ст. 50).

С учением о карме была тесно связана и классификация в Й. 8 видов сознания. Если традиц. буддизм сарвастивадинов признавал только 6 разновидностей сознания, сопровождавших действия 5 способностей восприятия (зрения, слуха, осязания, вкуса, обоняния) и причисляемой к ним мыслительной способности (манас), то виджнянавадины добавили к ним еще собственно ментальное сознание (мановиджняна), к-рое обозначается в виде «загрязненного ума» (клиштаманас) вслед. того, что им «обладают» разнообразные представления о «я» (на к-рых основываются и «субстантивации» последнего, наподобие идеи Атмана), а также алаявиджняна (особый вид сознания, в к-ром хранятся «семена» предыдущих опытов и к-рое является «фоновым» фактором опыта в наст. времени). Данная концепция «аккумуляированного», или буквально — «депозитного», сознания была призвана помочь решить одновременно 2 «стратегические» задачи — реализовать потребность виджнянавадинов в Абсолюте, притом иным путем, чем в учении мадхьямиков в «статической» Пустоте, и дать объяснение действию закона кармы, который недостаточно «обеспечивался» картиной мгновенно-точечных дхарм, не позволявших понять, каким образом и в чем аккумуляруются результаты прошлых деяний, которые должны плодотворно в настоящем и будущем. В «Ланкаватара-сутре» «аккумуляированное сознание» находится в «диалектическом» отношении с «семенами» действий: оно и неотделимо от них, и не связано с ними, не «пропитано» ими, но «обернуто» ими; оно также сра-

вивается с чистой одеждой, к-рая загрязняется ими, но не «окрашивается» в их цвет (X 236–237). Еще более популярным было уподобление «аккумуляированного сознания» безмятежному океану, поверхность которого лишь вздымается в виде гребней волн ветрами чувственного мира (II 99–100, 112). «Аккумуляированное сознание» работает в режиме «взаимообмена» с повседневным: «семена» первого прорастают во втором, к-рое в свою очередь «осеменяет» первое.

Идеализм Й. позволил поставить ее последователям своеобразный философский эксперимент описания всей реальности и действующих в ней законов, как если бы существовало «одно-только-сознание». Стратификационная онтология, соответствующая классификационной модели трисвабхва (букв. — «три природы»), различает 3 уровня реальности: реальность воображаемую (парикальпита-свабхва) — опредмечивание сознанием собственных идей (когда, напр., идея кувшина или синего материализуется в представление об объективном, экстраментальном кувшине или о синем), зависимую (паратантра-свабхва) — функционирование сознания через собственные механизмы причинно-следственных связей, соответствующее режиму цепочки зависимого происхождения состояний квазииндивида (пратитьясамутпада), и совершенную (паринишпанна-свабхва) — освобождение этого функционирования от полагаемого ложным «опредмечивания», вслед. чего в сознании отражается абсолютная и «чистая» сущность «таковости» (*matxata*). В «Тридцатистишии» Васубандху реальность воображаемая — это предметы, конструируемые с помощью различения познающего и познаваемого, зависимая — само это различие, обусловленное определенными факторами (такими, как те, что описываются в формуле пратитьясамутпада), совершенная — постоянное отсутствие в зависимой реальности того, что составляет содержание воображаемой, т. е. изъятие из нее самого опредмечивания (стихи 20–25). Хотя и в трактате, посвященном этой онтологической схеме, «Определение трех природ» Васубандху ведет счет от реальности воображаемой, определения 3 уровней начинаются — под явным влиянием Асанги — с уровня реальности

зависимой, к-рая, т. о., и становится как бы «субстратной» для 2 других. Обусловленное — то, что является, воображаемое — то, как оно является, совершенное — вечное несуществование как являющегося, так и формы его проявления (стихи 2–3). Соотношение этих уровней иллюстрируется ситуацией, при к-рой фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его мантры иллюзию слона. Слон соответствует здесь реальности воображаемой, его форма — зависимой, его реальное отсутствие на подмостках — совершенной (ст. 28). Поскольку же образ слона был извлечен из тайников «аккумуляированного сознания», последнее сопоставляется с мантрой, слон — с «раздвоенностью», его форма — с воображением зрителей, кусок дерева (к-рый «превратился» в слона действием мантры) — с «таковостью» или истинным положением вещей (стихи 29–30). И Асанга и Васубандху координировали с 3 уровнями реальности «три тела» Будды: Будда-Абсолют соответствует «совершенной природе», небесные будды — «зависимой природе», земные — «воображаемой природе».

Й. принадлежала разработка неск. вариантов иерархизации ступеней совершенства для проходящих «путь бодхисаттвы». Наиболее известная была описана в «Дашабхумика-сутре» (Сутра о десяти уровнях, III в.), где каждая из ступеней соотносится с соответствующим «совершенством» (*парамиты*), что позволило составителю текста систематизировать практически всю сотериологию махаяны. На 1-й ступени — «радостной» — начинающий бодхисаттва овладевает совершенством щедрости (дана). Далее следует 2-я ступень — уровень «незагрязненности», на котором адепт овладевает совершенством нравственности (шила) и который идентичен «профессиональному» освоению самодисциплины по методу классического восьмеричного пути. На 3-й ступени — «лучезарной» — адепт становится «светильником учения», способным к уразумению сокровенных умоэри-тельных истин, овладевая совершенством терпения (кшанти) посредством суточного упражнения в изучении махаянских сутр. 4-я ступень — «пламенная» — позволяет адепту созерцать истинную природу всех существ и населяемого ими мира; 5-я

ступень называется «чрезвычайно труднодостижимой»: только теперь можно «реализовать» различные истины конвенциональной (самврити) и абсолютной (парамартха) и соответственно конечную «пустотность» всего сущего. 6-я ступень обозначается как «перед лицом полной ясности», ибо на данном уровне адепт становится экспертом в совершенстве познания (праджня). Это познание-премудрость позволяет ему видеть глубинное единство сансары и *нирваны*, а также то, что все вещи суть «только сознание». На 7-й ступени — «далеко распространяющейся» — адепт становится настоящим бодхисаттвой: он может войти в паранирвану, но медлит ради «освобождения» др. существ, предпочитая «активную нирвану». 8-я ступень называется «недвижимой», ибо бодхисаттва неколебим в решимости действовать в этом мире ради «освобождения» др. существ. На 9-й ступени — «благочестивого размышления» — бодхисаттва использует весь свой интеллектуальный потенциал для проповеди дхармы. Здесь реализуется совершенство всемогущества (бала), которое проявляется также в постижении бодхисаттвой магических формул (дхарани). Наконец, 10-я ступень — «облако учения» (дхармамегха) — превращает его уже в небесного бодхисаттву. Он восседает, как «посвященный», на небе, на великом лотосе, и его тело излучает особый свет. Соответствующее совершенство — полнота знания (джняна), а с облаком он сравнивается потому, что, подобно тому как оно проливает дождь, он, распространяя свои лучи на землю, смягчает печаль и страдание живых существ. На этой ступени бодхисаттва становится буддой Майтреей, к-рый ожидает своего часа на небе блаженства (тушита), чтобы явиться на землю новым буддой.

Наконец, Й. ставит акценты и в интерпретации «конечного освобождения». «Просветление» (бодхи) описывается как «переворачивание» когнитивного базиса сознания (ашраяпаравритти), основанного на «раздвоении» последнего на субъективную и объективную составляющие, к-рое и ответственно за пребывание квазииндивида в состоянии сансары. В результате «раздвоенное сознание» (*viññāna*) должно трансформироваться в истинное знание (*jñāna*).

Тексты Й. переводились на языки основных буддийских ареалов Азии (Китай, Корея, Тибет, Япония), а ее миссионеры активно в них проповедовали. Характерным было как соперничество подшкол Й., так и попытки их синтеза. Так, в Китае, куда ее идеи проникли раньше, чем в другие страны, и где особой популярностью пользовалась «Дашабхумика-сутра» с комментарием Васубандху, оба ее переводчика VI в. — Бодхиручи и Ратнаматти основали школы соответственно более ортодоксальной Й. и татхагарбха-вады. Их же младший современник Парамартха, переведивший «Махаяна-санграху» Асанги, ввел 9-й вид сознания, к-рый мог бы, по его мнению, заместить алаявиджняну после ее устранения вслед. практики Й. Та же «Махаяна-санграха» стала основополагающим текстом для основанной Куйци школы Фасян-цзун (VII–IX вв.). Особое направление кит. Й. было связано с деятельностью известного историка и философа Сюань Цзана, разработавшего концепцию еще одного вида сознания — того, что несет ответственность за отождествление «аккумулятивного сознания» с «субстанциональным эго» (это сознание «не подозревает», что алаявиджняна на деле не отличается от тех «семян» буд. опыта, к-рые в нем хранятся). В Корее же, куда Й. пришла из Китая, в VII в. произошло разделение на «старую йогачару» Вон Чука, практиковавшуюся в школе гос-ва Силла, и «новую йогачару», которую пытались основать на переводе «Виджняптиматрасиддхи» Дхармапалы. Школа Й. в Силле пробовала комбинировать доктрины Й. с учениями мадхьямики и некоторых китайских школ махаяны.

Лит.: Chatterjee A. K. The Yogācāra Idealism. Varanasi, 1962; Tripathi C. L. The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism. Varanasi, 1972; Griffiths P. J. On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem. La Salle (Ill.), 1986; Schmīthausen L. Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of the Central Concept of Yogācāra Philosophy. Tokyo, 1987. 2 vol.; Hattori M. Realism and the Philosophy of Consciousness-only // The Eastern Buddhist. N. S. Kyoto, 1988. Vol. 21. N 1. P. 23–60; Buswell R. E. The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon. Princeton (N. J.), 1989; Brown B. E. The Buddha Nature: A Study of Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna. Delhi, 1991; Nagao G. Mādhyamika and Yogācāra. Albany (N. Y.), 1991; Powers J. The Yogācāra School of Buddhism: a Bibliography. Metuchen (N. J.), 1991; Encyclopedia

of Indian Philosophies / Gen. ed. K. H. Potter. Delhi, 1999. Vol. 8: Buddhist Philosophy from 100 to 350 A. D.; 2003. Vol. 9: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A. D.

В. К. Шохин

ЙОМ КИППУР [в ВЗ *yôm hak-kippûrîm* — «день очищения»; в раввинистической традиции *yôm kippûr* — «день очищения», *yômā* — «день», *yômā rabbā* — «великий день»; в LXX ἡμέρα ἐξίλασμοῦ], в *иудаизме раввинистическом* важнейший из праздников, день поста и покаяния, совершаемый 10 тишри (7-й месяц традиц. иудейского календаря).

Й. К. в Священном Писании. Обряд. Празднование Й. К. заповедано как «вечное постановление» (*hukkat 'ôlām*) — «очищать сынов Израилевых от всех грехов их однажды в году» (Лев 16. 34) — и совершается в 10-й день 7-го месяца (Лев 23. 27; в синодальном переводе ошибочно: «в девятый»). В этот день созывалось «священное собрание» (т. е. богослужение носило обязательный и всенародный характер). Любая работа была запрещена под угрозой смерти («...если какая душа будет делать какое-нибудь дело в день сей, Я истреблю ту душу из народа ее» — Лев 23. 30), в Лев 16. 31 День очищения назван «субботой покоя» (*šabbāt šabbāṭôn*). Важнейшее предписание Й. К. — «смирять душу» (возможный вариант перевода — «смирять себя»); содержание этого предписания не раскрывается в Пятикнижии, но, очевидно, подразумевались покаяние и пост.

Подробное изложение обрядов, связанных с Й. К., дается в 16-й гл. кн. Левит. Богослужение Й. К. выстраивается вокруг 2 ритуалов: окропления скинии собрания и изгнания козла отпущения. Центральная роль в богослужении отведена первосвященнику; во время его служения никто не мог находиться в скинии собрания (Лев 16. 17).

Первосвященник совершал жертвоприношение за грех первосвященника и всей его семьи (в жертву приносился телец), за грех народа (в жертву приносился козел), всеожжение за первосвященника, всеожжение за народ. Первые 2 жертвоприношения предваряли самое ответственное священнодействие: первосвященник заходил за завесу, во Святое Святых. За завесой должен был быть совершен заключительный ритуал жертвы за грех — окропление кровью. Первосвященник возлагал

«курение на огонь пред лицом Господним», чтобы облако дыма покрыло крышку ковчега завета (Лев 16. 12–13), и совершал окропление ковчега: «на крышку спереди» — 1 раз, «перед крышкою» — 7 раз (Лев 16. 14, 15), сначала кровью тельца, принесенного в жертву за грех первосвященнического рода, затем кровью козла, принесенного в жертву за грех народа Израиля. Смысл окропления понимается очень конкретно: это не ходатайство за народ, сопровождаемое символическим ритуалом, а очищение важнейшей части храма «от нечистот сынов Израилевых и от преступлений их, во всех грехах их» (Лев 16. 16). Подобное действие должно быть совершено и в святилище (Там же; порядок окропления в святилище не прописан в кн. Левит, — вероятно, совершалось окропление кадильного жертвенника). Наконец, первосвященник выходит к жертвеннику во дворе скинии, смазывает 4 рога жертвенника кровью и 7 раз окропляет его смешанной кровью тельца и козла (Лев 16. 18–19). Окропление кадильного жертвенника, очевидно, совершалось в той же последовательности.

В общей сложности обряд очищения скинии (храма) предполагает совершение 49 окроплений (1 раз на крышку ковчега и 7 раз перед крышкой — кровью тельца; столько же раз кровью козла; 4 раза на рога кадильного жертвенника и 7 раз перед ним — каждым из видов крови; столько же раз для жертвенника во дворе скинии — смешанной кровью), т. е. 7 раз по 7. Количество окроплений, вероятно, связано с символическим значением числа 7, указывающего на полноту (Milgrom. 1991. P. 1038–1039; Wright. 1992).

Принесение жертвы за грех народа, совершаемое первосвященником, связано с другим ритуалом: выбором козла отпущения и возложением на него грехов народа. Для жертвы из стада выбирается 2 козла по жребию, к-рый бросает первосвященник. Одно животное по жребию определяется «для Господа» и одно — «для азазеля» (*la 'āzā(')zēl*). Козел, определенный по жребию «для Господа», приносится в жертву за грех; козел, определенный «для азазеля», «представляется живым пред Господом для очищения и для того, чтобы быть посланным для 'āzā(')zēl в пустыню». Эти загадочные слова не объясняются. Не существует

единого мнения о значении слова 'āzā(')zēl. Септуагинта передает это слово как ἀποτορπιλαός (Лев 16. 8), ἀποτορπιλή (Лев 16. 10), букв. — «отослание» (в синодальном переводе слово 'āzā(')zēl передано с опорой на LXX как «отпущение»). Возможно, такая трактовка связана с прочтением написания אָזַז как 'ēz 'āzēl — «уходящий (т. е. отосланный) козел» (Milgrom. 1991. P. 1020; Тантлевский. 2000. С. 254). Получила широкое распространение т. зр., согласно к-рой слово 'āzā(')zēl обозначает демоническое существо, обитающее в пустыне (см.: Janowski. 1999). Именно такая трактовка представлена во мн. апокрифах межзаветного периода (см.: Grabbe. 1987. P. 153–158) (подробнее о значении слова 'āzā(')zēl см. в ст. *Козел отпущения*). Описанный в Лев 16. 10 ритуал был домыслен в предании талмудического периода. Согласно трактату «Йома», козел отводился в пустынную местность и низвергался со скалы (Мишна. Йома. 6. 6).

После изгнания козла отпущения первосвященник снимал льняные одежды, совершал омовение, надевал «одежды свои», т. е. постоянное первосвященническое облачение (см.: Исх 28. 2–39), и приносил всежожения за себя и за народ (Лев 16. 23–24). После всежожений жир жертвы за грех сжигался на жертвеннике (Лев 16. 25), а тело жертвенного животного выносилось за пределы стана и сжигалось (Лев 16. 27) на чистом месте (см.: Лев 4. 12). Согласно храмовому свитку, обряды, описанные в Лев 16. 25, 27, совершались до изгнания козла отпущения (11QT^a 26. 6–10, см.: The Dead Sea Scrolls Study Edition / Ed. F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar. Leiden etc., 1999². P. 1248–1249). В Числ 29. 8–11 указаны дополнительные жертвы, приносившиеся в этот день: «...приносите всежожение Господу... одного тельца, одного овна, семь однолетних агнцев; без порока пусть будут они у вас; и при них в приношение хлебное пшеничной муки, смешанной с елеем, три десятых части [ефы] на тельца, две десятых части [ефы] на овна, и по десятой части [ефы] на каждого из семи агнцев, и одного козла в жертву за грех, [для очищения вас,] сверх жертвы за грех, [приносимой в день] очищения, и [сверх] всежожения постоянного и хлебного приношения его, и возлияния их...» Остается неясным, подразу-

меваются ли в этом тексте овен, приносимый во всежожение от народа Израиля (Лев 16. 5), или имеется в виду добавочное всежожение (подобно тому, как предписано приносить дополнительную жертву за грех).

В ВЗ описание богослужения на Й. К. в эпоху Второго храма предположительно содержится в *Неемии книге* (Неем 9. 1–3) и в неканонической *Иисуса, сына Сирахова, книге* (Сир 50. 5–21). В НЗ обряды праздничные Й. К. подробно рассматриваются в *Евреям Послании* (Евр 6–9) в связи с учением об искупительной жертве и о вечном священстве Иисуса Христа (см.: Stökl Ben Ezra. 2003. P. 180–197). В Деян 27. 9 Й. К. упоминается как «пост».

Богословское содержание обряда. Главная цель окроплений, совершавшихся первосвященником, — очищение храмового помещения от нечистоты: «...и очистит святилище от нечистот сынов Израилевых и от преступлений их, во всех грехах их. Так должен поступить он и со скинией собрания, находящейся у них, среди нечистот их» (Лев 16. 16). Т. о., святость храма не мыслится как постоянная и неизменная величина, определенная божественным присутствием и не зависящая от нравственного состояния людей. Ветхозаветные ритуалы дня Й. К., связанные со святилищем, отражают специфические богословские представления о святости: личной святости, святости общины и святости храмового помещения. Эти понятия имеют настолько тесную связь друг с другом, что могут не различаться и не противопоставляться. В Лев 5 — в описании жертвы повинности — в качестве поводов для совершения этой жертвы названы весьма специфические проступки, мало согласующиеся с традиц. представлением о личном грехе: если человек стал свидетелем чужого проклятия, он уже несет на себе вину осквернения общины, ибо он стал свидетелем греха и не возвестил (Лев 5. 1). Грех — это конкретное деяние: будучи совершённым, оно существует объективно, оно не перестанет наличествовать, если будет совершено тайно и никто из людей о нем не узнает. Человек, ставший свидетелем греха, принимает ответственность за свое знание. Если община не узнала об оскверняющем ее грехе (т. е. человек не возвестил), то очищение совершается посредством

этого человека — в принесении очистительной жертвы (см.: Лев 5. 1). Разграничить личный грех и грех общины здесь едва ли возможно. Понятия греха и праведности рассматриваются не только применительно к конкретному человеку, но и применительно ко всей общине. Грех отдельного человека сказывается на всей общине, поэтому тот, кто видел грех и не возвестил, также виноват в этом грехе (*nāsā 'āwōnō*; Лев 5. 1).

В этом отношении представляет интерес языковая особенность описания ритуала очищения в книгах Исход, Левит и Числа. Глагол *kippēr* (очищать) употреблен в породе Piel, в большинстве случаев предполагающей наличие прямого объекта (очищать кого-либо). Но глагол *kippēr* в большинстве библейских контекстов непереходный, он требует при себе предлога 'al (на) или b-'ad (с помощью, при участии). Т. о., ритуал, обозначаемый глаголом *kippēr*, — это не очищение «кого-либо» или «чего-либо», а очищение «в отношении кого-либо» или «при участии кого-либо». Д. Райт предположил, что предлог 'al при глаголе *kippēr* означает, что не человек становится объектом очищения, принося жертву за грех (*ḥaṭṭā(')*; см.: Лев 4), а при участии человека очищается святилище от того греха, к-рый был совершён: *la-kippēr 'ālāw* — «для очищения при его участии». Грехи общины отражаются на святости святилища, и в качестве искупления вины за грех человек совершает очищение святилища посредством жертвы. Й. К. — это ежегодное очищение святилища; если очищение не совершается, божественное присутствие покидает храм (подобно тому, как это описано в Иез 8) (см.: Wright. 1992). Однако позиция Райта не вполне последовательно подтверждается языковым материалом. В Иер 18. 23 предлог 'al вводит косвенный объект 'āwōnīm — «провинности». Т. о., выражение *kippēr 'al* означает не «очистить при участии чего-либо», а «очистить что-либо», в данном случае «очистить, искупить вину» (подробнее о значении и об употреблении глагола *kippēr* см.: Milgrom. 1991. P. 1079–1084; TDOT. [1997]. Vol. 7. P. 288–303).

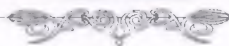
Проблема святости и отношения к святине имеет особое значение для богословского осмысления Й. К. В первых 9 главах кн. Левит дает-

ся подробное описание различных жертвенных ритуалов, но не приводятся эксплицитные богословские рассуждения: идея очищения выражается безличными конструкциями (*niršā lō la-kippēr ālāw*, букв. — «соблаговолится ему для очищения его», Лев 1. 4; *nislah lō (lāhem)* — «простится ему (им)», Лев 4. 20, 26, 31, 35; 5. 10, 13, 16, 18, 26). Напротив, в описании обрядов Й. К. неоднократно даются предостережения, определяющие сознательное отношение человека к божественному присутствию. Это описание начинается упоминанием о смерти сыновей Аарона, нарушивших закон и принесших в святилище «чуждый огонь» (Лев 16. 1). Аарону дается предписание не во всякое время входить во Святое Святых, чтобы не умереть. В качестве разъяснения условий, при к-рых возможен вход в святейшую часть скинии, даются заповеди Дня очищения. Законы Й. К. — это ответ на неудачную попытку человека проникнуть в сферу священного.

Идею святости подчеркивают многократные омовения первосвященника. В эпоху Второго храма во время богослужения в Й. К. первосвященник совершал 5 омовений (полных погружений в микву). В Лев 16 описано 2 омовения. Первое совершается перед входом в святилище (Лев 16. 4). Первосвященник облачается в белые льняные одежды, символизирующие чистоту («священный льняной хитон должен надевать он, нижнее платье льняное да будет на теле его, и льняным поясом пусть опоясывается, и льняной кидар надевает: это священные одежды» — Там же). Второе омовение совершается после обряда с козлом отпущения: первосвященник возвращается в святилище, снимает льняные одежды, погружается в микву и надевает золотые облачения, в к-рых всегда совершает богослужение (Лев 16. 23–24). Омывание совершают также «нарочный человек» (*ṯ' itti*), который отвел козла в пустыню, и человек, который вынес из стана и сжег мясо животных, принесенных в жертву за грех.

Уникальность положения Й. К. среди проч. праздников обусловлена особым содержанием праздничного действия: покаяние само по себе составляет кульминацию праздника. Оно не выполняет роль подготовительного напряжения, снимае-

мого торжеством, оно не предполагает противопоставления покаяния и радости. Покаяние не требует эмоционального катарсиса, оно само по себе является катарсисом и кульминацией праздника. Именно эта тождественность праздника и покаяния вызвала восхищение у Филона Александрийского — 1-го религ. мыслителя, уделившего особое внимание значению Й. К. Он считал Й. К. величайшим из праздников, поскольку это одновременно день празднества, раскаяния и очищения. Цель поста — очистить сердце человека, дабы плотские желания не мешали молитве. Филон Александрийский свидетельствует, что этот пост соблюдали даже те, чей образ жизни нельзя было назвать благочестивым (Philo. De spec. leg. 1. 186–188; 2. 193–203). Позиция Филона (акцент на единстве покаяния и праздника) находит подтверждение в талмудической лит-ре (Вавилонский Талмуд. Таанит. 30b), однако разделялась не всеми современными Филону религ. мыслителями. В Юбилеев книге возникновение праздника Й. К. связывается с событиями эпохи патриархов: покаяние и пост установлены в память о том дне, когда Иаков узнал о пропаже Иосифа. Согласно кн. Юбилеев, Валла, наложница Иакова, и его дочь Дина умерли в скорби об Иосифе, так что Иаков пережил 3 несчастья в течение месяца (Юб. 34. 10–18). «Ради сего определено между сынами Израиля, чтобы скорбеть в десятый день седьмого месяца, в тот день, когда пришло печальное известие об Иосифе к его отцу Иакову, чтобы испрашивать в онный день прощение чрез козла, в десятый день седьмого месяца, один раз в год, в своих грехах; ибо они превратили любовь своего отца к его сыну Иосифу в печаль о нем. И этот день установлен, чтобы они в течение его скорбели о своих грехах, и о всякой своей вине, и о своем проступке, дабы очищаться в этот день однажды в год» (Юб. 34. 18–20). Такая интерпретация превращает праздник покаяния в своего рода траур, привязанный к определенному историческому событию, наподобие постов 9 ава (в память о разрушении Иерусалимского храма) и 10 тевета (в память о начале осады Иерусалима Навуходносором II). Такой траур не может предполагать отношение к Й. К. как к празднику, он лишает покаяние его актуального смысла.



Тем не менее в Талмуде также зафиксированы попытки связать дату Й. К. с к.-л. конкретным событием Свящ. истории. Так, 10 тишри — день прощения евреев после мучительного раскаяния за изготовление золотого тельца, это прощение было ознаменовано дарованием вторых скрижалей. В то же время, Талмуд указывает на особую значимость дня Й. К. для каждого года жизни человека: именно в этот день определяется судьба человека на наступивший год, период между Рош ха-Шана (Новый год, 1 тишри) и Й. К.— это возможность принести покаяние в своих грехах и заслужить «благоприятную подпись» в Й. К. Этот период носит название «десять дней раскаяния» (см.: Вавилонский Талмуд. Рош ха-Шана. 16b).

Проблема историчности библейских свидетельств. Ветхозаветные описания, несмотря на подробность, не позволяют реконструировать целостную и последовательную картину совершения ритуала в эпоху до разрушения Второго храма. Ни исторические, ни пророческие книги ВЗ не упоминают о Й. К. Единственное помимо Пятикнижия и к тому же неочевидное свидетельство упоминания этого праздника в канонических книгах Свящ. Писания дано в Книге Неемии, причем указана дата (24-й день 7-го месяца, см.: Неем 9. 1–3), не совпадающая с предписанной в кн. Левит (10-й день 7-го месяца). Само название «День очищения» здесь не употребляется.

Исходя из данных обстоятельств, Ю. Велльгаузен предложил считать Й. К. послевоенным нововведением. Велльгаузен пришел к выводу, что до разрушения Первого храма дни всеобщего поста не имели строго фиксированного места в богослужебном календаре, «они назначались особо, и поводом к ним всегда были какие-либо необычайные события: публичное исповедание вины или угроза божественного гнева и в особенности народные бедствия, постигавшие страну» (Велльгаузен. 1909. С. 95). Так, *Иезавель*, чтобы придать офиц. характер обвинению в адрес Навуфея, приказывает объявить пост (3 Цар 21. 9, 12). Иоиль призывает объявить пост по случаю голода (Иоиль 1. 14; 2. 15). Напротив, в период плена всеобщие посты становятся регулярным явлением. В *Захарии пророка книге* упоминаются покаянные посты, совер-

шавшиеся в 5-м и 7-м месяцах на протяжении 70 лет плена (Зах 7. 5). В *Иезекииля пророка книге* дается подробное описание священнодействий, к-рые должны будут совершаться в восстановленном Иерусалимском храме, и среди них назван день очищения, близкий по содержанию к Й. К., но совершаемый 2 раза в год: «...в первом месяце, в первый день месяца, возьми из стада волов тельца без порока и очисти святилище. Священник пусть возьмет крови от этой жертвы за грех и покропит ею на вереве храма и на четыре угла площадки у жертвенника и на вереве ворот внутреннего двора. То же сделай и в седьмой день месяца за согрешающих умышленно и по простоте, и так очищайте храм» (Иез 45. 18–20). По мнению Велльгаузена, речь идет не об очищении храма в один и тот же месяц в 1-й и 7-й дни, а об очищении в 1-й день 1-го месяца и 1-й день 7-го месяца: именно такое понимание следует из Септуагинты, к-рая вместо «седьмой день месяца» дает чтение «в седьмой месяц» (ἐν τῷ ἕβδομῳ μηνί; Иез 45. 20). В этом случае осенний день очищения у Иезекииля даже по дате приближается к соответствующему дню в кн. Левит, но тем не менее эти праздники не тождественны. Источники эпохи плена свидетельствуют об усиленном стремлении придать посту общеобязательный и систематический характер, но даже в этих источниках еще не описан великий День очищения в том виде, в каком он представлен в Лев 16.

Велльгаузен указывал на несельскохозяйственный характер Дня искупления. Й. К. не имеет внутренней связи с 3 великими ветхозаветными праздниками, к-рые образуют самостоятельную замкнутую последовательность, обусловленную циклом сельскохозяйственных работ: Пасхой (исследователь связывает дни опресноков с началом весенней жатвы, а пасхальную жертву — с приношением животных из 1-го приплода скота), Пятидесятницей (окончание весенней жатвы), праздником Кущей (окончание осенней уборки урожая) (см.: Исх 23. 14–17; 34. 18–23; Втор 16; Велльгаузен. 1909. С. 71–79). По мнению Велльгаузена, появление Й. К. внутри этого цикла (перед праздником Кущей) свидетельствует о том, что в период плена подлинное значение древних праздников было забыто, они стали осмысляться как

чисто религ. установления, не имеющие прямой связи с сельскохозяйственным календарем.

Первое в истории празднование Й. К. Велльгаузен связывает с деятельностью *Ездры*: «День очищения не вступал в силу вплоть до 444 г., в котором Ездра опубликовал Пятикнижие. Ездра начал чтение закона в начале седьмого месяца. Затем в пятнадцатый день были справлены кущи; о празднике очищения в десятый день месяца рассказ Неемии, точный и всегда интересующийся литургическими вопросами, ничего не говорит... до сих пор великий день жреческого кодекса не существовал и был введен только теперь» (Велльгаузен. 1909. С. 95). По мнению исследователя, установление даты Й. К. (10 тишри) было связано с 2 обстоятельствами: 10 тишри в эпоху плена праздновался Новый год (косвенное указание на это Велльгаузен видит в Иез 40. 1, а также в предписании отмечать наступление юбилейного года на Й. К., см.: Лев 25. 9), а в нач. тишри совершался пост в память об убийстве Годолии, последнего наместника Иудеи (см.: 4 Цар 25. 22–25; пост упоминается в Зах 7. 5 без указания на повод к его совершению). Празднование Нового года было перенесено на 1 тишри (эта дата указана в Лев 23. 24–25), а пост в память о Годолии сохранился как отдельное событие религ. календаря.

Ряд обстоятельств позволяет усомниться в позиции Велльгаузена. Описание, данное в кн. Левит, знаменательно особой ролью ковчега завета. Свообразным вступлением к изложению законов Дня искупления является запрет первосвященнику заходить за завесу и приближаться к крышке (*kapporet*) ковчега. Главное священнодействие Й. К. состоит в окроплении ковчега завета жертвенной кровью. Представляется маловероятным, что соответствующие предписания кн. Левит восходят к началу эпохи Второго храма (ковчег завета был утерян в 586 г. до Р. Х., когда был разрушен Первый храм).

В качестве аргумента против позднего происхождения Й. К. иногда приводятся близнецы. параллели с этим праздником. Соответствующие ритуалы связаны либо с очищением храмового помещения, либо с возложением грехов на животное, однако они не являются прямым



отражением нравственного и обрядового содержания Лев 16. В 5-й день празднования Нового года в Вавилоне совершалось очищение святилища бога Набу (описания обряда сохранились в документах новоассирийской и эллинистической эпохи). Жертвенному животному (барану) отсекали голову, волокли его тушу по святилищу и выносили ее за пределы города. Считалось, что тело животного принимает на себя нечистоту святилища. Обрядовое действие обозначалось глаголом *kippuri*, соответствующим древнеевр. *kippēr*. Люди, выносившие тело животного за пределы города, считались ритуально нечистыми. После очищения святилища царь и жрец совершали покаянные ритуалы (Milgrom. 1991. P. 1067–1070; Linssen M. J. H. The Cults of Uruk and Babylon: The Temple Ritual Texts as Evidence for Hellenistic Cult Practice. Leiden, [2004]. P. 147–148). В связи с данным обрядом можно провести следующие параллели с предписаниями празднования Й. К.: 1) связь очищения храма с празднованием Нового года (Й. К. совершается на 10-й день после наступления нового года (Лев 23. 24–27); в раввинистической традиции эта связь получила многочисленные религ. обоснования); 2) связь очищения с выносом животного за пределы города (однако в кн. Левит очищение храма и изгнание козла отпущения выступают как разные ритуалы, четко различающиеся по своей цели); 3) сожжение тела жертвенного животного за пределами города; 4) признание людей, выносивших тело животного, ритуально нечистыми, и запрет на их вхождение в город в течение определенного времени; 5) представление о том, что грехи общины приводят к осквернению святилища и оно нуждается в очищении; 6) принесение покаяния начальником народа. Следует отметить, что связь новогоднего праздника с идеей обновления является широко распространенной в различных традиц. культурах (обзор см.: Элиаде М. Аспекты мифа. М., 1996. С. 50–61), равно как и представление о границе города как о разделении чистого и нечистого, упорядоченного и хаотического, поэтому значение соответствующих параллелей не должно быть преувеличено.

Существует ряд др. аргументов, не связанных с обрядностью и со значением Й. К., но имеющих прямое

отношение к датировке кн. Левит и содержащихся в ней предписаний (см.: Талтлевский. 2000. С. 228–230). Наиболее убедительным аргументом является следующий: в рамках теории Веллгаузена не поддается объяснению запрет кн. Левит на убой скота вне скинии. Если скиния — это фикция, историческая проекция богослужения Второго храма, если кн. Левит — это самый поздний пласт традиции, то в этом случае предписание кн. Левит должно привести к абсурдному выводу, что весь скот забивался в храме (подробнее см. в ст. Левит, книга).

Трактат «Йома» Вавилонского Талмуда является наиболее авторитетным раввинистическим источником, объясняющим ветхозаветные предписания относительно Й. К. и регламентирующим поведение в этот день. Практическим вопросам, связанным с Й. К., посвящена 8-я гл. трактата, в к-рой формулируются 5 запретов, связанных с заповедью «смирять душу» в Й. К.: 1) на вкушение пищи и воды; 2) на ношение обуви; 3) на умывание; 4) на умещение елеем; 5) на супружескую близость (Мишна. Йома. 8. 1). Гемара выводит эти запреты из различных примеров из Свящ. Писания (Вавилонский Талмуд. Йома. 76–77).

В трактате «Йома» названы условия, определяющие действенность Й. К. как дня прощения грехов. Жертва за грех и жертва повинности сами по себе приносят искупление соответствующих проступков, но смерть и День очищения приносят искупление только при условии раскаяния. Раскаяние очищает только более легкие грехи — нарушения предписывающих заповедей Торы. В отношении более тяжелых грехов раскаяние только отстраняет божественное наказание до дня Й. К., когда человек может получить прощение своих грехов. Если человек намеренно грешит, надеясь, что Й. К. принесет ему очищение, День искупления останется для него бездейственным. Для прегрешений человека против Бога Й. К. приносит искупление, но прегрешения человека против ближнего не очищаются в Й. К., пока человек не примирился с ближним, не возместил его убытки (Мишна. Йома. 8. 9).

Большая часть трактата посвящена объяснению обрядовых постановлений Лев 16 и систематизации раввинистических преданий о богослужении

в Й. К. в эпоху Второго храма. Первая мишна трактата указывает на важное подготовительное событие: за неделю до Й. К. первосвященник уединялся в храме, готовясь к служению. В это время на место первосвященника назначался заместитель. В течение 7 дней старейшины готовили первосвященника к служению в Й. К. как с обрядовой, так и с нравственной стороны, зачитывая перед ним постановления Пятикнижия, а также Книг Иова, Ездры и Паралипоменон. В канун Й. К. старейшины покидали первосвященника, со слезами заклиная его исполнить все, в чем его наставляли (ибо неосторожность в служении могла привести к смерти). Ночь перед Й. К. первосвященник должен был провести без сна, и на «священнических отроков» возлагалась обязанность отвлекать первосвященника, если его клонило в сон. По этой причине ограничивалась и последняя трапеза первосвященника перед ночью Й. К. (Там же. 1. 1–7).

Ветхозаветные предписания относительно жертв, приносимых первосвященником, дополнены подробными указаниями и текстами молитв, которые, согласно преданию, произносились во время богослужения в Й. К. во Втором храме. За чтением этих молитв первосвященник произносил Божественное Имя, соответствующее тетраграмматону (YHWH): «Десять раз первосвященник произносил Имя в этот день: три раза во время первого исповедания [грехов], три раза во время второго исповедания [грехов], три раза в связи с козлом отпущения и один раз в связи с метанием жребия» (Вавилонский Талмуд. Йома. 39b). Оба исповедания первосвященник произносил возложив руки на голову «своего» тельца (т. е. принесимого в жертву за грех первосвященника и его семьи). Народ, слыша Имя во время молитвы первосвященника, падал ниц со словами: «Благословенно Имя славное, царственное во веки веков» (Мишна. Йома. 3. 8; 6. 2).

К этому преданию добавляется замечание агадического характера: «И когда он (первосвященник. — М. К.) произносил Имя, его голос был слышан даже до Иерихона» (Вавилонский Талмуд. Йома. 39b). Похожее предание существует и относительно фимиама, к-рый первосвященник возжигал во Святое Святых: благоухание распространялось



вокруг Иерусалима и доходило даже до Иерихона, так что жители этого города не могли пользоваться благовониями (Там же).

Между 2 исповеданиями, произносимыми первосвященником, совершалось метание жребия — выбирались козел «для Господа» и козел «для азазеля». Первосвященник опускал руки в урну и быстро (чтобы избежать даже малейшего человеческого участия в деле выбора) доставал 2 жребия. Считалось хорошим предзнаменованием, если жребий «для Господа» оказывался в правой руке у первосвященника.

В трактате «Йома» используется предание, согласно к-рому Святое Святым было отделено не одной (ср.: Лев 16. 2), а 2 завесами. Наружная завеса была пристегнута (т. е. ее можно было открыть) с южной (левой) стороны, а внутренняя — с северной (правой). Первосвященник, держа в руках кадильницу и чашу с благовониями, заходил за 1-ю завесу, шел между 2 завесами (расстояние между ними было 1 локоть) до сев. стены, там он заходил за внутреннюю завесу и шел вдоль нее до юж. стены, доходя до шестов ковчега завета. Согласно 3 Цар 8. 8, шести упирались в завесу, но не показывались наружу. Между 2 шестами первосвященник ставил кадильницу и возжигал благовония (во исполнение предписания Лев 6. 13), так что дым наполнял весь храм. Далее подробно рассматриваются предписания кн. Левит относительно окропления Святое Святым, святилища и жертвенника для всесожжений. В трактате указаны многочисленные подробности обряда: в каком месте и в какой последовательности смешивалась кровь, с какого рога жертвенника начиналось окропление, в каком направлении и с какой силой оно совершалось (Мишна. Йома. 4. 3; 5. 3–6).

Закон повелевал отвести козла «для азазеля» «в землю непроходимую» (Лев 16. 22). Для исполнения этого предписания требовалось уйти на большое расстояние от Иерусалима. Согласно Мишне, козла вели на гору Цок, на 12 стадий от Иерусалима. Между тем на Й. К. распространяются те же ограничения, что и на субботу. Человек, к-рый отвел козла, не мог пройти больше 2 тыс. локтей от города (т. н. субботний техум), и тогда по направлению к Цоку, согласно Мишне, устанав-

ливалось 10 шатров, где посланному предлагали еду (Мишна. Йома. 6. 4–5). Тем самым совершался эрв тхумин (место, на к-ром заранее была оставлена еда для дня покоя, считалось «домом» человека в отношении исполнения заповеди), и человек мог двигаться к следующему шатру. Достигнув цели, посланник привязывал к рогам козла красную ленту, др. конец к-рой закреплял на камне, и бросал козла вниз по склону. Если козел оставался жив, его следовало умертвить (Мишна избегает упоминания этого момента, дискуссия по этому вопросу содержится в Тосефте и Гемаре). В целом описание ритуалов, связанных с козлом отпущения, — наиболее дискуссионная часть трактата «Йома», свидетельствующая о том, что ясное представление о нек-рых обрядах эпохи Второго храма было утеряно.

Трактат подробно описывает порядок и содержание дальнейших обрядов, совершаемых первосвященником (чтения из Торы, жертвоприношения, омовения). После богослужения первосвященника провожали до дома, и он устраивал праздник для друзей в честь благополучного выхода из святилища (Там же. 7. 4).

Многочисленные предания, изложенные в трактате «Йома», связаны с образом Симеона (Шимона) Праведного, первосвященника, период деятельности которого соотносится в Талмуде со временем правления Александра Македонского (Вавилонский Талмуд. Йома. 69). Согласно Вавилонскому Талмуду, во время служения Симеона на Й. К. происходили многочисленные чудеса: белела прядь шерсти, окрашенная в красный цвет; огонь на жертвеннике поддерживался небольшим количеством дров, при этом пламя его было невероятно велико; жребий на козла отпущения всегда попадал в правую руку первосвященника (жребий тянули первосвященник и его заместитель, и считалось благоприятным, если первосвященник вытянет жребий на отпущение); священники, получая хлеб приношения, насыщались, даже если им доставался кусочек размером с маслину. Чудеса на Й. К. прекратились со смертью Симеона Праведного (Там же. 39а).

Синагогальное богослужение. В канун Й. К., 9 тишри, во мн. общинах принято совершать каппарат. Этот обряд связан с попыткой заменить ветхозаветное жертвоприно-

шение в Й. К. Распространенный среди ультрортодоксальных евреев ритуал очищения от грехов принято совершать перед рассветом. Мужчина обычно берет петуха, а женщина — курицу; держа птицу в правой руке, ашкеназы произносят молитву: «Бней-адам...» («Сыны человеческие, живущие во тьме и сени смертной...»), потом поднимают птицу над головой и совершают рукой вращательные движения, говоря при этом: «Это — замена мне; это вместо меня; это — выкуп мой. Пусть уделом этого петуха станет смерть, а моим уделом — благополучная долгая жизнь и мир!» После этого птицу относят к шойхету (резнику). Если нет возможности достать петуха или курицу, их заменяют др. кошерной птицей, за исключением голубей (дабы не вызвать ассоциаций с ветхозаветными жертвоприношениями, см.: Лев 1. 14–17; 5. 7), и даже живой рыбой. В наст. время получила распространение практика замены животных деньгами. Слова «...пусть уделом этого петуха...» в этом случае заменяются прошением о том, чтобы пожертвованные деньги пошли на благотворительность (цдака). Религиозные авторитеты подчеркивают, что человеку не следует думать, что обряд каппарат становится для него реальным искуплением. Главный поступок дня Й. К. — это раскаяние человека. Обряд каппарат служит только напоминанием: «Все то, что делают с этой курицей, должно было бы произойти с ним в наказание за его грехи» (Кицур Шулхан. Арух. 131. 1).

9 тишри перед утренней молитвой читают особые сличот (покаянные молитвы). В этот день мн. евреи предпочитают избегать любой работы, хотя подобного предписания относительно кануна Й. К. не содержится ни в Торе, ни в Талмуде. Есть обычай в канун Й. К. трижды совершать омовение в микву: перед шахарит (утренней молитвой), перед минхой (дневной молитвой) и после трапезы, перед самым заходом солнца.

В амиду («Шмоне-эсре» — главная молитва, содержащая 18 благословений) минхи включается расширенный текст покаяния в грехах («Аль хет шехатану» — «Прости нас за грех, что мы совершили» (букв. — «согрешили»)), содержащий перечисление грехов в алфавитном порядке. Примерно за час до наступления поста садятся за обязательную, т. н.



отделяющую, трапезу (сеуда ха-мафсекет), после чего, как и в канун субботы и паломнических праздников (Песах (Пасха), Шавуот (Пятидесятница), Суккот (праздник Кущей)), зажигают свечи и произносят установленное для этого благословение.

Обязанностью еврея в канун Й. К. является примирение с людьми, имеющими к.л. обиду на него. Й. К. не очищает от греха, совершенного против ближнего, пока от пострадавшего не получено полное прощение. Если человек, к-рому причинена обида, уже умер, необходимо попросить прощения на его могиле в присутствии 10 свидетелей, причем путь до могилы обидчик должен пройти босым. В определенных обстоятельствах (дальность пути) виновного может заменить посланник. Человек, повинный в злословии покойного, должен принести покаяние не на могиле, а в том месте, где он произнес оскорбительные слова (Кицур Шулхан Арух. 131. 4–5).

Распространенной традицией кануна Й. К. является пожелание соседям и знакомым «окончательной благоприятной подписи» (гмар хатима това).

Знаменитый покаянный обряд кануна Й. К. — бичевание в синагоге после молитвы минха: каждый молящийся опускается при всех на колени и, произнося шепотом формулу покаяния (видуй — перечисление грехов), принимает от шаммаша (служителя в синагоге) 39 ударов (малкот, араб. *ملقوت*) ремнем по плечу. Этот обряд восходит к дисциплинарной мере за нарушение заповедей Закона, определенной, по преданию, в Великом Собрании (обсуждению этой меры посвящен талмудический трактат «Маккот» (евр. *מכות*)). Поскольку данный обряд является лишь напоминанием, удары должны быть несильными, ибо наносящий их не уполномочен наказывать грешника. Человек, подвергаемый бичеванию, должен стать на колени, наклониться вперед, склонившись лицом на левую руку, и повернуться лицом к северу. Шаммаш берет ремень (как правило, из телячьей кожи) и ударяет сначала по правому плечу, потом по левому и по спине. При каждом ударе и шаммаш, и человек, получающий малкот, одновременно слово в слово читают ст. 38 из Пс 77(78): «Но Он, Милостивый, прощал грех и не истреблял, многократно отвращал гнев

Свой и не возбуждал всей ярости Своей...» На древнееврейском языке этот стих включает 13 слов и, будучи произнесен 3 раза, соответствует 39 ударам. В наст. время обычай бичевания, как правило, не практикуется в большинстве общин, однако он сохраняется в практике ультраортодоксальных евреев Израиля.

В некоторых общинах принято также зажигать в синагоге свечу за каждого члена семьи и еще одну — за души усопших родственников. «Шулхан Арух» обличает связанное с этим обычаем суеверное представление («...на самом деле это ничего не значит» — Кицур Шулхан Арух. 131. 7): преждевременно погасшая свеча указывает на смерть человека, за к-рого была поставлена свеча, в течение наступившего года. Во избежание суеверного страха рекомендуется попросить зажечь свечи др. человека, дабы осталось неизвестным, чья именно свеча погасла.

В синагоге облачают в белое синагогальный ковчег (арон кодеш), свитки Торы, из к-рых должны зачитываться положенные для Й. К. тексты, стол, на к-рый кладут для чтения Тору, и аммуд (пюпитр кантора).

Одним из наиболее известных обрядов Й. К. является чтение молитвы «Коль нидрей», содержащей просьбу о признании недействительными всех клятв и зарок, данных в предшествующем году (а также о тех, к-рые по неосторожности будут даны в буд. году). При этом на клятвы распространяется общий принцип, определяющий характер принесения покаяния в Й. К.: прощаются клятвы, относящиеся только к давшему их человеку (прежде всего это опрометчиво данные религ. обеты). Клятва, данная др. человеку, не может быть отменена без его согласия. Молитва произносится трижды, как всякий акт аннулирования обета; молящимся предстоят 3 человека, выступающие в роли судебной коллегии, которая уполномочена общиной совершить аннулирование обета: хаззан (кантор) и 2 предварительно выбранных уважаемых члена общины или раввина, держащие свитки Торы. Молитва «Коль нидрей» произносится перед заходом солнца (как и в др. случаях разрешения от обета; во времени произнесения «Коль нидрей» также нередко усматривается стремление не застать величайший день в году

имея на душе ложь неисполненных обетов) и переходит в маарив (вечернюю молитву). Только в Й. К. во время вечерней молитвы молящиеся облачаются в таллит.

Богослужение начинается 10 тишри рано утром и длится почти без перерыва весь день. После шахарит (утренней молитвы) читается 16-я гл. кн. Левит, а также хафтара (чтение из книг пророков) на тему удобного Богу поста — знаменитые слова из Книги прор. Исаии (Ис 57. 14–21; 58. 1–14). Во время мусафа (добавочной амиды в честь праздника) в ашкеназских синагогах совершается трехкратное падение ниц в воспоминание о поклонении народа при произнесении первосвященником Божественного Имени.

Перед амидой минхи зачитывают 18-ю гл. кн. Левит и хафтара на тему раскаяния в грехах и прощения их Богом (вся Книга прор. Ионы и заключительные 3 стиха Книги прор. Михея).

Последняя молитва Й. К. — неила (закрытие, заключение). Неила включает молитвы «Ашрей» («Блаженны...»; молитва, состоящая из стихов Пс 84. 5; 144. 15; 145; 115. 8), «У-ва ле-Цион» («И придет на Сион...») (2 предвечерние молитвы, перенесенные из минхи Й. К.), амиду, слихот и сокращенный видуй. После неилы произносится молитва «Авину, Малкейну» («Отец наш, Царь наш...»), «даже если Йом Киппур выпал на Шаббат, а молитву закончили еще днем» (Кицур Шулхан Арух. 133. 26; данное пояснение связано с тем, что в субботу молитва «Авину, Малкейну» опускается как состоящая из покаянных прошений, что считается несоответствующим значению субботы как праздничного дня). Затем следует возгласание всеми стиха Втор 6. 4 (1-й ст. молитвы Шма Исраэль «Слушай, Израиль...»), «Благословенно Имя славы Царства Его во веки веков» (3 раза) и «Господь есть Бог» (7 раз; число символизирует 7 небес, которые проходит Божественное присутствие, поднимаясь ввысь на исходе Й. К.) (Там же). После этого трубят в шофар в воспоминание о «трубном звуке» на горе Синай и о том, что в Й. К. в юбилейный год полагается трубить в шофар. После этого все молящиеся трижды восклицают: «Ле-шана ха-баа б-Ирушалаим!» («В будущем году — в Иерусалиме!»). В Израиле во мн. синагогах

к этой формуле добавляется слово «ха-бнуя» («воссозданном»).

Главную роль в богослужении Й. К. играют многократно повторяемые формулы исповеди и раскаяния в грехах (20 раз в молитвах кануна и дня Й. К.) и многочисленные пиюты, слихот и тхиннот, добавленные к каноническим молитвам.

По выходе из синагоги мн. молящиеся совершают «Освящение луны» (молитва и благословение по случаю новолуния) (Там же. 134. 27; об обряде «Освящения луны» см.: Там же. 97. 7–15). Эта молитва должна произноситься в начале месяца, однако существует широко распространенная традиция откладывать ее до исхода Й. К., «поскольку в это время мы радуемся, а до этого были в тревоге» (имеются в виду «десять дней раскаяния» — Там же. 130. 6). После завершающей пост трапезы мн. ортодоксальные верующие («те, кто стараются особенно тщательно выполнять все заповеди» — Там же. 133. 30) начинают строить сукку (кущу) для наступающего через 4 дня праздника Суккот, чтобы перейти «от одного доброго дела к другому» (Там же).

Лит.: *Велльгаузен Ю.* Введение в историю Израиля. СПб., 1909. С. 71–102; *Löhr M.* Das Ritual von Lev. 16. В., 1925. (Untersuch. z. Hexateuchproblem; 3); *Kosmala H.* Jom Kippur // *Judaica*. Basel, 1950. Bd. 6. S. 1–19; *Lehmann M. R.* «Yom Kippur» in *Qumran* // *RevQ*. 1961/1962. Т. 3. P. 117–124; *Hruby K.* Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation // *L'Orient Syrien*. P., 1965. Vol. 10. P. 41–74, 161–192, 413–442; *Lauterbach J. Z.* The Ritual for the Kapparot Ceremony // *Idem*. Studies in Jewish Law, Custom, and Folklore. N. Y., 1970. P. 133–142; *Horbury W.* The Aaronic Priesthood in the Epistle to the Hebrews // *JSNT*. 1983. Vol. 19. P. 43–71; *Loretz O.* Leberschau, Sündenbock, Asasel in Ugarit und Israel. Altenberge; Soest, 1985. (Ugaritisch-biblische Literatur; 3); *Girard R.* The Scapegoat. Baltimore, 1986; *Grabbe L. L.* The Scapegoat Tradition: A Study in Early Jewish Interpretation // *JSJ*. 1987. Vol. 18. P. 152–167; *Wright D. P.* The Disposal of Impurity: Elimination Rites in the Bible and in Hittite and Mesopotamian Literature. Atlanta, 1987. (SBL.DS; 101); *idem*. The Day of Atonement // *ABD*. 1992. Vol. 3. P. 72–76; *Milgrom J.* Leviticus 1–16: A new transl. with introd. and comment. N. Y.; L., 1991. P. 1009–1084; Йом-Киппур // *Краткая еврейская энциклопедия*. Иерусалим, 1996. Т. 3. Стб. 758–764; *Baumgarten J. M.* Yom Kippur in the Qumran Scrolls and Second Temple Sources // *Dead Sea Discoveries*. 1999. Vol. 6. P. 184–191; *Janowski B.* Azazel // *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden, 1999. P. 128–131; *Тантлевский И. П.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 252–256; *Stökl Ben Ezra D.* The Impact of Yom Kippur on Early Christianity: The Day of Atonement from Second Temple Judaism to the Fifth Cent. Tüb., 2003.

М. Г. Калинин

ЙОН ЭГМУНДАРСОН [исл. Jón Ögmundarson] (1052 – 23.04.1121), св. католич. Церкви (пам. 23 апр.), 1-й еп. Хоулара (Исландия). Основной источник сведений о Й. Э. — его Житие на исл. языке, или «Сага о святом Йоне, епископе Хоулара» (Jóns saga Hólabyskups ens helga), известное в 3 версиях. Исследователи высказывали различные предположения, касавшиеся лит. истории произведения. Ныне утраченное лат. Житие Й. Э. было составлено мон. Гуннлаугом Лейвссоном († 1218) из монастыря Тингейрар по просьбе Хоуларского еп. Гудмунда Арасона Доброго (1203–1237). По мнению большинства исследователей, Житие вскоре перевели на исл. язык, перевод лег в основу сохранившихся версий саги. Согласно П. Футу и М. Кормак, древнейшей является версия А (по Футу — S), созданная в нач. XIII в. Версия В (L), к-рая отличается риторическим стилем изложения, составлена во 2-й пол. XIV в. Версия С (H) носит компилятивный характер и не имеет самостоятельного значения. С т. зр. Гвюдбранджора Йоунссона и Йоуна Хельгасона, версия В (L), напротив, является древнейшей и более точно передает содержание лат. Жития Й. Э. (см.: *Cormack*. 1994. P. 115). Фут осуществил полное дипломатическое издание всех версий (Jóns saga Hólabyskups ens helga. 2003). Частично пересмотрев прежнюю гипотезу, исследователь заключил, что лат. Житие и исл. сага были составлены примерно в одно время, поэтому сага скорее всего была самостоятельным произведением. Первоначальный текст саги не сохранился. Версия А (S) (1-я пол. XIII в.) является сокращением этого текста. Пространная риторическая переработка представлена версией В (L), составленной в 20-х гг. XIV в., возможно в мон-ре Тингейрар. Самая поздняя версия — С (H), известная по рукописям кон. XVII в., составлена ок. 1500 г. Она написана простым языком, в ней содержится ряд подробностей, отсутствующих в др. версиях, но предположительно заимствованных из первоначального текста саги.

Составитель «Саги о святом Йоне...» располагал немногочисленными и, вероятно, отрывочными сведениями о епископе. В описании добродетелей Й. Э. широко использованы агиографические то-

посы. Возможно, недостоверными являются сведения об отношениях Й. Э. и его родителей с королевскими особами в Норвегии и Дании, а также о чудесных предсказаниях. Так, в саге рассказывается о том, что дед и бабушка Й. Э. с дочерью, вполн. матерью святого, прибыли ко двору Олава II Святого, кор. Норвегии, к-рый принял гостей с почестями и предсказал потомству их дочери великое будущее. Вполн. Й. Э., проезжая через Данию, встретился с кор. Свенном II Эстридсенем, который предсказал, что ему суждено стать епископом. Сомнения вызывает также достоверность рассказа о получении Й. Э. *диспенсации* от папы Римского (*Kuttner*. 1976).

Й. Э. род. в усадьбе Брейдабульстадюр во Фльютсхлиде (Юж. Исландия). Его семья считалась состоятельной, отец, Эгмунд Торкельссон, был пресвитером. По преданию, Й. Э. являлся потомком Халля Торстейнссона, исландца, к-рый первым принял крещение. Й. Э. получил образование в епископской резиденции в Скаульхольте под рук. еп. Ислейва Гицурарсона (1056–1080), был поставлен во диакона. Затем он совершил паломничество в Рим, а по возвращении был рукоположен во пресвитера. После основания еп-ства Хоулар, в состав к-рого вошла сев. часть Исландии, Й. Э. был избран на кафедру и отправился для рукоположения в Лунд (совр. Швеция). Однако Лундский архиеп. Ассер (1104–1137), узнав, что Й. Э. был дважды женат, направил его в Рим для получения диспенсации. Добившись желаемого от папы *Пасхалия II* (1099–1118), Й. Э. вернулся в Лунд и 29 апр. 1106 г. был рукоположен во епископа. Усилиями Й. Э. была обустроена резиденция в Хоуларе, построен кафедральный собор, лес для к-рого епископ привез из Норвегии. В Хоуларе открылась школа, преподавать в ней епископ пригласил 2 учителей-иноземцев. В школе преподавались латынь, риторика и логика, а также музыка и астрономия. По преданию, Й. Э. основал 1-й в Исландии мон-рь — Тингейрар, который был передан бенедиктинцам. Однако о мон-ре известно с 1133 г., поэтому, по мнению исследователей, обитель была построена после кончины епископа (см.: *Gunnar Karlsson*. Stofnár Þingeyraklausturs // *Saga*. Reykjavík, 2008. Vol. 46. N 1. S. 159–167).

В саге сообщается, что Й. Э. вел аскетический образ жизни, был милостив к обездоленным, неукоснительно совершал богослужения и часто произносил проповеди. Вскоре после возведения на кафедру он стал решительно бороться с пережитками язычества, требуя соблюдения христ. норм жизни. Согласно саге, епископ преследовал тех, кто приносили жертвы языческим богам и прибегали к колдовству и гаданию. Стремясь искоренить суеверия, Й. Э. изменил названия дней недели, в которых содержались имена божеств — Тора, Одина и др. Он пытался запретить исполнение любовных песен и стихов, в саге упоминается также о том, что Й. Э. не одобрял чтения своими учениками поэмы Овидия «Искусство любви». Епископ настаивал на строгом соблюдении христ. обрядов, на обязательном посещении богослужения в воскресные и праздничные дни, на совершении крестного знамения после пробуждения от сна и перед приемом пищи. Христианам следовало выучить «Отче наш» и «Верую», читать их утром и вечером в церкви или перед изображением креста. На тех, кто нарушали установленные правила, Й. Э. налагал строгую епитимию, но облегчал ее, если кающиеся искренне стремились к исправлению. При этом епископ старался быть внимательным к пастве и никогда не отказывал в совете и наставлении. По утверждению составителя саги, за это исландцы больше любили Й. Э., нежели боялись его.

Почитание Й. Э. стало распространяться после того, как в 1198 г. на альтинге было установлено празднование памяти Скаульхольтского еп. Торлака Торхальссона, 1-го исл. святого. По инициативе Бранда Сэмундарсона, еп. Хоулара, 16 дек. 1198 г. были открыты мощи Й. Э. и еп. Бьорна Гильссона (1147–1162), их гробы установили под деревянной сенью. Воду, к-рой был омыт череп Й. Э., раздавали паломникам, от нее совершались чудеса. 3 марта 1200 г. мощи Й. Э. были внесены в кафедральный собор, в том же году на альтинге было принято постановление о праздновании памяти святого в день его кончины (23 апр.). При еп. Аудуне Торбергссоне (1313–1322) в диоцезе Хоулар было установлено празднование перенесения мощей Й. Э. (3 марта). Раку с моша-

ми Й. Э. установили за главным алтарем собора, в ризнице хранились реликвии с головой и рукой святого. В кафедральном соборе в Хоуларе и в мон-ре Мункатверуау были алтари, посвященные святому. В Исландии существовала церковь, освященная во имя Й. Э. (упом. в 1423). Несмотря на это, за пределами Хоуларского еп-ства почитание Й. Э. почти не получило распространения. Сведения, относящиеся к XIII–XV вв., немногочисленны. Более известным хоуларским святым был еп. Гудмунд Арасон Добрый, хотя его почитание не было утверждено альтингом (Cormack. 1994. P. 116). Когда судно, на к-ром плыл кор. Норвегии Эйрик II Магнуссон (1280–1299), попало в бурю, пресв. Гудмунд посоветовал королю молиться Й. Э. об избавлении от гибели. В благодарность король прислал в Хоулар ткани для церковных облачений (Laurentius saga Hólabiskups. 5 // Biskupa Sögur. 1858. T. 1. P. 794–795).

После введения в еп-стве Хоулар протестант. церковного ордонакса (1551) почитание Й. Э. перестало поддерживаться и со временем прекратилось. В 1984 г. Папский престол признал почитание св. Торлака как покровителя Исландии, но почитание Й. Э. не было утверждено. Тем не менее память Й. Э. 23 апр. совершается в католич. приходах Исландии и Норвегии.

Самое раннее известное изображение Й. Э. сохранилось на шелковом алтарном покрове XIII в., к-рый происходит из Хоулара (Национальный музей Исландии, Рейкьявик). Й. Э. представлен в епископском облачении, в митре и с посохом, стоящим между св. Торлаком и блж. Гудмундом Арасоном; над фигурой святого помещена надпись: «Св. Иоанн, молись о нас» (Sancte Iohannes ora pro nobis).

Ист.: Biskupa Sögur. Kaupmannahöfn, 1858. T. 1. P. 149–260; Jóns saga Hólabyskups ens helga / Ed. P. Foote. Copenhagen, 2003; Saga of Bishop Jón of Hólar / Transl. M. Cormack // Medieval Hagiography: An Anthology / Ed. T. Head. N. Y., 2001. P. 595–626.

Лит.: Gudbrandur Jónsson. Dómkirkjan á Hólum í Hjaltadal: Lýsing íslenzkra miðaldakirkna. Reykjavík, 1919–1929; Sveinsson E. Ó. The Age of the Sturlungs: Icelandic Civilization in the 13th Cent. Ithaca (N. Y.), 1953. P. 107–111; Kuttner S. St. Jón of Hólar: Canon Law and Hagiography in Medieval Iceland // Analecta Cracoviensia. 1976. Vol. 7. P. 367–375; Koppenberg P. Hagiographische Studien zu den Biskupa sögur. Bochum, 1980; Guðjónsson E. E. Romanesque Gold Embroidered Vestments from the Cathedral Church in Hólar, Iceland // Opera

textilia variorum temporum: To Honour A. Geijer on Her 90th Birthday 26th Oct. 1988. Stockholm, 1988. P. 49–66; Cormack M. The Saints in Iceland: Their Veneration from the Conversion to 1400. Brux., 1994. (SH; 78); eadem. Sagas of Saints // Old Icelandic Literature and Society / Ed. M. C. Ross. Camb.; N. Y., 2000. P. 302–325; eadem. Saints of Medieval Hólar: A Statistical Survey of the Veneration of Saints in the Diocese // Peregrinations: J. of Medieval Art and Architecture. 2011. Vol. 3. N 2. P. 7–37; Gunnar Karlsson. The History of Iceland. Minneapolis, 2000. P. 38–43; Power R. Cursing the King: An Irish Conversation in Jóns saga helga // Saga-Book. L., 2000. Vol. 25. Pt. 3. P. 310–313; A History of Icelandic Literature / Ed. D. Neijmann. Lincoln; L., 2006. P. 158–160, 165–168.

A. K.

ЙО́НАС [нем. и лат. Jonas] Юстус (5.06.1493, Нордхаузен — 9.10.1555, Айсфельд), нем. гуманист, юрист, богослов; пастор, церковный деятель, один из лидеров нем. Реформации, сподвижник М. Лютера (1483–1546), переводчик его сочинений.

Жизнь и сочинения. Й. родился в семье Йонаса Коха в Нордхаузене, крупном имперском городе, население к-рого в нач. XVI в. составляло ок. 5 тыс. человек (Delius. 1952. S. 7; Junghans. 2009. S. 15). Уже в юности Й. перестал использовать родовую фамилию Кох: в ранних эрфуртских документах он значится под фамилией Йонас; т. о., личное имя отца Й. сделал своим новым фамильным именем (Kleineidam. 1985. P. 244). При рождении Й. получил нем. имя Йодокус; вполс. он, по обычаю ренессансных гуманистов, сменил его на лат. имя Юстус, однако вплоть до сер. 20-х гг. XVI в. использовал и нем. имя. По предположению исследователей, фамилия Кох может указывать на то, что первоначально отец Й. был поваром в знатных семействах, однако со временем ему удалось стать влиятельным городским советником (Ratsmeister); начиная с 70-х гг. его имя часто упоминается в офиц. городских документах, в течение неск. лет он занимал должность бургомистра Нордхаузена (Lehmann. 1963. P. 9–10; Junghans. 2009. S. 15). Точно неизвестно, родился ли Й. от 1-го брака Йонаса Коха или от его 2-го брака с вдовой Катариной Вольфхайн (Delius. 1952. S. 8; Junghans. 2009. S. 15). По свидетельству Й., его отец и мать скончались, когда он был еще ребенком; исследователи считают, что это произошло ок. 1504 г. (Junghans. 2009. S. 15). От родителей Й. унаследовал значительное состояние, к-рое вполс. позволило ему в течение долгих лет

заниматься науками, не думая о поиске источника доходов. Начальное образование Й. получил в городской школе в Нордхаузене (*Delius*. 1952. S. 9); более подробные сведения о ранних годах жизни Й. отсутствуют.

Гуманистическое образование (1506–1519). Летом 1506 г. Й. приехал в Эрфурт и приступил к обучению в местном ун-те (см.: *Acten der Erfurter Universität*. Halle, 1884. Bd. 2. S. 244), намереваясь получить докторскую степень в области права. По-видимому, Й. был блестящим студентом: уже в 1507 г. он получил степень бакалавра свободных искусств (см. ст. *Artes liberales*), а в 1510 г. стал магистром искусств (*Junghans*. 2009. S. 15; ср.: *Kleineidam E. Universitas Studii Erfordensis*. Lpz., 1964. Bd. 1. S. 392. N 1105). В кон. 1510 г. Эрфуртский ун-т оказался под угрозой закрытия из-за народных волнений и недостатка преподавателей, поэтому летом 1511 г. Й. с нек-рыми др. студентами переехал в Виттенберг (*Lehmann*. 1963. P. 14–15). Известно, что в Виттенберге Й. слушал проповеди августинца Венцеля Линка, впосл. поддержавшего Реформацию; однако особого интереса к теологии Й. в этот период не проявлял и с Лютером, по-видимому, не встречался (*Delius*. 1952. S. 11). В ун-те Виттенберга Й. изучал *каноническое право* у известного юриста Хеннинга Гёде († 1521), также переехавшего из Эрфурта; 8 янв. 1513 г. Й. получил степень бакалавра права (*Junghans*. 2009. S. 15). В нач. 1515 г. Й. вернулся в Эрфурт, где продолжил занятия правом; 16 августа 1518 г. он стал лицензиатом церковного и светского права (*juris utriusque*; см.: *Ibid.* S. 16); докторскую степень по праву Й. так и не получил вслед смещения к нач. 20-х гг. XVI в. его научных интересов в область теологии (*Kleineidam*. 1985. P. 244). К кон. 10-х гг. XVI в. оставшиеся от родителей денежные средства иссякли и материальные обстоятельства жизни Й. ухудшились; по-видимому, именно по этой причине он решил начать церковную карьеру. В 1516 г. Й. стал священником (*Delius*. 1952. S. 13; *Leder*. 1988. S. 234); в 1518 г. — *каноником* в эрфуртской Северирихте (ц. св. Севера); эта церковная должность приносила Й. надежный доход. Именно в Северирихте Й. произносил первые проповеди, посвященные толкованию Свящ. Писания, гл. обр. посланий



Юстус Йонас.
Гравюра. 2-я пол. XVI в.
Мастер Тобиас Штуммер

св. ап. Павла. Одновременно он начал преподавать на фак-те искусств Эрфуртского ун-та; с 1518 г. он также читал лекции по *Институциям Юстиниана* и др. памятникам рим. права (*Kleineidam E. Universitas studii Erfordensis*. Lpz., 1969. Bd. 2. S. 335; ср.: *Junghans*. 2009. S. 16).

Во время обучения в Эрфурте Й. познакомился с идеями ренессансного *гуманизма*, приверженцами которого были мн. его преподаватели и собратья по учебе. С сер. XV в. в Эрфурте преподавали многие гуманисты и сторонники церковных реформ (напр., Иоганн Везель, Петер Лудер, Йодокус Трутветгер). В кон. XV в., во время ректорства Николауса Маршалка († 1525), образовательные программы Эрфуртского ун-та были во многом изменены в соответствии с гуманистическими принципами: хотя в области теологии продолжал господствовать схоластический метод, проч. науки во многом были освобождены от схоластики; было узаконено преподавание 3 древних языков, а также введено в оборот большое число учебных пособий, имевших целью усиление роли историко-филологического метода при преподавании всех дисциплин, в т. ч. теологии и библейской экзегетики (*Junghans*. 2009. S. 17–18). Весьма сильным в Эрфурте было влияние жившего неподалеку, в г. Гота, известного гуманиста Конрада Муциана Руфа (1470–1526), во-круг к-рого в нач. XVI в. сформиро-

вался кружок молодых гуманистов (см.: *Ibid.* S. 18–21; ср.: *Lehmann*. 1963. P. 12). Одним из последователей Муциана Руфа был поэт Гелий Эобан Гесс († 1540), поступивший в ун-т на неск. лет раньше, чем Й. Гесс стал другом Й. и одним из его руководителей в гуманистических устремлениях; в 1509 и 1510 гг. Й. посвятил другу 2 хвалебных стихотворения, к-рые являются наиболее ранними сохранившимися сочинениями Й. (текст см.: *JJBW*. Bd. 1. S. 1–2; ср.: *Junghans*. 2009. S. 21–28).

После возвращения в Эрфурт в 1515 г. Й. познакомился с Муцианом Руфом и с энтузиазмом воспринял его идеи о необходимости противостоять ложной схоластической учености и создавать обновленную систему христ. гуманистического образования. Й. и др. члены эрфуртского гуманистического кружка поддерживали Муциана Руфа в деле защиты выдающегося филолога Иоганна *Рейхлина* (1455–1522) от нападков католических схоластов. Возможно, Й. принимал участие в создании знаменитого соч. «Письма темных людей» (*Epistolae obscurorum virorum*, ч. 1 — 1515–1516, ч. 2 — 1517), инициатором написания к-рого был Муциан Руф, а основными авторами — 2 друга Й.: Крот Рубеан († 1545) и Ульрих фон *Гуттен* (1488–1523). По-видимому, именно общение и переписка с Муцианом Руфом впервые заставили Й. задуматься об изучении теологии; так, в одном из сохранившихся писем Муциан Руф сетует на то, что немногие решаются жить в соответствии с «правилом Христа» (*norma Christi*), и указывает на то, что юридическое «законничество» является бесплодным, если оно не подчиняется более высокой гуманистической цели — улучшению нравов (*JJBW*. Bd. 1. S. 6, 4).

От гуманизма к реформации (1519–1521). К кон. 10-х гг. XVI в. в Эрфурте сформировалась сплоченная группа гуманистов, увлекавшихся античной лит-рой и поэзией и пытавшихся в своем творчестве найти точки соприкосновения классической греко-римской культуры и христ. мировоззрения. Помимо Й. в эту группу входили Гесс, Генрих Урбан, Эвриций *Кордус* († 1535), Георг *Спалатин* (1484–1545), Ульрих фон Гуттен, Иоганн Драконитес († 1566) и др. (*Junghans*. 2009. S. 29). В своей деятельности участники

эрфуртского гуманистического движения ориентировались на идеи *Эразма Роттердамского* († 1536), к-рый воспринимался ими как непререкаемый научный авторитет и образец гуманистической учености. Й. в переписке называл Эразма «могущественнейшим царем наук» (*litterarum rex potentissimum* — JJBW. Bd. 1. S. 42) и «князем христианского мира» (*princeps orbis Christiani* — Ibid. S. 31). Осенью 1518 г. Й. передал Эразму через Гесса хвалебное стихотворение в его честь, текст которого не сохранился. В ответном письме Эразм хвалил научные успехи Й., называя его «ученейшим» (*doctissimus*), сообщал Й. о различных сложностях, связанных с деятельностью по подготовке критического издания греч. текста НЗ, и отмечал, что гуманистическая ученость должна служить христианским идеалам и «славе Христовой» (текст письма см.: Ibid. S. 16). Возможно, именно под влиянием ответа Эразма Й. в 1519 г. сблизился с Иоганном Лангом († 1548), приором августинского мона-ря в Эрфурте, другом и сподвижником Лютера. Под рук. Ланга Й. стал углубленно заниматься греч. языком и читать сочинения древних христ. писателей (*Lehmann*. 1963. P. 19; *Junghans*. 2009. S. 31–32).

Важным событием в жизни Й. стала его встреча с Эразмом в нач. 1519 г. По поручению курфюрста Саксонского Фридриха III Мудрого (1463–1525), покровительствовавшего Лютеру, Й. и еще один эрфуртский гуманист, Каспар Шальбе, должны были доставить Эразму письмо курфюрста (не сохранилось), а также письмо Лютера (это было 1-е письмо Лютера Эразму; текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 361–363*). Возможно, Й. уже был знаком с Лютером через Ланга, но даже если личное знакомство произошло позднее, подобное поручение свидетельствует о том, что Й. в это время воспринимался вождями Реформации как надежный соратник, сочувственно относящийся к протестант. движению (*Delius*. 1952. S. 15–16). В письмах курфюрст и Лютер сообщали Эразму о ходе спора с католич. теологами об *индульгенциях* и о папской власти, призывая его поддержать выступление Лютера против царивших в католич. Церкви злоупотреблений. В апр. 1519 г. Й. и Шальбе передали письма Эраз-

му в Лёвене; поскольку Эразм ввиду занятости не сразу смог подготовить ответы, они вместе с ним путешествовали по разным городам Нидерландов. Ответ Лютеру Эразм написал лишь 30 мая 1519 г.; в нем гуманист соглашался объединить усилия с Лютером в борьбе с католич. схоластической теологией, однако делал акцент на необходимости реформирования образования, обходя молчанием вопросы об отношении к церковным злоупотреблениям и папской власти (текст см.: *Luther M. WA: BW. Bd. 1. S. 410–414*; ср.: *Delius*. 1952. S. 17). Вместе с этим ответом Эразм написал пространное прощальное письмо Й. (текст см.: JJBW. Bd. 1. S. 21–24). Центральной темой этого письма является обращенный к Й. призыв посвятить себя служению «славе Христовой» на поприще теологии (возможно, этот призыв продолжал темы, затронутые в беседах Й. с Эразмом). В частности, Эразм в письме предупреждает Й., что большинство современных им теологов-схоластов и монашеских учителей проповедуют «не Христа, но людей, то есть самих себя» (Ibid. S. 23); побуждает его избегать «скотистских тонкостей» (*scotisticas subtilitates*; речь идет об учении последователей католического теолога и философа *Иоанна Дунса Скота*) и «схоластических догматов» (*scholastica dogmata*); убеждает учиться самому и учить других «истинному благочестию» (*vera pietas*), «просвещать людские умы философией Христовой (*philosophia Christi*)» (Ibidem). С письмами Эразма Й. направился во Франкфурт-на-Майне, где в это время пребывал курфюрст Фридрих; после вручения писем в кон. июня 1519 г. Й. вернулся в Эрфурт (*Peters*. 2009. S. 43).

Знаком признания научного авторитета Й. стало его избрание (2 мая 1519 г., т. е. еще во время его пребывания у Эразма) на должность ректора Эрфуртского ун-та, к-рую он занимал в течение летнего семестра 1519 г. (в XVI в. в Эрфурте, как и во мн. др. нем. ун-тах, ректоры избирались на короткий срок — 1 или 2 семестра). По обычаю того времени, в мартукул ун-та был внесен герб избранного ректора, а также ректорская речь Й. В красочном изображении герба Й., занимающего в мартукуле отдельный лист, обыгрывается библейская символика его фамильного имени: на перед-

нем плане изображен кит, во рту к-рого находится Й., уподобляемый библейскому прор. *Ионе*; этот образ еще раз повторяется на щите, помещенном в правом верхнем углу. В посл. Й. неоднократно использовал в качестве герба изображение Ионы во рту кита; в частности, этот



Герб Юстуса Йонаса.
Миниатюра из Матрикулы
Эрфуртского ун-та (Т. 2. Л. 113).
XVI в. (Городской архив, Эрфурт)

герб присутствует на нек-рых вittenбергских изданиях его сочинений и переводов. В верхней части изображения Й. представлен в одежде ученого; он преклоняет колени перед воскресшим Христом (полное описание см.: *Acten der Erfurter Universität*. 1884. Bd. 2. S. 306–307). Миниатюра, оформляющая инициал ректорской речи Й., изображает его визит к Эразму (см.: Ibid. S. 307). Свою задачу в качестве ректора Й. видел в реализации рекомендаций Эразма: он считал, что Эрфурт должен стать центром гуманистической «христианской науки». В ректорской программе (см.: Ibid. S. 306–308) Й. заявлял о необходимости строго следовать гуманистическому принципу обязательного изучения 3 «библейских языков», а также о желании реформировать преподавание на факте искусств т. о., чтобы оно перестало быть пропедевтикой к схоластической теологии и стало подготовкой к гуманистическим исследованиям. Хотя большинство начинаний Й. остались нереализованными, его стремление к реформам было с энтузиазмом встречено эрфуртскими гуманистами. В относящейся к началу ректорства Й. похвальной ре-

чи, составленной его другом Гессом (текст см.: JJBW. Bd. 1. S. 35–40), Й. называется верным последователем Эразма, «ревнителем христианской философии» (Ibid. S. 37; ср.: *Delius*. 1952. S. 19–20). Й. принимал активное участие в предпринятой эрфуртскими гуманистами письменной защите Эразма от нападков англ. ученого Эдуарда Ли (впосл. архиеп. Йоркский; † 1544), упрекавшего Эразма в том, что тот в своем издании греч. текста НЗ намеренно проигнорировал ряд текстологических наблюдений Ли (см.: *Delius*. 1952. S. 20–21; *Peters*. 2009. S. 44–45).

Отношение Й. к христианству в это время продолжало определяться его преклонением перед Эразмом. В личной переписке Й. называл Эразма своим «отцом во Христе» (JJBW. Bd. 1. S. 24), подчеркивая тем самым, что именно Эразм побудил его перейти от занятий юриспруденцией к изучению теологии и к проповеднической деятельности. В этой связи примечательна реакция Й. на сообщение Ланга о диспуте между Лютером и Иоганном Экком (1486–1543), к-рый проходил с 27 июня по 16 июля 1519 г. в Лейпциге. В ответном письме другу Й. никак не комментирует богословское содержание диспута, однако горячо возмущается тем, что Экк позволил себе критически отзываться об Эразме как об одном из разжигателей церковной смуты. По словам Й., «Эразм за три года (т. е. за время, прошедшее с выхода 1-го издания греч. НЗ.— Д. С.) сумел обновить Церковь Христову и всю вселенную», поэтому нельзя допустить, чтобы его дело было разрушено нападками Экка, к-рый, по убеждению Й., руководствуется лишь своим тщеславием (см.: Ibid. S. 28). Вместе с тем в том же письме Й. отмечает, что «весь Рим отступил от Евангелия и бродит во тьме» (Ibidem), — подобные выражения свидетельствуют о том, что Й. постепенно отходил от осторожной позиции Эразма, предпочитавшего не выступать открыто против папской власти, и двигался в сторону Лютера (ср.: *Delius*. 1952. S. 21).

Переписка Лютера свидетельствует, что он со вниманием относился к деятельности Й.: так, в апр. 1519 г. он просил Ланга передать от него приветствие «ученейшему» Й. (*Luther M. WA: BW*. Bd. 1. S. 370). По-видимому, именно от Ланга, состояв-

шего в постоянной переписке с Й., Лютер узнал о желании Й. посвятить себя изучению теологии. Свое отношение к этому Лютер высказал в письме Й. от 21 июня 1520 г.: «Я радуюсь, что ты удалился из бурного юридического моря и достиг тихой гавани [изучения] Священного Писания» (Ibid. 1931. Bd. 2. S. 127). Возможно, говоря об изучении Писания, Лютер имел в виду лекции по Первому и Второму посланиям к Коринфянам св. ап. Павла, к-рые Й. читал в нач. 1520 г. Текст лекций не сохранился, однако Й. отдельно опубликовал «Предисловие» (*Praefatio in epistolas divi Pauli apostoli ad Corynthios*, 1520; фрагмент текста см. также: JJBW. Bd. 1. S. 40–42). Из текста очевидно, что изучение Писания Й. все еще понимал в гуманистическом духе: он прямо восхвалял «метод Эразма»; вместе с тем в «Предисловии» отчетливо прослеживается влияние на Й. лютеровской идеи о Свящ. Писании как о единственном и высшем источнике истины (см.: *Delius*. 1952. S. 23–24).

К сер. 1520 г. противостояние между Лютером и Папским престолом обострилось: после неудачного для него завершения лейпцигского диспута Экку удалось добиться от папы Льва X (1513–1521) выпуска специальной буллы, в которой Лютеру под угрозой отлучения от католич. Церкви предписывалось осудить 41 его «заблуждение». Выпущенную 15 июня 1520 г. буллу, получившую известность под названием «*Exsurge Domine*» (Восстань, Господь), Экк доставил в Германию, предприняв ряд попыток огласить и опубликовать ее в крупных городах. Первоначально Экк планировал посетить в т. ч. и Эрфурт, однако затем отказался от этого намерения и лишь прислал текст буллы для оглашения и публикации. Хотя теологический фак-т Эрфуртского ун-та санкционировал публикацию, Й. и др. эрфуртским гуманистам удалось добиться от городских властей задержки публикации буллы; когда она все же была опубликована, разъяренные студенты ворвались в типографию и уничтожили все отпечатанные экземпляры. В качестве ответа на буллу в Эрфурте был издан анонимный памфлет гуманистов «Эрфуртское извещение в защиту Мартина Лютера» (*Intimatio Erphurdiana pro Martino Luther*, 1520; переизд.: *Kalkoff*.

1926. S. 92–94), в к-ром язвительно высмеивалась и осуждалась деятельность Экка и в составлении к-рого, возможно, наряду с др. гуманистами принимал участие Й. (*Delius*. 1952. S. 25–26; *Lehmann*. 1963. P. 24–26).

Зимний семестр 1520/21 г. стал временем наибольшего торжества эрфуртских гуманистов. Избранный ректором Крот Рубеан, помещая свой герб в университетском мартикуле, окружил его 16 гербами; помимо гербов участников эрфуртского гуманистического кружка (в т. ч. и Й.) были изображены гербы Лютера, Меланхтона, Эразма, Рейхлина и Муциана (см.: *Acten der Erfurter Universität*. 1884. Bd. 2. S. 317–318; подробнее см.: *Posset*. 2003). Эрфуртские гуманисты считали себя соратниками Лютера, единогласно поддерживали его и предполагали, что, объединив усилия, гуманистам удастся осуществить мирное реформирование католич. Церкви и христ. образования. По приглашению Рубеана Лютер, направлявшийся на рейхстаг в Вормс, в нач. апр. 1521 г. посетил Эрфурт, где был с триумфом принят гуманистами, студентами и жителями (*Peters*. 2009. S. 46–47). Й. встретил Лютера в Веймаре, сопровождал его по дороге в Эрфурт и далее вместе с ним отправился в Вормс (*Lehmann*. 1963. P. 28–29).

Именно пребывание вместе с Лютером в Вормсе окончательно определило выбор Й. в пользу протестантизма и стало отправной точкой его отхода от умеренных взглядов Эразма. Героизм и горячность Лютера в отстаивании своих взглядов оказались более близки Й., чем осторожность и умеренность, к к-рым призывал его в неск. письмах Эразм (см., напр.: JJBW. Bd. 1. S. 45–46). Неизвестно, на каких именно заседаниях рейхстага присутствовал Й. и насколько был вовлечен в сопутствующие дискуссии. По мнению некоторых исследователей, именно Й. является автором «Деяний и свершений Мартина Лютера» (*Acta et gesta D. Martini Lutheri // Luther M. WA*. Bd. 7. S. 825–857), — выпущенного анонимно трактата, в котором описываются события в Вормсе, происходившие с 16 по 25 апреля 1521 г. (см.: *Lehmann*. 1963. P. 32–33; ср.: *Kalkoff P. Der Wormser Reichstag von 1521*. Münch.; В., 1922. S. 329–331). В Вормсе Й. познакомился и вступил в непродолжительную дискуссию с нем. гуманистом Иоганном

Кохлеусом (1479–1552), к-рый впосл. стал одним из ведущих оппонентов лютеранства (*Delius*. 1952. S. 28). В знак благодарности за поддержку в Вормсе Лютер впосл. посвятил Й. трактат «Опровержение рассуждения Латомиа» (*Rationis Latomianae confutatio*, 1521; см.: *Luther M. WA. Bd. 8. S. 43–45*).

На обратном пути из Вормса Й. расстался с Лютером в Айзенахе, незадолго до «похищения» Лютера по приказу курфюрста Фридриха и его поселения в замке Вартбург. По возвращении в Эрфурт Й. воспринимался как сподвижник Лютера: друзья расточали ему похвалы (см., напр., похвальное стихотворение Гесса: *JJBW. Bd. 1. S. 51–53*), в то время как католическое церковное руководство стало считать его еретиком: так, декан церкви, в которой Й. был каноником, решил, руководствуясь папской буллой против Лютера, отлучить Й. от Церкви. Однако до принятия к.л. мер против него Й. покинул Эрфурт и направился в Виттенберг, где он планировал поселиться (*Lehmann*. 1963. P. 33–34).

Переселение Й. в Виттенберг стало возможным вслед. того, что еще 21 янв. 1521 г. скончался Гёде, преподававший в Виттенбергском ун-те каноническое право и исполнявший обязанности пробста замковой ц. Всех святых (*Allerheiligenstift; Schlosskirche*). В качестве возможных кандидатов на его место рассматривались Андреас *Карлштадт* († 1541) и Муциан, однако курфюрст Фридрих по рекомендации Спалатина, служившего у него секретарем и придворным проповедником, согласился назначить пробстом Й. В письме курфюрсту Спалатин характеризовал Й. как «молодого человека, благочестивого и ученого священника (*frummer gelarter priester*), в совершенстве владеющего латинским и тевтонским красноречием, талантливого юриста» (*JJBW. Bd. 1. S. 49*). Муциан, отказываясь от должности, также рекомендовал Й., отзываясь о нем в восторженных выражениях: «[Йонас] столь искусен в теологии и в юриспруденции, столь свят жизнью, что невозможно по достоинству похвалить его»; он также отмечал проповеднический талант Й., называя его «вторым Лютером» (см.: *Der Briefwechsel des Conradus Mutianus / Hrsg. K. Gillert. Halle, 1890. Bd. 2. S. 278. N 603*).

Эразм, узнавший о поездке Й. с Лютером в Вормс и о его намерении переселиться в Виттенберг, 10 мая 1521 г. направил ему длинное письмо (текст см.: *JJBW. Bd. 1. S. 54–61*), в к-ром предостерегал Й. от безоговорочного следования за Лютером и подчеркивал необходимость мирного реформирования католич. Церкви. По словам Эразма, христ. «религия — это мир в Духе Святом» (*Ibid. S. 54*); злоупотребления существуют в Церкви с самого начала христианства и задача их исправления возложена на церковное руководство (т. е. на папу и епископов) и на светские власти, а не на простых священников и христиан, к-рые должны смиренно трудиться на ниве гуманистического образования и просвещения (*Ibid. S. 58*). В письме Эразм соглашается с тем, что Лютер в своей деятельности руководствуется благими намерениями, однако отмечает, что горячность и самоуверенность Лютера могут привести к возникновению церковной смуты и раскола (*tumultum ac dissidium*), чего любой ценой необходимо избегать (*Ibid. S. 55*). Письмо Эразма не оказало влияния на Й.: он принял твердое решение до конца оставаться верным Лютеру и его религиозным принципам (*Delius*. 1952. S. 28–29).

Переселение в Виттенберг стало завершением карьеры Й. как ученого-гуманиста и началом его богословско-религ. деятельности. Й. и впосл. поддерживал связь со мн. эрфуртскими друзьями-гуманистами, однако его письма тем из них, кто не последовали за Лютером, становились более редкими и формальными по содержанию (см.: *Peters*. 2009. S. 49–50). О том, что Й. постепенно становился чужим для тех гуманистов, которые решили оставаться верными религиозным идеалам Эразма, красноречиво свидетельствует письмо Эразму Муциана, написанное в феврале 1524 г., в котором Муциан сетует на то, что «Йонас, Шальбе, Драконитес и Крот отделились от нашего сообщества и перешли к лютеранам» (*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterdami. Oхonii, 1924. Vol. 5. P. 410*).

Переписка Й. с Эразмом также вскоре прекратилась; последнее письмо, к-рое Й. получил от Эразма, было датировано 13 июня 1521 г. В нем Эразм излагал жизнеописание англ. гуманиста Джона Колета

(1467–1519) и францисканца Жана Витрие († до 1521); на их примере Эразм пытался продемонстрировать Й. возможность реформировать Церковь, не порывая с ней. Неизвестно, ответил ли Й. что-либо на это письмо (*Peters*. 2009. S. 48). Вместе с тем Й., по-видимому, не только сохранил уважение к Эразму, но и пытался выступить его защитником перед Лютером, к-рый уже к 1522 г. окончательно осознал невозможность союза с Эразмом и открыто называл его лицемером (см., напр.: *Luther M. WA: BW. Bd. 2. S. 526–529*). Согласно воспоминаниям Лютера, Й. постоянно говорил ему, что он должен относиться к Эразму с почтением и писать против него с осторожностью (*Luther M. Auf des Königs zu England Lästerschrift // Idem. WA. Bd. 23. S. 30*). Лютер цитирует слова Й., обращенные к нему: «Учитель, Вы даже не представляете, какой он прекрасный человек и уважаемый старец» (*Ibidem*). Хотя в невозможности совместить эразмовский и лютеровский подходы к вопросу о методе и принципах реформирования церковной жизни Й. убедился еще в нач. 20 гг. XVI в., его отношение к Эразму радикально изменилось лишь во время споров о человеческой воле, разгоревшихся после публикации в 1524 г. трактата Эразма «Диатриба, или Рассуждение о свободе воли» (*De libero arbitrio diatribe sive collatio*). После создания Лютером ответного трактата «О рабстве воли» (*De servo arbitrio*, 1525) Й. перевел его с латыни на нем. язык, посвятив по просьбе Лютера перевод Альбрехту, гр. Мансфельдскому. В посвящении Й. высказывал уважение к Эразму, называя его «любимым другом» и «поистине благородным человеком»; вместе с тем он твердо заявлял, что учение Эразма о свободе воли «противно Евангелию» (*JJBW. Bd. 1. S. 95*). Эразм откликнулся на трактат Лютера сочинениями «Гипераспистес I» (*Hyperaspistes I*, 1525) и «Гипераспистес II» (*Hyperaspistes II*, 1527); в этих произведениях он походя критически отзывался о Й. как о помощнике Лютера, выполняющем за него черную работу. Оскорбленный Й. написал Лютеру, что окончательно порывает с Эразмом; в ответном письме Лютер хвалил его за решимость: «Поздравляю тебя... с твоим перерождением, благодаря которому ты теперь увидел

Эразма в его настоящем цвете и верно признал в нем гадюку, преисполненную смертельными укусами... я рад, что благодаря одному только прочтению «Гипераспистеса» ты так сильно преуспел и изменил свое суждение о нем» (*Luther M. WA: BW. Bd. 4. S. 268–270*). С этого времени отношение Й. к Эразму становится тождественным лютеровскому: в посл. он неизменно характеризовал Эразма как лицемера и интригана, к-рый трусостью и лживостью вредит распространению евангельского учения (см., напр.: *JJBW. Bd. 1. S. 110; Luther M. WA: BW. Bd. 5. S. 512–513; ср.: Delius. 1952. S. 30–31; Peters. 2009. S. 55–57*).

Й. в Виттенберге (1521–1541). 6 июня 1521 г. Й. был официально введен в должность пробста ц. Всех святых (см.: *Das Bistum Brandenburg / Bearb. v. F. Büniger, G. Wentz. B., 1941. Tl. 2. S. 137*). Хотя курфюрст согласился на назначение Й., при обсуждении условий его деятельности возникли сложности, связанные с тем, что, будучи пробстом, он должен был читать в ун-те лекции по каноническому праву, тогда как он намеревался посвятить себя исключительно теологии. В католич. ун-тах кафедра канонического права была одной из наиболее почетных, однако реформаты считали все каноническое право человеческими измышлениями, противоречащими Евангелию, поэтому Лютер настаивал на полном его упразднении. Как Лютер, так и Меланхтон поддержали Й. в его нежелании заниматься каноническим правом и направили соответствующие письма курфюрсту Фридриху. В адресованном Й. посвящении трактата «Опровержение рассуждения Латомия» Лютер специально призывал его при рассмотрении «пагубнейших декреталий антихриста» (*decretales Antichristi pestilentissimas*) руководствоваться евангельским учением и критиковать их, вооружившись Евангелием (*Luther M. WA. Bd. 8. S. 44–45*). В результате долгих переговоров к осени 1521 г. Й. удалось добиться разрешения преподавать теологию вместо права (*Delius. 1952. S. 32–34; ср.: Lehmann. 1963. P. 39–40*).

При поддержке Карлштадта, бывшего в отсутствие Лютера неформальным лидером протестантов в Виттенберге и руководившего Виттенбергским ун-том, Й. 24 сент. 1521 г. получил ученую степень

лиценциата теологии, а 14 окт. того же года стал доктором теологии (*Liber Decanorum facultatis theologiae Academiae Vitebergensis / Ed. K. E. Förstemann. Lipsiae, 1838. P. 25; ср.: Delius. 1952. S. 35*). О деятельности Й. в Виттенберге в качестве преподавателя теологии известно не много (см.: *Gummelt. 2009. S. 121–123*). Поскольку Й. считал первостепенными задачами теологии исследование Свящ. Писания и систематизацию извлекаемого из Писания вероучительного содержания, большая часть его лекций была посвящена толкованию различных книг ВЗ и НЗ; темой его 1-го лекционного курса было Послание к Римлянам (*Ibid. S. 122*). Сохранились тезисы неск. богословских дискуссий, в к-рых Й. участвовал в качестве доктора богословия (см.: *JJBW. Bd. 1. S. 84–86*); их предметом является учение ап. Павла о спасении и о Церкви. С 1523 по 1533 г. Й. был бессменным деканом богословского фак-та Виттенбергского ун-та; 3 раза (в 1526, 1531 и 1536) он занимал пост ректора ун-та (*Lehmann. 1963. P. 46; Gummelt. 2009. S. 121*). В 1533 г. по случаю присвоения степени доктора теологии сразу 3 кандидатам: Иоганну Бугенхагену (1485–1558), Каспару Круцигеру (1504–1548) и Иоганну Эпинию (1499–1553) – Виттенбергский ун-т посетил курфюрст Иоганн Фридрих Великодушный (1503–1554) и другие представители нем. знати; на торжественном акте Й. выступил с речью «О богословских степенях» (*Delius. 1952. S. 43*).

Время прибытия Й. в Виттенберг совпало с началом нового этапа реформирования городской религ. жизни. В авг. 1521 г. собрат Лютера по августинскому ордену Габриель Цвиллинг († 1558) выступил в проповеди с призывом изменить практику совершения мессы в соответствии с «евангельским учением»: ввести причащение мирян под обоими видами, убрать из богослужения упоминания о жертвоприношении и запретить служение т. н. частных месс, т. е. месс, которые воспринимались в народе как жертвоприношение за конкретного человека и при служении которых не происходило общего причащения (см.: *Ibid. S. 36–37*). Эти идеи были с энтузиазмом восприняты другими виттенбергскими реформатами, в т. ч. Й. и Карлштадтом, однако вызвали смуту в городе и в ун-те, где было достаточно

приверженцев старых обычаев, недовольных нововведениями. Курфюрст Фридрих и Сталатин призывали реформатов к сдержанности и осторожности, однако проповедники на общем собрании решили незамедлительно приступить к реформированию всех религ. церемоний, и прежде всего практики совершения мессы. На праздник Рождества Христова была совершена месса по новому чину, будничные мессы были отменены, и вместо них введены публичное чтение Свящ. Писания (псалмов) и проповедь (см.: *Ibid. S. 38*). С одобрением сообщая в письмо Вольфгангу Фабрициусу *Kanuno* (1487–1541) от 1 янв. 1522 г. о новой практике совершения мессы, Й. отмечал, что община Виттенберга поступает в соответствии со «словом Божиим» и потому не правы те, кто упрекают реформатов в бесчинствах и в ереси (см.: *JJBW. Bd. 1. S. 82*).

Важным этапом реформирования церковной жизни в Виттенберге, непосредственно отразившимся на жизни Й., стало принятие реформатами решения о допустимости для дававших ранее в католич. Церкви обет *целибата* священнослужителей и монахов вступать в брак. 8 янв. 1522 г. Й. сообщил Лангу, что Карлштадт вступил в «евангельский брак», став первым клириком из ближайшего лютеровского окружения, решившимся на это, и что сам он также раздумывает о необходимости такого шага (*Delius. 1952. S. 38*). 9 февр. 1522 г. Й. женился на Катарине Фальк, уроженке небольшого селения близ Виттенберга (*Ibidem*). После смерти Катарины в 1542 г. Й. повторно женился на жительнице г. Галле Магдалене, образованной девушке, к-рая, по словам Й., «хорошо знала философию, теологию и сочинения доктора Лютера» (*JJBW. Bd. 2. S. 108*) и поэтому оказывала ему серьезную поддержку в пасторских трудах. Магдалена скончалась в 1549 г.; вскоре Й. вступил в 3-й брак с Маргаритой Фарнрöder из Наумбурга, к-рая была его спутницей до последних дней жизни (см.: *Delius. 1952. S. 126–128*).

В нач. 1522 г. реформационное движение в Виттенберге приняло радикальные формы: Карлштадт в проповедях стал выступать с резкой критикой церковных изображений, в результате чего по всему Виттенбергу началось уничтожение картин и статуй, нередко сопровождавшееся

осквернением католических храмов. Кроме того, с дозволения Карлштадта в Виттенберге начали проповедовать т. н. цвиккауские пророки: Николаус Шторх и Томас Дрезель, учение которых оказало влияние на формирование движения *анабаптистов*. В проповедях «пророков» порицалась вообще любая ученость и делался акцент на иррациональном «действии Святого Духа», перерождающем человека; «пророки» возвещали о скорой гибели всех «безбожников» и о наступлении на земле «царства Божия» (*Lehmann*. 1963. P. 43). Едва ли Й. мог положительно относиться к таким тезисам, однако он вместе с тем не выступал с их критикой, занимая нейтральную позицию; в письмах друзьям он выражал надежду на то, что реформирование церковной жизни в Виттенберге будет идти в соответствии с планами и намерениями Лютера, не высказывая своего отношения к деятельности Карлштадта и «пророков».

После возвращения Лютера в Виттенберг 6 марта 1522 г. Й. немедленно встал на его сторону в споре с Карлштадтом и «пророками». Хотя Лютер поддержал начинания виттенбергских реформаторов в вопросе об упразднении мессы и изображений, он настаивал на том, что любая реформационная деятельность должна проводиться постепенно и с санкции властей, а не спонтанно. Примером образа действий Лютера является реформирование совершения мессы в ц. Всех святых, где служил Й. По совету Лютера Й. обратился к курфюрсту с просьбой разрешить реформирование мессы (проект Й. см.: *JJBW*. Bd. 1. S. 88–89); одновременно в проповедях Й. критиковал католич. практику совершения мессы, однако предупреждал народ о недопустимости к.-л. насильственных действий. В длинном письме курфюрсту (опубл.: *CR*. Vol. 1. Col. 628–638) Й. призывал его «повиноваться слову Божию» и подробно рассуждал о необходимости реформирования Церкви и о роли светских правителей в деле распространения и утверждения «чистого учения и Евангелия» (см.: *Delius*. 1952. S. 40). Настоятельные просьбы Й. разрешить реформирование мессы вызвали недовольство у курфюрста, к-рый стал рассматривать его как единомышленника Карлштадта и даже пригрозил лишить его должности пробста (*Ibidem*). Лютер немед-

ленно выступил в защиту Й. и направил Спалатину письмо, в к-ром просил его засвидетельствовать перед курфюрстом, что он во всем поддерживает Й., и упрекал курфюрста и Спалатина в пренебрежительном отношении к Й.: «Йонас такой человек, которого надлежало бы купить за большую цену и скрыть в земле [как сокровище], а вы цените его как мусор и траву» (*Luther M. WA: BW*. Bd. 3. S. 392). Несмотря на непрекращающиеся ходатайства Лютера и Й., курфюрст Фридрих так и не дал согласия на реформирование мессы в ц. Всех святых; оно было осуществлено лишь при его преемнике Иоганне Твёрдом (1468–1532) в кон. 1525 г. (*Delius*. 1952. S. 40–41; *Lehmann*. 1963. P. 45).

Из многочисленных свидетельств, содержащихся в письмах и сочинениях Лютера, а также в записях его застольных бесед (*Tischreden*), исследователи заключают, что уже вскоре после возвращения Лютера в Виттенберг Й. вошел в близкий круг друзей Лютера и всегда оставался с ним в дружеских отношениях (см.: *Wolgast*. 2009. S. 90). Й. участвовал в семейных торжествах и праздниках Лютера, был частым гостем за его столом, нередко сопровождал его в поездках. Вместе с Меланхтоном, Бугенхагеном и Круцигером Й. входил в группу виттенбергских теологов, к-рые являлись ближайшими помощниками Лютера и вместе с ним решали наиболее важные богословские и церковные вопросы, образуя своеобразный «коллективный авторитет» (см.: *Ibid.* S. 91–96). Подписи этих 5 человек стоят под большинством различных отзывов и мнений, к-рые готовились в Виттенберге по поручению светских правителей. Подтверждением высокого положения Й. в иерархии виттенбергских проповедников и весомости его мнения служит его подпись под *Шмалькальденскими артикулами*, к-рая стоит на 2-м месте, сразу после подписи Лютера (см.: *Führer W. Die Schmalkaldischen Artikel*. Tüb., 2009. S. 12, 407).

Й. принимал активное участие в переговорах между виттенбергскими теологами и др. протестант. проповедниками в связи со спорами по поводу таинства Евхаристии. Лютер и его последователи отстаивали учение о реальном присутствии Христа в Евхаристии и о приобщении реальным Телу и Крови Христа; тогда как

лидер швейцар. протестантизма Ульрих Цвингли (1484–1531) полагал, что следует говорить лишь о духовном и символическом приобщении Христу; его учение в той или иной степени поддерживали мн. протестант. проповедники юга Германии, в т. ч. Мартин Буцер (1491–1551), Иоганн Эколампаций (1482–1531), Карлштадт и др.; последователи Лютера обычно объединяли их под общим именем «сакраментарии» (подробнее см. в ст. *Евхаристия*). Несовместимость лютеровского учения о Евхаристии с учением Цвингли стала очевидна после издания в 1525 г. исповедания веры Цвингли — «Об истинной и ложной религии» (*De vera et falsa religione*). Обеспокоенный распространением взглядов Цвингли, Лютер в 1526 г. просил Й. и Меланхтона просмотреть сочинения древних церковных писателей, к которым апеллировали сакраментарии; в результате этой работы Й. пришел к выводу, что последователи Цвингли произвольно выбирают выгодные им цитаты и часто игнорируют контекст рассуждений (см.: *JJBW*. Bd. 1. S. 97–98). В 1527–1528 гг. Лютер и Цвингли вступили в открытую полемику, в ходе к-рой Лютер выпустил трактат «Исповедание о Вечере Христовой» (*Bekendnis vom abendmal Christi*, 1528). После ознакомления с ним Буцер высказался в пользу переговоров и принятия общего с лютеранами исповедания веры. С целью обсудить возможность достижения согласия Й. вступил в переписку с Буцером; в письмах ему он отмечал, что вероисповедные споры наносят непоправимый ущерб делу реформирования Церкви и должны быть преодолены (*JJBW*. Bd. 1. S. 99–100; ср.: *Delius*. 1952. S. 57–58; *Lehmann*. 1963. P. 56–57).

Й. сопровождал Лютера во время переговоров с Цвингли и др. сакраментариями, проходивших в нач. окт. 1529 г. в Марбурге и завершившихся неудачей; в одном из писем Й. из Марбурга содержатся ценные сведения о ходе диспута и краткие характеристики его участников (см.: *CR*. Vol. 1. Col. 1095–1098; ср.: *Lehmann*. 1963. P. 57–59). Несмотря на окончательное размежевание Лютера и Цвингли, Й. продолжал считать, что достижение согласия с Буцером возможно; он участвовал в подготовке встречи протестант. проповедников в Виттенберге в 1536 г. (*Delius*. 1952. S. 59–60), результатом к-рой

стало подписание «Формулы согласия» (*Formula concordiae*), известной также под названием «Виттенбергское соглашение». В документе было засвидетельствовано вероисповедное единство Лютера и Буцера. Хотя во время подписания Й. отсутствовал в Виттенберге, позднее он поставил под соглашением свою подпись и в письме Буцера выражал удовлетворение успешным завершением переговоров, отмечая: «Нет ничего более необходимого для нас, чем строгое и твердое согласие в учении» (см.: *JJBW. Bd. 1. S. 280–281*).

Й. принимал участие в составлении вероисповедных документов, связанных с созывом в 1530 г. Аугсбургского имперского сейма, а также вместе с др. протестант. проповедниками присутствовал на заседаниях сейма. По поручению курфюрста Иоганна весной 1530 г. Й., Меланхтон и др. виттенбергские теологи подготовили текст «Торгауских артикулов», позднее легших в основу Аугсбургского исповедания (*Lehmann. 1963. P. 60–61*). Поскольку Лютер по политическим причинам не мог присутствовать на сейме, Й. регулярно писал ему в Кобург отчеты о событиях, происходивших в Аугсбурге (*Delius. 1952. S. 61–67*). Во время пребывания в Аугсбурге Й. помогал Меланхтону в подготовке текста Аугсбургского исповедания; по поручению Лютера Й. наблюдал за тем, чтобы склонный к компромиссам Меланхтон ни в чем не нарушил «евангельских принципов» (*Lehmann. 1963. P. 63*). 25 июня 1530 г. Й. присутствовал на торжественном оглашении Аугсбургского исповедания в присутствии имп. *Карла V* и высших сановников Свящ. Римской империи. Дальнейший ход событий в Аугсбурге убедил Й. в том, что император безоговорочно поддерживает католиков и лишь стойкость и твердость протестант. князей не дадут ему начать решительную борьбу с протестантизмом (*Ibid. P. 64–66*). Размышляя сразу после завершения сейма о возможности достижения согласия с католиками, Й. составил «Суждение об условиях заключения мира» (*Judicium de codicionibus pacis faciendae // CR. Vol. 2. Col. 368–371*). В нем Й. выделял 7 пунктов, принятие к-рых католиками он считал обязательным; в целом они повторяют содержание Аугсбургского исповедания (*Delius. 1952. S. 66*). Впосл. Й. достаточно скептически отно-

сился к различным переговорам с католиками. Он не присутствовал на проводившихся по инициативе светских властей в 1540–1541 гг. соборах в Агно, Вормсе и Регенсбурге, но знал о происходивших там событиях из писем Меланхтона и Круцигера; в письмах друзьям он с горечью говорил по этому поводу, что «во всем царстве папы нет ничего здорового» (*JJBW. Bd. 1. S. 426*; ср.: *Lehmann. 1963. P. 71–72*).

Начиная с 1528 г. Й. неоднократно принимал участие в визитациях — поездках по различным нем. городам, к-рые осуществлялись по поручению покровительствовавших протестантам саксон. курфюрстов и др. светских правителей. Целями поездок были проверка состояния религ. жизни и подготовка предложений по ее реформированию в соответствии с «евангельским учением». Во время визитаций проводились собеседования с пасторами и выяснялись их религ. взгляды; обычно виттенбергские проповедники также требовали от них подписать Аугсбургское исповедание. В 1528 г. Й. посетил Торгау, Айленбург, Кольдиц и др. города Саксонии (см.: *Delius. 1952. S. 74*); в 1536 г. он неск. месяцев проповедовал и организовывал церковную жизнь в Наумбурге (см.: *Lehmann. 1963. P. 77–78*). В 1539 г. Й. с др. проповедниками посетил 14 городов, отнесившихся к еп-ству Майсен, к-рое после смерти противника реформации Георга Бородатого, герц. Саксонского, перешло под власть его брата Генриха V, немедленно начавшего церковное реформирование на своих новых землях. По поручению герц. Генриха Й. вместе с Лютером проповедовал в Лейпциге, наиболее важном и крупном городе еп-ства, и основал там протестант. общину (см.: *Ibid. P. 81–85*; ср.: *Delius. 1952. S. 75–77*). В ходе этой визитации Й. использовал свои способности юриста при составлении церковного устава для Майсена и др. городов еп-ства (текст см.: *Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jh. / Hrsg. E. Sehling. Lpz., 1902. Abt. 1. Hft. 1. S. 264–266*). Помимо этого устава Й. составил еще 2 похожих документа: по просьбе Георга III, кн. Анхальт-Дессау, он написал устав для г. Цербст, к-рый впосл. использовался и в др. городах княжества (текст см.: *Ibid. 1904. Abt. 1. H. 2. S. 544–547*); в 1543 г. он создал устав для общины г. Галле, в к-ром к этому времени он занял

должность пастора (текст см.: *Ibid. S. 434–436*). Основной акцент в уставах делается на описании обязанностей пастора и требований к кандидатам на эту должность; Й. особо оговаривает, что пастор должен знать главные сочинения Лютера и Меланхтона и не должен следовать учениям анабаптистов, Карлштадта или Цвингли (*Ibid. S. 544*). Помимо этого описываются необходимые церковные церемонии и дается специальное указание, что они должны быть «сообразны виттенбергской церкви и установлениям доктора Мартина [Лютера]» (*Ibid. S. 546*; ср.: *Delius. 1952. S. 73*; *Lehmann. 1963. P. 78–79, 85–86*).

Юридические познания Й. использовал также при работе над проектом положения о консистории, который был составлен им и др. проповедниками в Виттенберге по поручению курфюрста Иоганна в 1538 г. (*Constitution und artikel des geistlichen consistorii zu Wittenberg // Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jh. 1902. Abt. 1. H. 1. S. 200–209*). Консистория, по мысли Й., является постоянно действующим коллегиальным органом, состоящим из равного числа пасторов и юристов; члены консистории (комиссары, *commissarien*) наделяются правами надзора и суда в границах церковной юрисдикции. Они должны наблюдать за чистотой и единообразием вероучения, расследовать случаи ереси и богохульства, устанавливать правильный порядок совершения публичных богослужений и таинств. Их обязанностями также являются надзор за моральным обликом пасторов, проповедников и учителей и рассмотрение выдвигаемых против них обвинений. Помимо этого к юрисдикции консистории в документе относятся вопросы, касающиеся церковного имущества, брачных отношений и общественного порядка. Важными обязанностями членов консистории являются поставление новых пасторов и проведение визитаций и «инквизиций» (*inquisition*), т. е. испытаний пасторов на предмет чистоты их веры и жизни. С целью помочь комиссарам в проведении «инквизиций» в документе предлагается специальное руководство по осуществлению проверок, в котором указывается, какие именно аспекты жизни и учения пасторов должны быть исследованы. В соответствии с планом Й. по образцу виттенбергской

консistorии в посл. должны были устраиваться консистории и в др. крупных протестант. городах (подробнее см.: *Lück*. 2009). Хотя документ был благосклонно принят курфюрстом, практическое осуществление предложенных в нем мер не было полностью проведено и учрежденная в 1541 г. (уже после отъезда Й. из Виттенберга) консистория имела более узкий круг полномочий (*Delius*. 1952. S. 78; *Lehmann*. 1963. P. 79–81).

С сер. 20-х гг. XVI в. и до конца жизни Й. уделял значительную часть времени переводческой деятельности; он переводил сочинения Лютера и нек-рых др. протестант. авторов как с латыни на нем. язык (с целью сделать их более доступными для простых верующих, не знавших латыни), так и с нем. языка на латынь (для того чтобы обеспечить распространение религ. идей Лютера за пределами Германии). Благодаря переводческой деятельности Й. был хорошо известен мн. протестант. проповедникам в Германии и др. европ. странах, к-рые хвалили как его усердие, так и точность и ясность языка его переводов, в особенности на нем. язык (*Delius*. 1952. S. 55). Лютер и Меланхтон отмечали, что Й. владеет немецким языком лучше их (см., напр.: *JJBW*. Bd. 1. S. 434–437; *CR*. Vol. 22. Col. 11); они нередко обращались к Й. с просьбами не только перевести их работы на нем. язык, но и просмотреть написанные ими нем. трактаты и исправить стиль. В своих переводах Й. не всегда дословно передавал слова оригинальных авторов; он прежде всего стремился адекватно выразить важные для автора мысли, иногда с этой целью достаточно сильно изменяя речевые конструкции (подробнее о переводах Й. см.: *Lehmann*. 1963. P. 113–117).

О проповеднической и пасторской деятельности Й. в Виттенберге известно не много. По свидетельствам современников, Й. был талантливым проповедником, способным «ясно и отчетливо толковать слова [библейских] текстов», однако по силе воздействия на слушателей Й. значительно уступал Лютеру (*Delius*. 1952. S. 41–42). В XX в. в городской б-ке Дессау были обнаружены записи нек-рых проповедей Й., однако они до наст. времени не опубликованы (описание см.: *Koch*. 1987).

Пастор и суперинтендант в Галле (1541–1550). В нач. XVI в. Галле был одной из резиденций католич. архиеп. Майнцского и Магдебургского Альберта (1490–1545), самого богатого и влиятельного католич. иерарха Германии, убежденного противника Реформации. Первые протестант. проповедники появлялись в Галле уже в 20-х гг. XVI в.; хотя до 1541 г. кардинал сохранял контроль над городом, число сторонников Реформации среди городских жителей неуклонно возрастало (см.: *Lehmann*. 1963. P. 120–126). В 1541 г. жители города потребовали от кардинала в обмен на выплату требуемых им денежных сумм разрешить в городе проповедь «евангельского учения». Несмотря на отказ кардинала, городской совет отправил посольство в Виттенберг с просьбой прислать проповедников; вскоре Й. и еще один проповедник прибыли в город. С апр. 1541 г. Й. регулярно обращался к народу с проповедями в городских храмах; по его словам, он «ежедневно проповедовал в Галле пред таким множеством людей, какого никогда ни в каком городе ранее не видел» (*JJBW*. Bd. 2. S. 2).

Попытки кард. Альберта воспрепятствовать деятельности Й. сперва при помощи своего посольства, а затем посредством обращения к суду имп. Карла V не имели успеха; убедившись, что большая часть жителей настроена враждебно по отношению к нему, кардинал распорядился в кон. 1541 г. вывезти из Галле церковные реликвии, опечатать кафедральный собор и, оставив для наблюдения за ситуацией своего наместника, более не предпринимал никаких действий против проповедников (*Delius*. 1952. S. 83–88).

Хотя первоначально Й. был послан в Галле на неск. месяцев, в ходе своей деятельности он убедился, что для полного реформирования религ. жизни в городе требуется более продолжительное время. Понимая важное значение Галле как крупного города (его население в XVI в. составляло более 12 тыс. чел.) и бывш. резиденции архиеп. Альберта, Лютер поддержал предложение Й. о его переселении из Виттенберга в Галле (см.: *Luther M. WA: BW*. Bd. 10. S. 677–678). После длительных переговоров к сер. 1544 г. курфюрст окончательно освободил Й. от обязанностей пробста в Виттенберге и одобрил его назначение в Галле (см.: *Lehmann*.

1963. P. 142–145; *Woglast*. 2009. S. 97–98). В кон. 1544 г. городской совет Галле официально объявил Й. суперинтендантом (*Superintendent*) и главным пастором (*Seelsorger*) города (текст акта см.: *Dreyhaupt*. 1755. S. 986–987); нек-рые протестанты Галле именовали его даже «епископом» (*JJBW*. Bd. 2. S. 134), хотя сам Й. никогда не использовал этот титул (ср.: *Delius*. 1952. S. 95–97).

Первые годы пребывания Й. в Галле были омрачены постоянной борьбой с католич. партией в городском совете, приверженцы к-рой стремились ограничить его влияние на городскую жизнь. В кон. 1541 г. Й. удалось добиться избрания виттенбергского юриста Килиана Гольдштайна на пост синдика (*Delius*. 1952. S. 87–89; *Lehmann*. 1963. P. 128–130); благодаря этому он смог более радикально реформировать церковную жизнь Галле при поддержке большинства членов городского совета: в 1542–1544 гг. Й. разработал устав протестант. общины Галле, составил краткий катехизис, установил регулярное чтение лекций по Свящ. Писанию (*Delius*. 1952. S. 97–99, 101).

Одной из главных задач своей реформаторской деятельности в Галле Й. считал упразднение городских мон-рей, монахи которых были наиболее упорными противниками протестантизма: они публично называли Й. «еретиком» и «бунтовщиком» и призывали местных жителей держаться прежних религ. традиций (см.: *JJBW*. Bd. 2. S. 56–57; *Delius*. 1952. S. 94; *Lehmann*. 1963. P. 133, 137). Й. неоднократно обращался к городскому совету с просьбой о закрытии мон-рей; в янв. 1542 г. он составил для совета специальный доклад «Следует ли упразднить монастыри в Галле» (*Ob die Klöster zu Halle abzuschaffen oder nicht*; текст см.: *Dreyhaupt*. 1755. S. 982–986). В документе Й. упрекал монахов в том, что они не только «предаются ложному богопочитанию» в мон-рях, но и активно противодействуют «истинному богопочитанию» тех христиан, к-рые выступают за реформирование Церкви. По убеждению Й., важной обязанностью городских властей является защита «евангельского учения» от хулы и насмешек, а его последователей — от нападков и угроз монахов (см.: *Lehmann*. 1963. P. 137–138). Й. удалось добиться распоряжения, запрещающего монахам выступать против проповедников,

а также совершать публичные богослужения и преподавать таинства народу (*Delius*. 1952. S. 94–95; ср.: *JJBW*. Bd. 2. S. 76). В авг. 1542 г. Й. начал проповедовать в ц. св. Маврикия, ранее принадлежавшей *доминиканцам*; о степени гнева монахов свидетельствует инцидент, случившийся 1 сен. 1542 г., когда один из монахов напал на Й. с топором и едва не проломил ему голову (*Lehmann*. 1963. P. 140).

Деятельность Й. в Галле сильно осложнялась политическим статусом города: городской совет вынужден был считаться с наместником архиепископа Магдебургского, который в свою очередь был бурграфом саксон. курфюрста и зависел от него в своих решениях (*Ibid.* 1963. P. 131). В связи с этим определяющее значение для успеха реформации в Галле имела поддержка курфюрста Иоганна Фридриха, к которому Й. обращался с многочисленными прошениями и предложениями, иногда для большей убедительности прибегая к помощи Лютера (*Delius*. 1952. S. 90–93).

Воодушевленный успехами Й., Лютер 4 авг. 1545 г. посетил Галле и произнес перед горожанами проповедь, в которой отмечал заслуги Й. в деле реформирования Церкви (*Delius*. 1952. S. 101). Лютер еще 2 раза встречался с Й. в Галле осенью и зимой 1545 г. по пути в Мансфельд; в нач. 1546 г. Й. сопровождал его в Айслебен, где Лютер скончался 18 февр. 1546 г. (см.: *Lehmann*. 1963. P. 149–152). Й. был рядом с Лютером в последние часы его жизни; в соавторстве с 2 др. проповедниками Й. составил и издал отчет о смерти Лютера: «О христианском отшествии из сей смертной жизни досточтимого господина доктора Мартина Лютера» (*Vom Christlichen abschied aus diesem tödlichen leben des Ehrwürdigen Herrn D. Martini Lutheri*. Wittenberg, 1546; ср.: *Mager*. 2009). Й. сопровождал гроб с телом Лютера из Айслебена в Виттенберг; в течение одного дня гроб находился в Галле, где Й. произнес надгробную проповедь (*Delius*. 1952. S. 102). Смерть Лютера сильно опечалила Й.; в письме Меланхтону он признавался: «Днем и ночью я горько скорблю о человеке Божиим, о верном друге и любящем отце» (*CR*. Vol. 6. Col. 86).

Положение дел в Галле радикально изменилось в ходе *Шмалькальденской войны* (1546–1547), начало

к-рой Й. воспринял с энтузиазмом: протестант. князя, входившие в *Шмалькальденский союз*, обладали серьезным военным потенциалом и Й. рассчитывал, что им удастся одержать победу над папскими и имп. войсками (*Lehmann*. 1963. P. 160). Однако уже к осени 1546 г. стало очевидно, что католич. войска ведут войну с большим успехом; обеспокоенный этим, Й. в Галле включил в церковную службу специальное прошение о даровании протестант. князьям победы над «римским антихристом» (т. е. папой) и «испанским Диоклетианом Карлом V» (*JJBW*. Bd. 2. S. 210). 22 нояб. 1546 г. Галле был без боя взят католич. войсками курфюрста *Морица Саксонского* (1521–1553); хотя городской совет ходатайствовал о том, чтобы Й. было позволено остаться в городе, он под воинским конвоем был выдворен из Галле. После того как протестант. войска курфюрста Иоганна Фридриха 1 янв. 1547 г. вернули контроль над Галле, Й. незамедлительно вернулся туда; с дозволения курфюрста он упряднил в Галле все остатки католич. культа, сделав город целиком протестантским (*Lehmann*. 1963. P. 161–162). Однако успех был недолгим: в битве при Мюльберге 24 апр. 1547 г. католич. армия разбила войска курфюрста Иоганна Фридриха. Й. вновь вынужден был покинуть Галле, откуда он направился сперва в Мансфельд, а затем в Нордхаузен. Вскоре Й. временно поселился в Хильдесхайме, где по рекомендации Меланхтона ему было предоставлено место проповедника и суперинтенданта местной протестант. общины (*Ibid.* P. 162–165).

В нач. 1548 г. Й. при посредничестве Меланхтона удалось добиться разрешения на возвращение в Галле, однако в городе его ждал холодный прием. Вслед. изменившейся политической ситуации городской совет сильно ограничил деятельность протестант. проповедников, хотя и не запретил ее полностью. Кроме того, во время отсутствия Й. его место занял молодой деятельный проповедник Себастьян Бозций. Опасаясь, что возвращение Й. вызовет недовольство у курфюрста Морица, городской совет запретил ему проповедовать публично и разрешил лишь читать на латыни лекции по Свящ. Писанию для узкого круга образованных протестантов (*Ibid.* P. 166–167; ср.: *JJBW*. Bd. 2. S. 281). Оскорб-

ленный таким отношением, Й. писал: «Я словно изгнанник; хотя и нахожусь посреди своей церкви, но уже почти год не произносил проповеди» (*JJBW*. Bd. 2. S. 281). Положение Й. в Галле еще более ухудшилось после того, как в авг. 1548 г. католич. архиеп. Иоганн Альберт (1499–1550) объявил о намерении посетить Галле, входивший в его область, и вступил в город со свитой католич. монахов и священников, восстановивших католич. богослужение в 2 мон-рях и неск. церквях (*Lehmann*. 1963. P. 168–169). На протяжении 1549 и 1550 гг. Й. неоднократно обращался в городской совет с просьбами разрешить ему проповедовать, но все они были безрезультатными. Вместе с тем архиеп. Иоганну Альберту не удалось заставить городские власти запретить протестант. проповедь, поэтому основанная Й. община продолжала существовать под упр. Бозция, с которым, несмотря на сложность ситуации, у Й. сложились дружеские отношения и о котором он отзывался в письмах как об ученом и ревностном проповеднике (*JJBW*. Bd. 2. S. 296; ср.: *Lehmann*. 1963. P. 171).

В сер. 1548 г. Й. был вынужден вступить в дискуссию, связанную с принятием Лейпцигского *интерима*, составленного и подписанного Меланхтоном по распоряжению курфюрста Морица. Й. пытался выступить посредником между твердыми сторонниками лютеран. ортодоксии и Меланхтоном, однако положительного результата его попытки не имели; напротив, они лишь вызвали охлаждение в его дружбе с Меланхтоном, к-рый был недоволен тем, что Й. не оказал ему полной поддержки (*Lehmann*. 1963. P. 168–170). С течением времени Й. все более осознавал, что интерим является отходом от идей и принципов Лютера (подробнее см.: *Kohnle*. 2009). Это косвенно подтверждается фактом обращения Й. к герц. Кобургскому Иоганну Эрнсту (1521–1553), выступавшему против принятия Аугсбургского и Лейпцигского интеримов, с просьбой о месте придворного проповедника (см.: *JJBW*. Bd. 2. S. 294–295; ср.: *Axmann*. 2009. S. 208). К моменту этого обращения Й. окончательно потерял надежду вернуть себе место в Галле; получив положительный ответ от герцога, Й. в кон. 1550 г. навсегда покинул Галле (*Delius*. 1952. S. 114).

Последние годы жизни: Кобург, Регенсбург, Айсфельд (1551–1555).

О деятельности во время пребывания в Кобурге, куда он вместе с семьей прибыл в нач. 1551 г., известно не много (см.: *Lehmann*. 1963. P. 174–176; *Axtmann*. 2009. S. 209–212). Наиболее значимым событием этого периода стало его участие в дискуссии по поводу взглядов лютеран. богослова Андреаса *Озиандера* (1498–1552). По просьбе герцога Й. вместе с др. теологами подписал специальное мнение, осуждавшее взгляды Озиандера; он также составил собственный отзыв (текст см.: *JJBW*. Bd. 2. S. 309–319), в к-ром подверг критике учение Озиандера о спасении.

В 1552 г. городской совет Регенсбурга обратился к герцогу с просьбой разрешить Й. провести полгода или год в этом городе с целью упорядочения городской религ. жизни (см.: *Axtmann*. 2009. S. 212–214). Просьба была удовлетворена, и в кон. 1552 г. Й. прибыл в Регенсбург. Первоначально его деятельность была успешной: он поставил 2 проповедников и начал искоренять в городе остатки католич. религ. практики; однако вскоре он столкнулся с сопротивлением довольно влиятельной партии сторонников католицизма (*Delius*. 1952. S. 119–121; *Lehmann*. 1963. P. 176–177). В письме Меланхтону Й. сообщал о своей усталости от борьбы и интриг, высказывая желание поселиться где-либо ближе к родным местам и провести старость в спокойствии (*JJBW*. Bd. 2. S. 332–333). Во время пребывания Й. в Регенсбурге скончался герцог Иоганн Эрнст; незадолго до смерти он пообещал назначить Й. на должность пастора и суперинтенданта в Айсфельде; его сын, герц. Иоганн Фридрих II (1529–1595), выполнил это намерение отца (см.: *Axtmann*. 2009. S. 215).

Й. прибыл в Айсфельд 25 авг. 1553 г.; в ближайшее воскресенье, 27 авг., он произнес приветственную проповедь, длившуюся более 2 часов (*Knapp*. 1817. P. 48). К этому времени состояние здоровья Й. значительно ухудшилось, поэтому он редко проповедовал в Айсфельде и большую часть своих обязанностей суперинтенданта перепоручил помощникам; в письмах друзьям Й. жаловался на слабость и одолевавшие его болезни (*Ibid.* S. 217–219). Несмотря на это, Й. продолжал заниматься переводами, в частности он перевел на лат.

язык трактат Лютера «О соборах» (*Von Konzilien und Kirchen*, 1539), к-рый был опубликован уже после его смерти со значительной редактурой издателя (*De Concilijs et Ecclesia*. Basileae, [1557]; см.: *Axtmann*. 2009. S. 218–219; ср.: *JJBW*. Bd. 2. S. 337–342). Й. мирно скончался в кругу семьи; по сообщению очевидцев, его последними словами была обращенная к Иисусу Христу молитва о вселении его в небесных обителях (см.: *Lehmann*. 1963. P. 178–179; *Axtmann*. 2009. S. 219–220). Он был погребен в городской Фридрихсбирхе; в наст. время от нее остались лишь руины; на предполагаемом месте захоронения Й. помещена памятная доска (*Ibid.* S. 222; см. также: *Craemer*. 1899).

Сочинения и богословские взгляды. Число созданных Й. сочинений невелико; во многом это объясняется тем, что он считал практическое служение проповедника и заботу об устройении церковной жизни вверенных ему общин намного более важным делом, чем теоретические богословские исследования. Й. не был оригинальным богословом: в богословских сочинениях он строго следовал учению Лютера; при этом Й. излагал богословские идеи Лютера легким для восприятия и доступным языком, отчасти лишая их присущей им игры смыслов и диалектической противоречивости, но делая более близкими и понятными малообразованным верующим.

При жизни Лютера и после его смерти Й. был одним из наиболее влиятельных защитников лютеран. ортодоксии; вместе с тем он избегал вступать в сложные дискуссии, призывая изучать сочинения Лютера и строго следовать им. Й. был наиболее лояльным из последователей Лютера и никогда не подвергал сомнению его богословский и церковный авторитет. Протестант. проповедник Иеронимус Веллер (1499–1572), лично знавший Й., в посвященной ему похвальной речи отмечал: «Доктор Йонас был верным и преданным *παραστάτης* (греч. — сотрудник, помощник) доктора Лютера в деле распространения евангельского учения» (*JJBW*. Bd. 2. S. 343). Идеи противники Й. также отмечали его абсолютную преданность Лютеру и упорство в деле проповеди лютеровских идей. Так, Кохлеус, включая Й. в число вождей нем. Реформации, неоднократно иронически называл его наряду с Лютером, Ме-

ланхтоном и Бугенхагеном «одним из четырех новых виттенбергских евангелистов» (см., напр.: *Ibid.* Bd. 1. S. 443).

Значительного влияния на протестантское богословие последующих веков сочинения Й. не оказали. В большинстве случаев он упоминается протестант. авторами как друг и сподвижник Лютера, иногда — как талантливый переводчик (*Leder*. 1988. S. 237). Переводы Й. были распространены среди протестантов более широко, чем его собственные сочинения, большая часть к-рых после XVI в. не переиздавалась.

Две речи о богословии. Собственное понимание того, в чем состоит задача богословия как науки и какое значение его изучение имеет для христианина, Й. выразил в 2 офич. речах, произнесенных им в должности декана теологического фак-та Виттенбергского ун-та: «Об изучении богословия» (*De studiis theologicis*) и «О богословских степенях» (*De gradibus in theologia*).

Как и мн. др. деятели Реформации, Й. понимал богословие как «учение, при помощи которого в Церкви научаются и научают истинному познанию мудрости и воли Божией» (*De studiis theologicis* // *CR*. Vol. 11. Col. 42). Он был убежден, что все необходимое человеку богословское знание содержится в Свящ. Писании, «которое написали святые Божии люди не по своей человеческой воле, но по вдохновению Святого Духа» (*Ibidem*). Согласно Й., все без исключения люди созданы Богом для богопознания, поэтому научение теологии, т. е. приобретение истинного знания о Боге, — это высшая цель человеческой жизни (*Ibid.* Col. 43–44). Сравнивая теологию с др. науками, Й. утверждал, что она — единственная из наук, к-рая дает человеку знание не только о настоящей земной, но и о буд. небесной жизни. Без знания теологии знание всех проч. наук не имеет смысла: «Если теология не будет являться началом, серединой и концом всех человеческих занятий, то мы перестанем быть людьми, и жизнь наша будет уже не человеческой, а звериной» (*Ibid.* Col. 44). Теология, по словам Й., может казаться людям бесполезной, но перед Богом она есть единственное истинное сокровище (*Delius*. 1952. P. 43).

Й. отмечал, что, хотя евангельское учение обращено к каждому чело-

веку, не все способны быть учителями в вере. Не принимая тезиса, в защиту к-рого выступали, напр., анабаптисты и др. приверженцы спиритуалистических идей, в соответствии с к-рым теоретическое богословское знание является ненужным и излишним для христианина (*De gradibus in theologia // CR. Vol. 11. Col. 229; ср.: Ibid. Col. 50*), Й. считал, что церковная община должна заботиться о том, чтобы те ее члены, к-рые способны учиться сами и учить других, усовершенствовали данный им от Бога талант к наукам. Согласно Й., если в католич. Церкви степень доктора теологии была лишь свидетельством наличия у человека определенного запаса знаний, то в реформированной Церкви она призвана стать «публичным свидетельством учения и благочестия» (*Ibid. Col. 227*), т. е. своего рода «печатно одобрения», к-рой христ. община выделяет людей, проводящих благочестивую жизнь и способных правильно толковать Свящ. Писание. Существование в Церкви образованных и сведущих теологов является, согласно Й., ее надежной защитой от ересей и лжеучений (ср.: *Lehmann. 1963. P. 48–49*).

Катехизис. Основные богословские идеи Й. были емко сформулированы им в небольшом нем. трактате «Краткое христианское наставление относительно отпущения грехов и спасения» (*Christlicher und kurtzer Unterricht von Vergebung der Sünde und Seligkeit, 1542*), который в соответствии с подзаголовком был создан с целью показать «различие между чистым христианским учением Евангелия и безбожным папистским учением». Трактат, по содержанию являющийся кратким протестант. катехизисом, к-рый Й. написал для протестант. общины г. Галле, состоит из неск. глав, каждая из которых открывается катехизическим вопросом. Сочинение Й., написанное ясным и доступным языком, оказалось весьма популярным у жителей Галле (*Lehmann. 1963. P. 110*); в 1544 г. Й. выпустил 2-е, дополненное издание, открывающееся небольшим предисловием (текст см.: *JJBW. Bd. 2. S. 112*). В нем Й. ярко описывает повседневные заботы людей, не желающих задумываться о своей смертности, призывая их вспомнить о том, что они созданы Богом для вечной жизни и нуждаются в спасении.

Изложение протестант. вероучения в катехизисе Й. строит вокруг темы спасения. Трактат начинается с ответа на вопрос, от чего зависит спасение: по убеждению Й., спасение зависит «от одной только благодати Божией». Далее следует изложение истории спасения, к-рую Й. рассматривает как состоящую из «двух речей» (*zwo Predigt*): после грехопадения Адама Бог возвещает Свой гнев, обращенный на преступающего Его закон человека, и одновременно обещает человеку спасение посредством искупительной жертвы Посредника — Иисуса Христа. Т. о., Бог постоянно открывает человеку глубину его греха, но вместе с тем внушает ему уверенность в спасении, к-рое человек находит в Иисусе Христе (ср.: *Lehmann. 1963. P. 108–109*). Согласно Й., поскольку католич. Церковь учит о необходимости для спасения добрых дел, она не может дать человеку уверенность в спасении; напротив, протестант. вера в спасение только одной верой в Христа уничтожает в душе любые сомнения. Хотя добрыми делами нельзя заслужить отпущение грехов или спасение, христианин призван совершать их из покорности Богу и в знак своей любви к Его заповедям, черпая силу для этого в подаваемой через Иисуса Христа благодати. Й. подробно обосновывает необходимость для христианина обращаться к Богу с молитвой; в качестве примера христ. молитвы Й. приводит текст «Молитвы против турок и всех врагов христианской Церкви», составленной Лютером в 1541 г. (текст см.: *Luther M. WA. Bd. 51. S. 608–610*). В заключительной части трактата Й. предлагает 16 кратких «артикулов», в к-рых рассматриваются различия между «евангельским» и «папистским» учениями. Он кратко формулирует некий протестант. вероучительный тезис (вводя его формулой «Евангелие учит»), а затем приводит изложение соответствующего ему «ложного» католич. учения (*Gegenler*). Выбор пунктов сопоставления Й. осуществляет в соответствии с основными темами лютеровской антикатолич. полемики; так, он касается учения об избрании и оправдании, о почитании святых, о таинствах, о епископской и папской власти и т. п.

Экзегетические сочинения. Единственным крупным экзегетическим сочинением Й. является трактат

«Замечания на Деяния святых апостолов» (*Annotationes in Acta apostolorum*), опубликованный в 1524 г. в Виттенберге. Этот трактат был частью общего проекта, осуществлявшегося неск. протестант. теологами с 1519 по 1524 г., — т. н. Виттенбергского комментария (*Kolb. 2009. S. 106*). В рамках проекта был выпущен ряд комментариев к библейским книгам, в к-рых их содержание интерпретировалось в соответствии с религ. идеями Лютера. В создании комментариев помимо Й. принимали участие сам Лютер (он прокомментировал Послание к Галатам, Первое и Второе послания св. ап. Петра и Послание Иуды), Меланхтон, Бугенхаген, Эколампаций и Франц Ламберт († 1530).

Комментарий Й. невелик по объему; в большинстве случаев Й. не объясняет все стихи подряд, а разделяет главы на небольшие смысловые отрывки; он особо поясняет некоторые выражения и слова, кажущиеся ему трудными для читателя; в ряде случаев он делает специальные отступления, в к-рых кратко останавливается на богословском содержании некоторых отрывков. При комментировании богословски важных мест Деяний святых апостолов Й. опирался на богословие Лютера, нередко отсылая читателя к его сочинениям (ср.: *Gummelt. 2009. S. 127–128*). Так, напр., обращение св. ап. Павла (Деян 9. 1–19) Й. рассматривал в качестве основания и иллюстрации лютеровского учения об оправдании и о спасении, выделяя 5 т. н. общих мест (*loci communes*), т. е. богословских положений: 1) «оправдание, вера и познание Христа» берут начало не в заслугах, делах или усилиях человека, но суть следствия «избрания, или переопределения» Божия в отношении тех, кого Он благоволил избрать; 2) любая праведность «от закона» или «по плоти» является ненавистой для Бога; 3) оправданию как «оживотворению» предшествует «умерщвление», т. е. ужас человека, переживающего обращенный на него гнев Божий; 4) Христос есть глава Церкви, поэтому соединение с Христом означает вхождение в Церковь, а гонящие Церковь встают на Христа; 5) проповедь Евангелия осуществляется двояко: изнутри человека побуждает к следованию Евангелию божественная благодать, тогда как внешне Бог пользуется словами проповедников,

через к-рых возвещается слово Божие и сообщается Его воля (*Gummelt*. 2009. S. 129). Поскольку Деяния святых апостолов содержат множество сведений об устройстве церковной жизни в апостольскую эпоху, с помощью свидетельств из этой книги, по убеждению Й., можно показать, насколько далеко католич. Церковь отошла от апостольского образца (*Lehmann*. 1963. P. 107; подробнее о трактате см.: *Gummelt*. 2009. S. 124–130).

Небольшое немецкое сочинение Й. «О седьмой главе Книги пророка Даниила» (*Das siebend Capitel Danielis*, 1530), формально относящееся к экзегетическому жанру, в действительности посвящено задаче библейского обоснования справедливости и необходимости вести войну с турками. Этот трактат Й. вошел в серию из неск. трактатов виттенбергских теологов, написанных с целью поддержать покровительствовавших протестантам Иоганна, курфюрста Саксонского, и Филиппа, ландграфа Гессенского, в их переговорах с имп. Карлом V, к-рый хотел заручиться их поддержкой на случай возможной войны с турками. По содержанию сочинение Й. во многом повторяет вышедший в 1529 г. трактат Лютера «О войне с турками» (*Vom Kriege widder den Türken*). Й. символически отождествлял турок с «небольшим рогом» четвертого зверя (см.: Дан 7. 7–11) и призывал христ. правителей без смущения вступать в борьбу с «врагами Божиими», к-рых сатана побуждает вредить христианам. При этом саму угрозу войны с турками Й. рассматривал как проявление гнева Божия по отношению к ведущим беспечную жизнь христианам и как Божий призыв обратиться к Христу, поскольку Он является для христиан единственным источником надежды (*Kolb*. 2009. S. 106–107; ср.: *Delius*. 1952. S. 46–48).

Полемические трактаты. Наиболее ранним полемическим трактатом Й. является сочинение «О священническом супружестве» (*Adversus Iohannem Fabrum... pro coniugio sacerdotali*, 1523), написанное по просьбе Лютера и обращенное против Иоганна Фабера (1478–1540), издавшего антилютеран. трактат, к-рый в посл. получил известность под названием «Молот против лютеранской ереси» (*Malleus in haeresim Lutheranam*). Лютер считал, что Й.,

недавно женившийся, способен дать достойный ответ на упреки Фабера, обвинявшего среди прочего лютеран в самовольном упразднении древней церковной традиции священнического безбрачия. В трактате Й. приводит ряд библейских аргументов, обосновывающих богоустановленность брака, и делает особый акцент на необходимости для священника как для слабого человека иметь рядом с собой спутницу и помощницу, которая способствовала бы успеху его пасторско-проповеднических трудов. В посл. Й. еще неск. раз затрагивал тему священнического брака в предисловиях и письмах друзьям (см.: *Delius*. 1952. S. 44–45).

В 1-й пол. 30-х гг. XVI в. Й. вступил в продолжительную полемику с Георгом Витцелем (1501–1573). Витцель, в 1524 г. перешедший в протестантизм, был лично знаком с Лютером и с Й., поэтому его возвращение в католич. Церковь, происшедшее в нач. 30-х гг. XVI в., воспринималось ими как непростительное предательство и вероломство. В опубликованной спустя несколько лет после завершения полемики с Витцелем «Проповеди об истории Иуды Искариота» (*Ein Sermon von der Historien Judae Ischarioth*, 1543) Й. сравнивал его поступок с предательством Иуды и называл «искариотским преступлением и отпадением» (см.: *Ibid.* 1543. Fol. 6–7; ср.: *Kolb*. 2009. S. 108). Полемика между Й. и Витцелем была крайне неприязненной и ожесточенной; в их адресованных друг другу полемических трактатах и письмах нередко встречаются весьма грубые личные нападки (см.: *Clemen*. 1920. S. 133–137).

Поводом для начала полемики с Витцелем стало издание им под псевдонимом Агрикола Фагон трактата «В защиту добрых дел, против новых евангелистов» (*Pro defensione bonorum operum advesus novos evangelistas*, 1532), в к-ром Витцель упрекал лютеран в том, что в их учении о спасении отрицается ценность добрых дел, так что они оказываются излишними. Витцель утверждал, что добрые дела заповеданы в Евангелии, поэтому лютеране, отвергая их, служат своим желанием и страстям и отвергают само Евангелие; кроме того, изучение сочинений древних церковных писателей убедило его в истинности католич. учения о добрых делах и в ложности протестант.

учения (*Delius*. 1952. S. 50; *Lehmann*. 1963. P. 96–97).

Сразу же после прочтения сочинения Витцеля Й. написал и издал ответный трактат «Против трех листов Агриколы Фагона» (*Contra Tres Pagellas Agri Phagi*, 1532). В нем Й. отмечал, что заблуждения Витцеля коренятся в том, что он неверно понимает связь между добрыми делами и отпущением грехов. Согласно Й., добрые дела не могут быть основанием для отпущения грехов; напротив, человек становится способен совершать их лишь благодаря отпущению грехов, которое подается ему через веру в Иисуса Христа. Т. о., добрые дела являются неотъемлемым элементом христ. жизни, но спасают человека не они, а одна лишь благодать Божия (ср.: *Delius*. 1952. S. 50). Содержащиеся в трактате рассуждения Й. о христ. Церкви являются одним из наиболее ранних примеров протестант. противопоставления «двух церквей»: истинной «евангельской» и ложной «папистской» (*Ibid.* S. 50–51). Й. позаботился о том, чтобы это сочинение было отпечатано большим тиражом (более 1 тыс. экз.) и распространено среди лютеран. проповедников Германии с целью предостеречь их относительно заблуждений Витцеля (*Ibid.* S. 51; ср.: *JJBW*. Bd. 1. S. 188).

В нач. 1533 г. вышло ответное сочинение Витцеля «Посрамление сверхклевветнического ответа Юстуса Йонаса, то есть Йодокуса Коха, а также защита добрых дел» (*Confutatio calumniosissimae responsionis Iuvsii Ionaе, id est, Iodoci Koch*). Первой реакцией на него Й. стало предисловие, к-рое он написал к направленному против Витцеля трактату лютеран. пастора Бальтазара Райды. В нем Й. критиковал Витцеля, а также Крота Рубеана, своего давнего эрфуртского друга, который в нач. 30-х гг. XVI в., как и Витцель, вернулся в католицизм и поддерживал лит. деятельность Витцеля (текст см.: *JJBW*. Bd. 1. S. 188–189). Весной 1534 г. Й. выпустил новый крупный трактат против Витцеля: «Какая церковь является истинной, а какая — ложной» (*Wilch die rechte Kirche, und dagegen wilch die falsche Kirch ist*), в к-ром от полемики по вопросу о добрых делах перешел к критике учения Витцеля о Церкви. Й. подробно разбирал тезис Витцеля о том, что католич. Церковь является истинной в силу сохраняющегося

в ней апостольского преемства. Согласно Й., католич. Церковь сохраняет лишь внешнюю видимость правильной церковной организации, однако не может считаться истинной Церковью, поскольку она «преследует Евангелие и истинное служение Богу». Истинную Церковь Й. определял как сообщество «всех богобоязненных людей, рассеянных по всему миру, которые хранят истинную веру в Христа, имеют правильное Крещение и Таинство [Евхаристии], которые всерьез и от души призывают Христа, исповедуют Его [перед другими людьми] и терпят преследования ради Него» (Ibid. 1534. S. [11]; ср.: *Delius*. 1952. S. 52; *Lehmann*. 1963. P. 98–99). В качестве приложения к этому трактату был присоединен памфлет «История Георга Витцеля» (*Görg Witzels historia*), написанный лютеран. пастором Юстусом Мением, в к-ром Витцель объявлялся анабаптистом, антиринитарием и приверженцем мн. др. ересей (см.: *Delius*. 1952. S. 53).

Ответ Й. Витцель предложил в трактате «О христианской Церкви против Йодокуса Коха» (*Von der christlichen Kirchen wider Jodocum Koch*, 1534); большую часть его объема занимают не богословские рассуждения, а попытки Витцеля оправдаться от обвинений личного характера. Последующая полемика между Й. и Витцелем окончательно лишилась богословского содержания и превратилась в обмен личными оскорблениями. В сер. 1534 г. лютеранский пастор Антоний Корвин под псевдонимом Сильван Гесс опубликовал вымышленный драматический диалог между Витцелем и Кохлеусом (*Ludus Sylvani Hessi in defectionem Georgii Vvicelii ad Papistas*), в к-ром высмеивалось возвращение Витцеля в католицизм (см.: *Cleman*. 1920. S. 140–143); Й. написал к нему предисловие (текст см.: *JJBW*. Bd. 1. S. 214–218), в к-ром называл главными побудительными мотивами «предательства» Витцеля жажду наживы (Й. был уверен, что католики заплатили Витцелю за его измену протестантизму; см.: Ibid. Bd. 2. S. 374), злобность и зависть. Осенью 1534 г. в руки Й. попало письмо Кохлеуса Витцелю; он опубликовал его с собственным предисловием и насмешливыми схождениями (текст письма см.: *Cleman*. 1920. S. 146–152). Витцель откликнулся на эту публикацию соч. «О похище-

нии личного письма», в котором упрекал лютеран в том, что они обманом заполучили его письмо (см.: Ibid. S. 143–145). После публикации письма Витцеля письменная полемика между ним и Й. прекратилась, однако Й. продолжал считать его опасным противником лютеранства; так, в 1539 г. он советовал курфюрсту Иоганну Фридриху конфисковать и уничтожить все книги Витцеля, к-рые только удастся найти (*Delius*. 1952. S. 53–54).

В нач. 50-х гг. XVI в. Й. поддержал Меланхтона в его полемике с Озиандером по вопросу о спасении и об оправдании. Согласно учению Озиандера, человек оправдывается особой «внутренней праведностью», являющейся следствием духовного «вселения» Христа в человеческое сердце, в результате к-рого человек становится «единосущным» Божественной природе Христа (*Lehmann*. 1963. P. 102–103). Оценивая учение Озиандера, изложенное им в трактате «О единственном Посреднике Иисусе Христе и об оправдании верой» (*Von dem einigen Mitler Jhesu Christo und Rechtfertigung des Glaubens*, 1551; известен также по подзаголовку «Исповедание»), Й. отмечал, что Озиандер ложно утверждает, будто он придерживается точно таких же взглядов, какие развивал в проповедях Лютер. Й. специально упоминает, что он 25 лет находился рядом с Лютером, но никогда не слышал от него такого учения, какое приписывает ему Озиандер (*JJBW*. Bd. 2. S. 310). Согласно Й., учение Лютера является простым и всецело основанным на Свящ. Писании, в то время как Озиандер предлагает непонятные простым верующим рассуждения, к-рые не могут поселить в их душах мир и надежду на Христа, но лишь вводят людей в смущение (Ibid. S. 310–311). Й. упрекал Озиандера в неверном толковании Евангелия от Иоанна (см.: Ин 7. 21–23, 26), цитатами из к-рого Озиандер пытался обосновать свое учение, и утверждал, что, согласно общепринятому христ. учению, Христос вселяется в человека не лично и не «сущностно» (*wesentlich*), т. е. не Своей природой, но действием благодати Св. Духа, к-рая поддерживает, просвещает и освящает верующих (*JJBW*. Bd. 2. S. 317–318; ср.: *Lehmann*. 1963. P. 104–106).

Религиозная поэзия. Й. принадлежат неск. стихотворных гимнов,

являющихся вольным переложением библейских псалмов, содержание к-рых связывается Й. с современной ему религ. ситуацией (текст см.: *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des XVII Jh. Lpz.*, 1870. Bd. 3. S. 42–45; ср. также: *Lehmann*. 1963. P. 110–113). Гимн «Если бы не Господь был с нами» (*Wo Gott der Herr nicht bey uns helt*; Пс 123), к-рый Й. создал по просьбе Лютера, был опубликован в составе сб. «Энхиридион» (*Eyn Enchiridion oder Handbuchlein*, 1524). Переложения еще 3 псалмов были выполнены Й. в 40-х гг. XVI в., во время пребывания в Галле, и опубликованы отдельными изданиями: «Услышит вас Господь в день печали» (*Der Herr erhoret euch in der noth*; Пс 20); «Господь Иисус Христос, мы наследие Твое» (*Herr Jhesu Christ, dein Erb wir sind*; Пс 78); «Господь Иисус Христос, Ты — истинный Бог» (*Herr Jhesu Christ, o warer Gott*; Пс 20 и 70).

Переводы. Одним из наиболее ранних переводческих опытов Й. стал перевод трактата Лютера «О рабстве воли», направленного против учения Эразма Роттердамского о свободе воли; перевод был издан под заглавием «О том, что не существует свободы воли» (*Das der freie Wille nichts sey*. Wittemberg, 1526; сопоставление оригинального текста Лютера и перевода Й. см.: *Mennecke*. 2009). В число др. сочинений Лютера, переведенных Й. на нем. язык, входят: «Толкование на Книгу Екклесиаста» (*Annotationes in Ecclesiasten*, 1532; нем. пер.: *Ecclesiasten, oder Prediger Salomo*. Wittemberg, 1533), «95 тезисов» (см.: *Luther M. WA*. Bd. 1. S. 232), «О монашеских обетах» (*De votis monasticis*, 1521; нем. пер.: *Von denn geystlichen und klostergelubden*. Wittemberg, 1522) и др. На латынь Й. перевел толкования Лютера на Книгу пророка Ионы (лат. пер.: *Enarrationes novae in Ionam Prophetam*. Haganoae, 1530; ср.: *JJBW*. Bd. 1. S. 434–437) и на Книгу премудрости Иисуса, сына Сирахова (лат. пер.: *Liber Iesu Syrach*. Vitembergae, 1538; ср.: *JJBW*. Bd. 1. S. 283–288), трактат «Против иудеев» (*Von den Juden und ihren Lügen*, 1543; лат. пер.: *De iudaeis et eorum mendaciis*. Francofurti, 1544) и неск. др. сочинений. Й. перевел с латыни на нем. язык главный богословский труд Меланхтона — «Общие места» (*Loci communes*; нем. пер.: *Loci communes, das ist, die*

furnemesten Artikel Christlicher Iere. Wittenberg, 1536), а также ряд др. его важных сочинений, в т. ч. «Против учения анабаптистов» (*Adversus anabaptistas iudicium*; нем. пер.: *Wider die Iere der Widerteuffer*. Wittenberg, 1528), «Апология Аугсбургского исповедания» (*Apologia Confessionis Augustanae*; нем. пер.: *Apologia der Confession*. Wittenberg, 1531; совр. переизд.: CR. Vol. 28. Col. 37–326), «Толкование на Послание к Колоссянам» (*Scholia in epistolam Pauli ad Colossenses*; нем. пер.: *Die Epistel S. Pauli zum Colossern*, durch Philippum Melancthon um latein zum andern mal ausgelogt. [Wittenberg,] 1529; ср.: JJBW. Bd. 1. S. 139–140), «Толкование на Книгу пророка Даниила» (*In Daniele prophetam Commentarius*; нем. пер.: *Der Prophet Daniel*, ausgelegt durch Ph. Melancthon, Wittenberg, 1546) и др. (полный список переводов Й. см.: *Delius*. 1952. S. 130–131; JJBW. Bd. 2. S. XXIII–XXXII).

Письма. Й. состоял в переписке со мн. известными деятелями XVI в.: гуманистами, протестант. проповедниками и богословами, светскими правителями; список его респондентов насчитывает более 70 чел. (см.: JJBW. Bd. 2. S. 392–396). Научное издание писем Й. было подготовлено в кон. XIX в. нем. ученым Густавом Каверу (Der Briefwechsel des *Justus Jonas*. 1884, 1885 = JJBW). Каверу каталогизировал все известные на то время письма Й., а также адресованные ему письма др. лиц и нек-рые др. исторические документы, расположив их в хронологическом порядке. Для писем, изданных ранее в рамках собраний сочинений Меланхтона (CR. Vol. 1–28) и Лютера (*Luther M. WA: BW*), приводятся лишь заглавия и отсылки к соответствующим изданиям. Некоторые письма Й., сохранившиеся в б-ках и архивах Германии, остаются неизданными (см. список: *Delius*. 1951). Письма Й. являются важным и в ряде случаев незаменимым источником сведений по истории нем. Реформации.

Соч.: Praefatio in epistolas divi Pauli apostoli ad Corynthios. [Erphordiae,] 1520; *Adversus Iohannem Fabrum Constantiensem Vicarium, scortationis patronum, Pro coniugio sacerdotali, Iusti Ioniae defensio*. Wittenbergae, 1523; *Annotationes Iusti Ioniae in Acta apostolorum*. Wittenbergae, 1524; Das siebend Capitel Danielis von des Türcken Gottes Lesterung und schrecklicher Morderey mit Unterricht *Iusiti Jone*. Wittenberg, 1530; *Contra Tres Pagellas Agri Phagi Georgii Vvitzel... Responsio*. [Wittenbergae,

1532]; *Wilch die rechte Kirche, und dagegen wilch die falsche Kirch ist, christlich Antwort und tröstliche Unterricht widder das pharisaisch Gewesch Georgii Witzels*. Wittenberg, 1534; *Oratio Iusti Ioniae Doctoris Theologiae De studiis theologicis*. Vitebergae, 1539; *Idem* // CR. Vol. 11. Col. 41–50; *Christlicher und kurzzer Unterrichts von Vergebung der Sünde und Seligkeit*. Wittenberg, 1542; *Ein Sermon von der Historien Judae Ischarioth und des Judas Kusse*. Halle, 1543; *Oratio De gradibus in theologia* // CR. Vol. 11. Col. 227–231; *Der Briefwechsel des Justus Jonas* / Hrsg. G. Kawerau. Halle, 1884. Bd. 1; 1885. Bd. 2. [= JJBW].

Лит.: *Reinhard L. Commentatio historico-theologica de vita et obitu Iusti Ioniae*. Altenburgi, 1731; *Dreyhaupt J. C. Pagus Neletici et Nudzici, oder, ausführliche diplomatisch-historische Beschreibung des... Saal-Creyses*. Halle, 1755. Bd. 1; *Knapp G. C. Narratio de Justo Jona theologo vitebergensi atque halensi*. Halis Saxonum, 1817; *Franke K. C. Geschichte der Hallischen Reformation*. Halle, 1841; *Pressel Th. Justus Jonas: Nach gleichzeitigen Quellen*. Elberfeld, 1862; *Craemer O. Die Grabstätte des Reformators Justus Jonas* // *Christliche Kunstblätter*. 1899. Bd. 41. S. 55–58; *Clemen O. Georg Witzel und Justus Jonas* // *Archiv für Reformationsgeschichte*. Gütersloh, 1920. Bd. 17. S. 132–152; *Kalkoff P. Humanismus und Reformation in Erfurt (1500–1530)*. Halle, 1926; *Schellbach M. Justus Jonas*. Essen, 1941; *Delius W. Justus Jonas und Erasmus* // *Theologia viatorum*. B., 1948/1949. Bd. 1. S. 71–79; *idem*. Ergänzungen zum Briefwechsel des Justus Jonas // *Archiv für Reformationsgeschichte*. 1951. Bd. 42. S. 136–145; *idem*. *Justus Jonas, 1495–1555*. B., 1952; *Lehmann M. E. Justus Jonas: A Collaborator with Luther* // *Lutheran Quarterly*. Gettysburg (Penn.), 1950. Vol. 2. P. 189–200; *idem*. *Justus Jonas: Loyal Reformer*. Minneapolis, [1963]; *Kleineidam E. Justus Jonas* // *Contemporaries of Erasmus: A Biographical Register of the Renaissance and Reformation*. Toronto, 1985. Vol. 2. P. 244–246; *Koch E. Handschriftliche Überlieferungen aus der Reformationszeit in der Stadtbibliothek Dessau* // *Archiv für Reformationsgeschichte*. 1987. Bd. 78. S. 321–345; *Leder H.-G. Jonas, Justus (1493–1555)* // *TRE*. 1988. Bd. 17. S. 234–238; *Justus Jonas, 1493–1555: Beiträge zur 500. Wiederkehr seines Geburtstages* / Hrsg. S. Bräuer. Nordhausen, 1993; *Mager I. «...das war viel ein andrer Mann»: Justus Jonas – Ein Leben mit und für Luther* // *Luther und seine Freunde* / Hrsg. P. Freybe. Wittenberg, 1998. S. 10–27; *eadem*. *Justus Jonas als Zeuge und Berichtstatter über Luthers Tod* // *Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation*. Lpz., 2009. S. 183–190; *Posset F. Polyglot Humanism in Germany circa 1520 as Luther's Milieu and Matrix: The Evidence of the «Rectorate Page» of Crotus Rubeanus* // *Renaissance and Reformation = Renaissance et Réforme*. Toronto, 2003. Vol. 27. N 1. P. 5–33; *Axmann R. Der späte Justus Jonas (1550–1555)* // *Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation*. 2009. S. 205–222; *Junghans H. Justus Jonas und die Erfurter Humanisten* // *Ibid.* S. 15–37; *Gummelt V. Justus Jonas als Biblexeget an der Wittenberger Universität* // *Ibid.* S. 121–130; *Justus Jonas (1493–1555) und seine Bedeutung für die Wittenberger Reformation* / Hrsg. I. Dingel. Lpz., 2009; *Kohnle A. Justus Jonas und das Interim* // *Ibid.* S. 191–204; *Kolb R. The Theology of Justus Jonas* // *Ibid.* S. 103–120; *Lück H. Justus Jonas als Jurist und Mitbegründer des Wittenberger Konsistoriums* // *Ibid.*

S. 145–162; *Mennecke U. Justus Jonas als Übersetzer: Sprache und Theologie* // *Ibid.* S. 131–144; *Peters Ch. Zwischen Erasmus und Luther: Justus Jonas und die Krise des Erfurter Humanistenkreises* // *Ibid.* S. 39–58; *Scheible H. Melancthon und Justus Jonas* // *Ibid.* S. 59–86; *Wolgast E. Luther, Jonas und die Wittenberger Kollektivautorität* // *Ibid.* S. 87–100.

Д. В. Смирнов

ЙОРК [англ. York; лат. Eboracum; древнеангл. Eborwic; древнесканд. Jorvik], город на севере Англии (графство Норт-Йоркшир), на р. Уз, в средние века кафедра католического архиеп-ства; с 1531 г. резиденция англикан. архиепископа.

Древнейшие стоянки людей на месте совр. Й. датируются 8000–7000 гг. до Р. X. На территории города обнаружены клады и захоронения эпохи бронзового и железного веков. После завоевания Британии римлянами на месте совр. Й. располагалась крепость Эборак (Эбурак). Ее строительство было начато в 71 г. Квинтом Петилием Цериалом, легатом IX легиона (Legio IX Hispana) (впосл. наместник рим. пров. Британия (71–74)). Впервые о крепости упоминается в документах на деревянных табличках рубежа I и II вв., найденных при раскопках в рим. крепости Виндоланда (графство Нортамберленд). Первоначальные земляные укрепления впосл. были заменены деревянными, а в нач. II в. – каменными стенами. Вокруг крепости возникло крупное поселение. В 122 г. крепость посетил рим. имп. Адриан (117–138); в 211 г. в Эбораке умер имп. Септимий Север (193–211), готовивший военный поход против пиктов (осуществлению планов помешала смерть императора). В нач. III в., при Септимию Севере или при его сыне имп. Каракалле (211–217), Эборак получил статус рим. колонии (Colonia Eboracensis) и столицы новообразованной пров. Н. Британия (Britania Inferior). В 306 г., во время военной кампании против пиктов, здесь скончался август Констанций I Хлор, после чего воины провозгласили императором его сына св. равноап. Константина I Велико-го. В нач. IV в. Н. Британия была разделена на провинции Флавия Цезарейская (Flavia Caesariensis) и Вторая Британия (Britania Secunda). Границы провинций и их расположение остаются предметом дискуссий, однако известно, что Эборак был столицей одной из них (ср.: *Bury*. 1923/1925; *Birley*. 1981; *Mann*. 1996). О су-

шествовании в городе христ. общины свидетельствует упоминание среди 3 брит. епископов, принявших участие в Арелатском Соборе 314 г., «епископа Эбория из города Эборака» (Concilia Galliae A. 314 — A. 506 / Ed. C. Munier. Turnholti, 1963. P. 14–22. (CCSL; 148)). Др. сведений о христианах в Эбораке в рим. эпоху нет.

Последние археологические находки на территории крепости, которые относятся ко времени правления римлян, датируются ок. 400 г. Сведения по истории Эборака в V–VI вв. весьма скудны. Имеющиеся археологические данные не позволяют судить о том, насколько населен был город в этот период, однако, по всей видимости, крепость сохраняла свое значение как средоточие военно-политической власти — рим. казармы частично использовались и ремонтировались. Неизвестно, когда Эборак перешел под контроль герм. (англосакс.) вождей. Согласно «Церковной истории народа англвов» *Беды Достопочтенного*, к нач. VII в. Эборак являлся политическим центром англосакс. территорий к северу от Хамбера и резиденцией правителей Нортумбрии. Археологические находки на территории города, относящиеся к VII–IX вв., немногочисленны. Наибольший интерес представляют найденные в р-не Фишергейт остатки зданий, где была обнаружена керамика континентального производства.

История Эборака как церковного центра начинается в VII в. В 601 г. папа Римский свт. *Григорий I Великий*, вероятно на основании данных о церковной организации в римской Британии, определил Эборак и Лондиний (ныне Лондон) центрами буд. митрополий (послание папы к св. *Августину* Кентерберийскому сохр. в составе «Церковной истории народа англвов» *Беды Достопочтенного* — *Beda*. Hist. eccl. I 29). Архиепископу Эборака должны были подчиняться 12 епископов-суффраганов. Однако в силу военно-политических и религ. особенностей становления сев. региона планы создания Эборакского архиеп-ства не были реализованы до 735 г. Согласно *Безде Достопочтенному*, в 627 г. в Эбораке появилась 1-я деревянная церковь, освященная во имя ап. Петра. Храм построил по обету *Эдвина*, кор. Нортумбрии (ок. 616–633), в период подготовки к принятию крещения. Тогда же была возведена резиденция для св.

Павлина, члена рим. миссии, прибывшего из Кента вместе с невестой кор. *Эдвина*. Предварительно св. *Павлин* был рукоположен во епископа и назначен на Эборакскую кафедру. *Беда Достопочтенный* сообщает, что вскоре король начал строительство каменного храма, однако работа была закончена уже после его гибели в окт. 633 г. После вторжения валлийского правителя *Кедваллы* (ум. в 634) еп. *Павлин* бежал в Юж. Британию, деятельность христ. миссии прекратилась. Однако, как утверждает *Беда Достопочтенный*, церковь в Эбораке не закрылась; из миссионеров в Нортумбрии оставался диак. *Иаков*.

Пришедший в 634 г. к власти кор. *Освальд* оказывал покровительство ирл. миссии во главе с еп. *Азданом*, в Нортумбрии были сформированы новые церковные структуры с центром в мон-ре на о-ве *Линдисфарн* (*Холи-Айленд*). Эборак утратил значение церковного центра, в течение 30 лет кафедра оставалась вакантной. В 664 г. на Соборе в *Стренскальке* (ныне *Уитби*) была осуждена ирл. практика исчисления Пасхи, после чего ирл. духовенство в основном покинуло Нортумбрию. Впосл. Эборакскую кафедру занял св. *Хад* (664–669), в его юрисдикцию входила, по-видимому, вся Нортумбрия. У прибывшего из Рима в 669 г. архиеп. *Теодора*, назначенного на кафедру *Дуроверна* (ныне *Кентерберри*), возникли сомнения в каноничности хиротонии *Хада*, к-рая была совершена при участии 2 бриттских епископов. После того как *Хад* отказался от кафедры, *Теодор* рукоположил его повторно и назначил епископом в *Мерсию*. Преемником *Хада* на Эборакской кафедре стал св. *Вильфрид*. Житие св. *Вильфрида*, составленное его современником и сподвижником *Эддием Стефаном*, — важный источник сведений по ранней истории Эборака. В 678 г. по решению архиеп. *Теодора* Кентерберийского диоцез Эборак, объединявший территории к северу от *Хамбера*, был поделен на 2 епископства с центрами в Эбораке и в *Хагустальдене* (ныне *Хексем*). В 681 г. была восстановлена кафедра в *Линдисфарне*.

Первым архиепископом Эборака стал *Эгберт* (735–766). Ему адресовано предсмертное письмо *Беды Достопочтенного*, к-рый беспокоился о состоянии христ. Церкви в Нор-

тумбрии и давал *Эгберту* советы, как справляться с обязанностями архиепископа (*Epistola Baedae ad Ecgbertum Episcopum*). Ученыком *Эгберта* был уроженец Эборака *Алкуин*, чьи письма и поэма «Об отцах, правителях и святых церкви Эборака» (*Versus de patribus, regibus et sanctis Eboracensis ecclesiae*) являются важнейшими источниками сведений об Эбораке в VIII в. В частности, известно, что при архиеп. *Эгберте* и его преемнике *Этельберте* (766–779/80) в городе действовала школа, ее выпускники и наставники славились ученостью. *Алкуин* упоминает также о б-ке кафедрального собора, для к-рой он по просьбе своего наставника *Этельберта* (впосл. архиепископ) собирал на континенте редкие книги. По свидетельству *Алкуина*, б-ка в Эбораке в те времена была одной из лучших в Европе. При архиепископах *Эгберте* и *Этельберте* в Эбораке была построена ц. *Св. Софии* (*Alma Sophia*; освящена в 779/80).

Во 2-й пол. VIII — 1-й пол. IX в. *Й.*, как и вся Нортумбрия, стал ареной борьбы за власть между представителями королевской династии; ученость и церковная жизнь здесь постепенно пришли в упадок. По свидетельству «*Англосаксонской хроники*», в 866 г. город был захвачен викингами. С 876 г., после расселения скандинавов на территории Нортумбрии, *Й.* — военный и политический центр викингов на севере Британии. Королевство викингов с центром в *Й.* сохраняло независимость до 927 г. Но и после формального признания власти англосакс. кор. *Этельстана* (924/5–939) *Йоркское* королевство оставалось в значительной степени автономным. После смерти *Этельстана* в 939 г. вокруг *Й.* разгорелась яростная борьба, в к-рой наряду с англосакс. властями и сканд. правителями *Дублина* принял участие изгнанный из Норвегии конунг *Эрик Кровавая Секира*. *Эрик* стал последним правителем независимого *Йоркского* королевства, в 954 г. город был захвачен королем Англии *Эдредом*.

Письменных сведений по истории *Й.* в VIII–X вв. практически не сохранилось, но археологические данные говорят о процветании и расширении города. После захвата *Й.* викингами, особенно в 900–935 гг., проводилась активная застройка территории к юго-востоку от заброшенной

рим. крепости. Й. был важным ремесленным центром: раскопки свидетельствуют о развитии ткачества, кузнечного и ювелирного дела; изготовлялись изделия из янтаря и кости. Находки указывают на наличие торговых связей со Скандинавией, с Шотландией, Ирландией, др. областями Англии и Сев.-Зап. Европой. Среди археологических находок встречаются изделия из стран Средиземноморья, из Самарканда и с побережья Персидского зал., очевидно привезенные из континентальной Европы. Короли Й. в кон. IX — нач. X в. чеканили собственную монету. Оценить численность населения города в «викингский» период не представляется возможным. В Житии св. Освальда, составленном в кон. X в. Бюрхтфертом, говорится о том, что в Й. проживало ок. 30 тыс. чел., но исследователи склонны считать эту цифру во много раз преувеличенной. По данным «Книги Страшного Суда», в 1066 г. в городе было ок. 1800 домов.

Хотя в позднейших хрониках и в историографии можно встретить утверждения, что на захваченных викингами землях Церковь находилась в трудном положении, в последние десятилетия эта т. зр. была существенно скорректирована. Грамота кор. Этельстана о дарении земель в Амаундернесе (область на территории совр. графства Ланкашир) кафедральному собору Й. (934) является подтверждением того, что собор продолжал действовать. Среди 50 фрагментов каменных скульптурных надгробий, датируемых кон. VII — нач. XI в., многие украшены резьбой в характерном англо-сканд. стиле, что свидетельствует об активной религ. жизни в городе и в первые десятилетия сканд. расселения.

В 971–1016, 1040–1041 и 1061 гг. архиепископы Й. занимали также епископскую кафедру Вустера. Традиционно эта особенность церковного устройства объясняется тем, что богатое Вустерское еп-ство обеспечивало сев. архиеп-ство средствами, однако, возможно, за этим скрывалось и стремление установить дополнительный контроль над непокорным севером. Первым архиепископом Й., к-рый занимал одновременно 2 кафедры, был св. Освальд (971–992), основатель мон-ря Рамси. Среди др. прелатов кафедры Й. в англосакс. период был проповедник и гос. деятель Вульфстан II (1002–1023). По свиде-

тельству «Англосаксонской хроники» (ркп. D, к-рая, согласно одной из датировок, была составлена в Й. в 70-х гг. XI в.), Эалдред, архиеп. Й. (1061–1069), короновал в 1066 г. Вильгельма I Завоевателя (1066–1087).

З. Ю. Метлицкая

Сер. XI–XVI в. После нормандского завоевания Англии в 1066 г. Й. стал одним из главных центров сопротивления новым правителям. Первое восстание (лето 1068), вызванное попыткой кор. Вильгельма I Завоевателя принудить североангл.



Кафедральный собор в Йорке.
Кон. XI в. Реконструкция

землевладельцев к уплате налога на содержание армии (гельд), было подавлено после того, как Вильгельм с большим войском осенью совершил стремительный марш-бросок на север. Предводители восстания бежали в Шотландию, горожане Й. признали Вильгельма королем и выдали ему заложников. В городе был сооружен замок, где разместили гарнизон из 500 рыцарей. Весной 1069 г. англичане перебили часть гарнизона и осадили замок. Кор. Вильгельм вновь совершил поход на север, разбил повстанцев и построил в Й. 2-й замок — на противоположном берегу р. Уз. В кон. лета на помощь восставшим прибыл большой флот, посланный кор. Дании Свенем II Эстридсенгом (1047–1074). Объединенное англо-дат. войско разбило нормандцев, оба замка были разрушены (сент. 1069). При этом в результате устроенного нормандцами пожара сгорела большая часть города, включая собор и здания кафедрального капитула. Архиеп. Эалдред, сохранявший лояльность к кор. Вильгельму I, скончался незадолго до взятия города, и тогда Вильгельм Завоеватель совершил 3-й поход на север. Путем переговоров и подкупов он сумел добиться ухода дат. флота и зимой 1069/70 г. разорил обширные территории в Сев. Англии, в т. ч. в Йоркшире.

Архиеп. Томас I из Байё (1070–1100) предпринял строительство нового собора, реорганизовал капитул по нормандскому образцу, увеличив число каноников и выделив каждому особую пребенду, создал при соборе школу, учредил должности декана, регента хора (архикантора), сакриста, архидиаконов. Под давлением Вильгельма Завоевателя Томас I вынужден был признать за архиеп. Кентерберийским Ланфранком и его преемниками титул примаса всей Британии (1072). В свою очередь Томас потребовал признания церковной юрисдикции Й. над Шотландией, о-вом Мэн, Оркнейскими и Гебридскими островами, однако не смог реали-

зовать свои притязания. Единственным еп-ством-суффраганом Й. оставался Дарем. К посл. трети XI в. относится возро-

ждение монашеской жизни в Йоркшире: были основаны и восстановлены бенедиктинские аббатства в Селби (1069/70), Девы Марии в Й. (1088), Уитби (ок. 1078; с 1109 аббатство), бенедиктинский приорат Св. Троицы в Й. (1089, дочерняя обитель франц. аббатства Мармутье), клюнийский мон-рь в Понтефракте (между 1090 и 1099). В это же время в Й. на основе литургической практики кафедрального собора в Руане и др. церквей Сев. Франции сложился т. н. йоркский обряд, содержащий ряд незначительных отличий от южноангл. *сарумского обряда* и распространенный в Сев. Англии до эпохи Реформации.

Спор о первенстве между кафедрами Й. и Кентерберии вновь возник в мае 1108 г., когда новоизбранный архиеп. Томас II (1108–1114), племянник Томаса I, отказался дать письменную присягу архиеп. Ансельму Кентерберийскому и признать его первенство. Ансельм в свою очередь отказался рукоположить Томаса II без выполнения этих условий. Конфликт удалось урегулировать лишь летом 1109 г., после вмешательства кор. Генриха I (1100–1135). Томас II подписал присягу верности не названному по имени архиепископу Кентерберийскому (архиеп. Ансельм к тому моменту умер, а его преемник

еще не был избран) и был рукоположен 6 епископами. В авг. 1109 г. архиеп. Томас II был вынужден рукоположить без принятия присяги Тургота, еп. Сент-Андруса (Шотландия), однако в дальнейшем он смог добиться присяги от епископов Глазго, Оркнейских и Гебридских островов (возможно, нек-рые из них были титулярными епископами). Наиболее острый характер спор о первенстве между Кентерберии и Й. принял при преемнике Томаса II, архиеп. Турстане (избран в 1114), который отказался приносить присягу архиепископу Кентерберийскому и в 1119 г. добился, чтобы дело было рассмотрено папой Римским *Каллистом II*. Папа принял сторону Йоркского архиепископа и лично рукоположил Турстана. Это вызвало недовольство кор. Англии Генриха I, к-рый лишь в 1121 г. позволил Турстану вернуться в Англию и занять кафедру. В 1123 и 1125 гг. для решения спора Турстан обращался в Римскую курию и сумел в итоге отстоять равенство кафедр Й. и Кентерберии (сохранялось до XIV в.). Борьба за независимость от Кентерберии способствовала развитию самостоятельной историографической традиции в Й.: ок. 1130 г. архикантор кафедрального собора Гуго написал «Историю церкви Йорка», охватывавшую период с 1070 по 1127 г. (*Hugh the Chanter*. 1990). Несмотря на поддержку Римского папы, Турстан не смог распространить свою юрисдикцию над шотл. диоцезами (за исключением диоцеза Галлоуей с кафедрой в Уитхорне, восстановленного ок. 1128), однако в 1133 г. на отвоеванной у Шотландии территории был создан диоцез с кафедрой в Карлайле, ставший частью церковной провинции Й. Архиеп. Турстан оказывал покровительство мон-рям, при его поддержке в Йоркшире были основаны цистерцианские аббатства Фаунтинс (1132/33; братия в основном состояла из монахов бенедиктинского аббатства Девы Марии в Й., недовольных недостаточно жестким соблюдением устава) и Риво (1132/33), женские монастыри св. Климента в Й. (ок. 1130) и в Хендейле (1133), он также способствовал расширению привилегий монастырей Уитби и Девы Марии в Й. В 1138 г. архиеп. Турстан руководил формированием ополчения североанглийских баронов, отразивших вторже-

ние шотл. кор. *Давида I* (1124–1153) в «битве штандартов» (1138).

После смерти архиеп. Турстана (февр. 1140) вопрос о его преемнике привел к расколу йоркского капитула, усугубленному общей политической нестабильностью в Англии в правление кор. Стефана (1135–1154). Избранный в янв. 1141 г. архиепископом Вильгельм Фиц-Стефан (1141–1147, 1153–1154) столкнулся с оппозицией со стороны йоркширского монашества (особенно цистерцианцев), поддержанного *Бернардом Клервоским*. После того как дело было рассмотрено в Римской курии, Вильгельм был рукоположен (сент. 1143), однако в 1147 г. новый папа Римский, цистерцианец *Евгений III*, вновь поставил под вопрос каноничность его избрания. На Соборе в Реймсе (21 марта 1147) Вильгельм был смещен. В июле 1147 г. архиепископом избрали аббата цистерцианского мон-ря Фаунтинс Генриха Мёрдака (1147–1153), ученика Бернарда Клервоского, однако до 1151 г. его кандидатуру отказывались признать кор. Стефан и значительная часть йоркского духовенства. Архиеп. Генрих проявил себя энергичным реформатором, боролся со злоупотреблениями в среде католич. духовенства, способствовал созданию цистерцианских мон-рей в Роше, Соли и Керкстолле (все — 1147), в Мо (1151), двойного мон-ря *гильбертинцев* в Уоттоне (1150), планировал преобразовать приход церкви в Беверли в общину августинских *регулярных каноников*. После смерти архиеп. Генриха, Бернарда Клервоского и папы Римского Евгения III Вильгельм Фиц-Стефан вернулся на Йоркскую кафедру (20 дек. 1153 восстановлен в сане архиепископа папой *Анастасием IV*), однако вскоре после возвращения в Й. (июнь 1154) он скоропостижно скончался (по одной из версий, был отравлен). С кон. XII в. в Й. началось почитание архиеп. Вильгельма как мученика (возможно, в противовес почитанию в Кентерберии католич. св. Фомы *Бекета*); архиеп. Вильгельм был официально канонизирован в 1227 г.

Архиеп. Роджер (1154–1181) способствовал восстановлению церковных структур Йоркской митрополии, укрепил финансовое положение кафедр, при нем был перестроен собор в Й. Архиепископ получил образование на континенте (вероят-

но, в школе в г. Осер (Франция)), считался знатоком права. С кон. 50-х гг. XII в. у него на службе состоял ломбардский юрист Вакарий (ок. 1120 — ок. 1200), сыгравший важную роль в рецепции рим. права в Англии. Вместе с тем, по сообщениям ряда хронистов, известно о враждебном отношении архиеп. Роджера к монашеству. В июне 1170 г. он короновал принца Генриха, старшего сына кор. Генриха II (1154–1189), тем самым нарушив традиц. права Кентерберийского архиепископа; занимавший в это время Кентерберийскую кафедру Фома Бекет находился в изгнании из-за конфликта с королем. Фома Бекет отлучил от Церкви Роджера и др. епископов, участвовавших в коронации, что еще более обострило отношения Бекета с королем; по возвращении в Англию Бекет был убит (дек. 1170). Лишь в дек. 1171 г. Роджер сумел добиться оправдания папой *Александром III* и вернуться на кафедру. После смерти Роджера кафедра Й. несколько лет оставалась вакантной до избрания архиеп. Гальфрида Плантагенета (1189–1212), побочного сына кор. Генриха II. Гальфрид никогда не готовился к церковной карьере и неохотно воспринял свое назначение. Он почти постоянно конфликтовал с королями Ричардом I Львиное Сердце (1189–1199) и Иоанном Безземельным (1199–1216) и членами йоркского капитула. В 1191/92 г. папа *Целестин III* буллой «Cum universi» подчинил шотл. диоцезы (кроме Уитхорна) непосредственно Папскому престолу, что положило конец претензиям архиепископов Й. на управление ими.

В XII в. Й. стал одним из крупнейших торгово-ремесленных центров в Англии, поддерживал торговые связи с континентальной Европой. В правление кор. Генриха I Й. получил грамоту о привилегиях, в посл. ее подтверждали Генрих II, Ричард I и Иоанн Безземельный, к-рый неоднократно посещал Й. из-за конфликтов с баронами в 1212–1216 гг. Город также являлся важным транзитным пунктом между Англией и Шотландией. В 1169 г. в Й. шотл. кор. Вильгельм Лев (1165–1214) принес оммаж кор. Генриху II. В 1190 г. в Й. произошел один из крупнейших в средневеке Англии евр. погромов. Однако вскоре евр. община была восстановлена и существовала в Й. до изгнания евреев из Англии (1290).

Большое значение для кафедры Й. имела деятельность архиеп. Уолтера де Грея (1214–1255), бывш. канцлера кор. Иоанна Безземельного. Он утвердил новые статуты капитула (1221), в 1241–1255 гг. провел неск. провинциальных Соборов, направленных на реализацию постановлений *Латеранского IV Собора* (1215) и Лондонского Собора (1237): о введении celibата, борьбе с симонией, об упорядочении практики назначения приходских vicариев, о регулировании деятельности орденов и мон-рей и т. д. Архиепископ начал перестройку кафедрального собора в Й. в готическом стиле (к 50-м гг. XIII в. завершены трансепт и центральная башня; строительство продолжалось до XV в.). В 1236 г. в Й. был основан доминиканский монастырь. В 1265 г. архиепископом Й. был избран богослов католич. св. *Бонавентура*, однако он отказался от кафедры и не был рукоположен. Архиеп. Джон ле Ромейн (1286–1296) продолжил строительные работы в соборе и зданиях капитула, а также расширил кафедральную школу. Из-за конфликтов с кор. Эдуардом I (1272–1307) и Даремским еп. Энтони Беком (1283–1311) он нек-рое время провел в заключении (1293). В кон. XIII – 1-й пол. XIV в. в ходе англо-шотландских войн Й. неоднократно становился временной столицей Англии (1298–1304, 1319–1320, 1322–1323, окт.–дек. 1327, 1333–1338), местом заседаний парламента.

Йоркский архиеп. Джон из Торсби (1352–1373; с 1361 кардинал) провел масштабные реформы по упорядочению управления архиеп-ством и упрочению церковной дисциплины после эпидемии чумы (1348–1349). Архиепископ составил на латыни краткий катехизис, в 1357 г. переведенный на английский язык и получивший широкую известность в Англии, а также способствовал распространению театрализованных постановок на религ. сюжеты. В 1354 г. папа Римский *Иннокентий VI* в споре между кафедрами Кентерберри и Й. отдал первенство и титул «примаса всей Англии» архиепископу Кентерберрийскому, архиепископ Йоркский сохранил титул «примаса Англии». В 1359 г. еп-ство Уитхорн решением папы Римского было изъято из церковной пров. Й. Вскоре после смерти архиеп. Джона из Торсби доминиканец Томас Стеббс написал «Хронику архиепископов Йорка» за

1147–1373 гг. (Historians of the Church of York and Its Archbishops. L., 1886. Vol. 2. P. 388–421), продолжение анонимного сочинения сер. XII в. (см.: *Мереминский*. 2006). В сер. XIV в. был составлен и самый ранний из сохранившихся йоркских кафедральных регистров – «Magnum Registrum Album» (York. Dean and Chapter Muniments. L 2/1).

Во 2-й пол. XIV в. Й. стал крупным центром ткацкого ремесла. В 1396 г. грамотой короля Ричарда II (1377–1399) город был выделен из Йоркшира и получил статус отдельного графства. Йоркский архиеп. Ричард Скроп (1398–1405) поддержал восстание сев. баронов против кор. Генриха IV (1399–1413), после поражения баронов архиепископ был казнен по обвинению в измене. В XIV–XV вв. многие архиепископы Й. параллельно занимали высокие гос. посты, при этом они уделяли мало внимания управлению диоцезом.

Во время войны Алой и Белой розы (1455–1485) Й. не пострадал от боевых действий, хотя в окрестностях города произошло неск. крупных сражений. В 1464 г. кор. Эдуард IV (1461–1470, 1471–1483) даровал горожанам самоуправление. В 1458 г. в состав архиеп-ства Й. был возвращен диоцез Содора и о-ва Мэн. В 1472 г., после завершения строительства, был освящен кафедральный собор.

Последним архиепископом Й. до начала Реформации был кард. Томас Уолси (1514–1530), один из ближайших советников кор. *Генриха VIII*. После того как архиепископ не сумел добиться в Римской курии разрешения на развод короля с 1-й женой Екатериной Арагонской, он попал в опалу. Во время секуляризации мон-рей (1536–1540) были ликвидированы практически все монашеские общины Сев. Англии, в т. ч. и в Й. (здания аббатства Девы Марии в 1539 переданы Северному совету – органу адм. управления Сев. Англией). В городе были закрыты и снесены 14 приходских церквей. Это вызвало антиреформационное восстание 1536–1537 гг. в сев. графствах Англии, получившее название «Благодатное паломничество» (Pilgrimage of Grace). В 1541 г. указом кор. Генриха VIII в состав англикан. архиеп-ства Й. был включен новообразованный диоцез Честер. В иерархии англикан. церкви архиепископ Й. сохранил 2-е место после архиепископа Кентерберрийского.

XVII – нач. XXI в. Во 2-й пол. XVI–XVIII вв. в Й., несмотря на гонения, сохранялась значительная католич. община. В 1586 г. жена богатого мясника Маргарет Клитроу, протестантка, под влиянием мужа тайно перешедшая в католичество, была арестована за укрывательство католич. священников. Она отказалась выступить перед судом и умерла под пытками (беатифицирована в 1929; канонизирована в 1970 вместе с 39 др. католиками, казненными в Англии и Уэльсе в XVI–XVII вв.). Это событие получило широкую огласку, кор. *Елизавета I* осудила применение пыток к женщине. Уроженцем Й. являлся Гай Фокс, организатор католич. «порохового заговора» 1605 г. (неудавшаяся попытка покушения на кор. Якова I во время заседания англ. парламента). В 1686 г. в Й. была создана 1-я в Англии католич. жен. монашеская община, при к-рой действовала школа для девочек (Bar Convent; до 1778 действовала нелегально). С 1688 г. Й. входил в состав апостольского vicария Северного окр., 1-м vicарием был Джеймс Смит, титулярный еп. Каллипольский (1688–1711), резиденция к-рого первоначально находилась в Й. В 1742 г. в городе была открыта католич. миссия, с 1760 г. проходили публичные богослужения в капелле св. Вильфрида. Число католиков в Й. и др. индустриальных центрах Йоркшира существенно возросло в 30–40-х гг. XIX в. за счет иммигрантов из Ирландии. В 1840 г. было создано апостольское vic-ство Йоркширского окр., в 1850 г. оно было преобразовано в еп-ство Беверли с кафедрой в Й. В 1878 г. еп-ство Беверли разделено на диоцезы Мидлборо и Лидс (относятся к церковной пров. Ливерпуль), католические приходы Й. входят в состав еп-ства Мидлборо. В 1945 г. еп-ство приобрело дом, в котором жила Маргарет Клитроу, здесь была освящена капелла (в наст. время место паломничества англ. католиков).

В 1-й пол. XVII в. среди протестант. населения Й. получили широкое распространение идеи *пурианизма*, что привело к конфликтам между горожанами и капитулом, в к-ром преобладали сторонники умеренного англиканства (1632–1633, 1637). Во время Английской революции XVII в. Й. служил резиденцией кор. Карла I (1642), город сильно пострадал при осаде войсками пар-



Кафедральный собор в Йорке.
1230–1472 гг.

ламенты (апр.—июль 1644). Церковная жизнь в городе расстроилась, кафедральный капитул был распущен в соответствии с постановлением парламента, ряд священнослужителей смещены с занимаемых постов, создана пресвитерианская система организации церковного управления. В 1651–1669 гг. в Й. неоднократно выступал с проповедями основатель квакерства Дж. Фокс, в городе сложилась община квакеров. В 1796 г. квакер У. Тьюк основал в Й. 1-й в Англии приют для душевнобольных, в к-ром использовался принцип несения пациентов.

После реставрации на англ. престоле династии Стюартов англикан. церковные структуры в Й. были восстановлены (1661–1662), приняты меры по реализации в приходской жизни «Акта о единообразии» (1662). В XVIII в. среди англикан. духовенства преобладали *латитудинарии* (сторонники единства англикан. церкви). Вместе с тем во 2-й пол. XVII в. и в XVIII в. продолжал действовать ряд общин протестантов-*нонконформистов*. Со 2-й пол. XVIII в. широкое развитие получил *методизм*. Й. неоднократно посещали Дж. и Ч. Уэсли, в 1759 г. в городе была открыта 1-я методистская молельная, в 1791 г.— 1-я воскресная школа.

В XVII–XVIII вв. экономическое значение Й. уменьшалось в связи с упадком торговли и ткачества, а также из-за конкуренции соседних Лидса и Халла (ныне Кингстон-апон-Халл), однако город оставался центром культурной и интеллектуальной жизни в Сев. Англии. С 1719 г. в Й. выпускалась газ. «York

Mercury», в 1744 г. открылся театр, в 1774 г. появилась б-ка, в 1829 г. был образован музей. Подъем экономики наметился после открытия железнодорожного сообщения с Лондоном (1839), получили развитие машиностроение (в особенности вагоностроение) и пищевая промышленность (производство шоколада и др.). В 1889 г. Й. получил статус города-графства. Во время второй мировой войны Й. сильно пострадал от герм. бомбардировок (особенно в 1942). Со 2-й пол. XX в. активно развивался туризм, исторический центр города объявлен охраняемой зоной (1968). В 1963 г. был основан Йоркский ун-т. В 1974 г. в рамках адм. реформы Й. включен в состав графства Норт-Йоркшир, с 1996 г. имеет статус унитарного образования.

В XIX — 1-й пол. XX в. в составе англикан. церковной пров. Й. было образовано несколько новых диоцезов: Рипон (1836; с 1999 Рипон и Лидс), Манчестер (1847), Ливерпуль (1880), Ньюкасл-апон-Тайн (1882), Уэйкфилд (1888), Шеффилд (1914), Брадфорд (1919), Блэкберн (1926). В 1927 г. в состав провинции включен диоцез Саутуэлл (с 2005 Саутуэлл и Ноттингем). Среди англиканских архиепископов Й. были представитель экуменического движения К. Лэнг (1908–1928), богословы У. Темпл (1929–1942; с 1942 архиепископ Кентерберийский), А. М. Рамсей (1956–1961; архиепископ Кентерберийский с 1961). С 2005 г. англикан. кафедру Й. занимает уроженец Уганды Дж. Сентаму (род. в 1949).

В 1993 г. в Й. основан правосл. приход св. равноапостольных Константина и Елены в юрисдикции архиеп-ства Фиатиры и Великобритании К-польского Патриархата.

Ист.: *Drake F.* Eboracum. L., 1736; *Burton J.* Monasticism Eboracense and the Ecclesiastical History of Yorkshire. York, 1758; *Testamenta Eboracensia* / Ed. L. Baker, J. Raine, J. W. Clay. L., 1836–1902. 6 vol.; *Fabric Rolls of York Minster* / Ed. J. Raine. Durham, 1859; *Manuale et Processionale ad usum insignis Ecclesiae Eboracensis* / Ed. W. G. Henderson. Durham, 1875; *The Historians of the Church of York and Its Archbishops* / Ed. J. Raine. L., 1879–1894. 3 vol.; *Venerabilis Baedae Opera historica* / Ed. C. Plummer. Oxonii, 1896. 2 t.; *York Statutes* // *Statutes of Lincoln Cathedral* / Ed. H. Bradshaw, C. Wordsworth. Camb., 1897. Vol. 2. P. 90–135; *The Records of the Northern Convocation* / Ed. G. W. Kitchin. Durham, 1907; *Early Yorkshire Charters* / Ed. W. Farrer, C. T. Clay. Edinb., 1914–1965. 12 vol.; *The Life of Bishop Wilfrid* by *Eddius Stephanus* / Ed. B. Colgrave. Camb., 1927; *York Minster Fasti* / Ed. C. T. Clay. Wakefield, 1958–1959. 2 vol.; *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1066–1300*. L., 1999. Vol. 6: York /

Ed. D. E. Greenway; *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1300–1541*. L., 1963. Vol. 6: Northern Province: (York, Carlisle and Durham) / Ed. B. Jones; *Fasti Ecclesiae Anglicanae 1541–1857*. L., 1975. Vol. 4: York Diocese / Ed. J. M. Horn, D. M. Smith; *The Cartulary of the Treasurer of York Minster* / Ed. J. Burton. York, 1978; *English Episcopal Acta*. Oxf., 1988. Vol. 5; 2000. Vol. 20; 2004. Vol. 27; *Hugh the Chanter*. The History of the Church of York, 1066–1127 / Ed., transl. C. Johnson. Oxf.; N. Y., 1990.

Лит.: *Broune J.* The History of the Metropolitan Church of St. Peter, York. L., 1847. 2 vol.; *Dixon W. H., Raine J.* Fasti Eboracenses: Lives of the Archbishops of York. L., 1863; *Bury J. B.* A Lost Caesarea // CHJ. 1923/1925. Vol. 1. N 1. P. 1–9; *Jacob E. F.* The Medieval Registers of Canterbury and York. York, 1953; *Raine A.* Mediaeval York: A Topographical Survey Based on Original Sources. L., 1955; *Dickens A. G.* The Marian Reaction in the Diocese of York. L., 1957. 2 vol.; *Douie D. L.* Archbishop Geoffrey Plantagenet and the Chapter of York. York, 1960; *A History of Yorkshire: The City of York* / Ed. P. M. Tillott. L., 1961; *Nicholl D.* Thurstan, Archbishop of York (1114–1140). York, 1964; *Lamb J. W.* The Archbishopric of York: The Early Years. L., 1967; *Cooper J. M.* The Last Four Anglo-Saxon Archbishops of York. York, 1970; *Palliser D. M.* The Reformation in York, 1534–1553. York, 1971; *idem.* Domesday York. York, 1990; *Stenton F. M.* Anglo-Saxon England. Oxf., 1971³; *Birley A. R.* The Fasti of Roman Britain. Oxf., 1981; *Smyth A. P.* Scandinavian York and Dublin: The History and Archaeology of Two Related Viking Kingdoms. Dublin, 1987. 2 vol. in 1; *Hughes J.* Pastors and Visionaries: Religion and Secular Life in Late Medieval Yorkshire. Woodbridge, 1988; *Wilson C., Burton J.* St. Mary's Abbey, York. York, 1988; *Dalton P.* Conquest, Anarchy and Lordship: Yorkshire, 1066–1154. Camb., 1994; *Hall R. A.* English Heritage Book of Viking Age York. L., 1994; *Phillips D., Heywood B.* Excavations at York Minster. L., 1995. Vol. 1: From Roman Fortress to Norman Cathedral. 2 pt.; *Yorkshire Monasticism: Archaeology, Art and Architecture, from the 7th to 16th Cent.* / Ed. L. R. Hoey. Leeds, 1995; *Graham-Campbell J. A.* The Archaeology of Anglian and Anglo-Scandinavian York: Progress to Publication // *Early Medieval Europe*. 1996. Vol. 5. P. 71–82; *Lapidge M.* Aedilulf and the School of York // *Anglo-Latin Literature*. 600–899. L., 1996. P. 381–398; *Mann J. C.* Britain and the Roman Empire. Aldershot, 1996; *Rollason D. W., Gore D., Fellows-Jensen G.* Sources for York History to AD 1100. York, 1998. (The Archeology of York; 1); *Anglian York*. L., 1999. Fasc. 2: A Survey of the Evidence. (The Archeology of York; 7); *Burton J.* The Monastic Order in Yorkshire, 1069–1215. Camb., 1999; *Butler L. A. S.* Suffragan Bishops in the Medieval Diocese of York // *Northern History*. 2000. Vol. 37. P. 49–60; *Norton C.* Archbishop Thomas of Bayeux and the Norman Cathedral at York. York, 2001; *idem.* St. William of York. Woodbridge, 2006; *Rollason D. W.* Northumbria, 500–1100: Creation and Destruction of a Kingdom. Camb., 2003; *Brown S.* York Minster: An Architectural History, c. 1220–1500. Swindon, 2003; *Anglo-Scandinavian York*. L., 2004. Fasc. 4: Aspects of Anglo-Scandinavian York. (The Archeology of York; 8); *Wulfstan*, Archbishop of York / Ed. M. Townend. Turnhout, 2004; *Мереминский С. Г.* Наследники Беды: «Письмо об архиепископах Йорка» Симеона Даремского в контексте исторической культуры Сев. Англии в 1-й пол. XII в. // СВ. 2005. Вып. 66. С. 53–74;

он же. Беверли и североангл. историописание XII в. // СВ. 2006. Вып. 67. С. 140–163; Blair J. The Church in Anglo-Saxon Society. Oxf., 2006; Dean G. Medieval York. Stroud, 2008.

С. Г. Мереминский

ЙОРУБА РЕЛИГИЯ – см. ст. *Африканские традиционные религии*.

ЙОСЕФ АСАР ЯСАР [сабейск. *y(w)sf/'s'r/yf'r*; Юсуф зу Нуvas, Масрук, Дунаас, Димнос, Финхас], иудей, узурпировавший царскую власть в гос-ве Химьяр в нач. 20-х гг. VI в., гонитель христиан. Подлинное имя Й. А. Я., сохранившееся в сабейских надписях, состоит из евр. личного имени *ywzf* (Ja 1028/1; вариант — *yf* (Ru 508/2)), к-рое почти не встречается в доислам. арав. эпиграфике, и 2 эпитетов, к-рые, вероятно, давались по обретении определенного социального статуса. Обычно имена представителей знати и царей в доислам. Юж. Аравии дополнялись одним эпитетом, однако в истории Катабана и Химьяра есть примеры, когда по неясным причинам их оказывалось 2. Среди поздних химьяритских царей Й. А. Я. был единственным, кто имел тройное имя (в надписи Ru 508/2 приведено в сокращенном варианте, лишь с одним эпитетом (*ywf/'s'r*)).

В сир. традиции Й. А. Я. известен как Масрук (ܡܫܪܘܩܐ). Это имя приводится в единственной сохранившейся рукописи сир. «Книги химьяритов» (в перевернутом виде) и в написанном по-гречески, но дошедшем лишь в сир. версии гимне Иоанна Псалта. Возможно, авторы ошибочно отождествили Й. А. Я. с царем Масруком, сыном Абрахи, последним представителем т. н. эфиоп. династии, правившей Химьяром в 30–60-х гг. VI в. В обеих версиях письма еп. Симеона Бет-Аршамского, написанного по-сирийски и описывающего гонения Й. А. Я., царь не называется по имени.

В арабо-мусульманских источниках Й. А. Я. упоминается как Юсуф зу Нуvas (يوسف ذو نواس). Прозвище зу Нуvas (обладающий локоном), по общему мнению средневек. комментаторов, царь получил потому, что его лицо обрамляли 2 курчавых локона. Связь этого прозвища с принадлежностью Й. А. Я. к иудейской религиозной традиции не просматривается, поскольку обычай носить пейсы возник гораздо позднее. В результате искажения араб. прозвища Й. А. Я. появилось греч. имя Дунаас

(Δουναάς), представленное в Мученичестве Арефы, откуда оно перешло в церковнослав. язык в различных вариантах (Дунас, Дунаан и др.). К греч. форме имени восходит также арабо-христ. вариант Финхас (فنجاس), без изменений заимствованный эфиоп. агиографией (ፊንጎስ). В ряде произведений греч. и сир. историографии (напр., у Иоанна Малалы, в хронике Зукнина (см. Дионисия Телль-Махрского хроника)) араб. прозвище зу Нуvas превратилось в царское имя Димнос (Дамнос, Дамианос, Димнон).

Нек-рые представители средневек. йеменской историко-культурной традиции утверждали, что при рождении Й. А. Я. был наречен именем Асад (اسعد; согласно Вахбу ибн Мунаббиху) или Зура (زرة; согласно аль-Хамдани), но достоверность этих сведений вызывает сомнения, в т. ч. из-за их внутренней противоречивости. Йеменский историк Нашван ибн Саид аль-Химьяри (XII в.) указывал, что имя Зура носил не Й. А. Я., а его отец.

Практически все источники сходятся в том, что Й. А. Я. был иудеем по рождению. Приводимые средневек. йеменскими учеными генеалогические предания, возводящие его род к великим химьяритским царям, в частности к Абикарибу Асаду, крайне сомнительны и представляют собой попытку оправдать узурпацию верховной власти. Встречающееся у ряда совр. авторов указание на то, что Й. А. Я. происходил из могущественного знатного рода зу Язан, основано на давней гипотезе, выдвинутой и впосл. отвергнутой Ж. Рикмансом, к-рый пытался вывести принятое в греч. агиографии имя этого царя в форме винительного падежа (Δουναάν) из *dhu yaz'an* (Ryckmans. 1956. P. 5. Not. 23; Idem. 1964. P. 430. Not. 86).

О жизни Й. А. Я. до вступления в борьбу за верховную власть в Химьяре сведений нет. Попытка объяснить его ненависть к христианам тем, что он в юности якобы пострадал от них во время предполагаемого аксумского вторжения ок. 500 г., несостоятельна, поскольку это событие реконструируется лишь на основании косвенных данных. Из источников известно только о факте интервенции аксумского войска в Химьяр в кон. 518 — нач. 519 г. По-видимому, к этому времени среди химьяритской знати обострилась борьба

между теми, кто ориентировались на Византию и Аксум и симпатизировали христианству, и теми, кто хотели сделать гос. религией иудаизм и избрать союзником во внешней политике сасанидский Иран. Лидером последних стал Й. А. Я., который фактически узурпировал царскую власть, но из-за вмешательства аксумитов бежал в горы. На химьяритском престоле оказался их ставленник Маадикариб Яафур (*m'dkrb/y'fr*), после кончины которого (лето 522) Й. А. Я. взшел на трон, приняв титул «царь всех общин» (Ja 1028/1: *mlk/kl/'s'b-n*; под общинами имелись в виду основные единицы социальной структуры оседлого населения).

Й. А. Я. проводил политику открытых и жестких репрессий против потенциальных противников, к числу к-рых он относил христиан, в первую очередь единоверных Аксуму монофизитов. В химьяритской столице Зафаре он сжег церковь и ок. 500 находившихся в ней аксумитов. Затем он направил войска под командованием представителя рода зу Язан Шарахила Якбула (*šrh'l/yqbl*) на красноморское побережье (Тихаму). В ходе проводившихся операций, подробности к-рых известны лишь из сабейских надписей, была, в частности, сожжена церковь в портовом г. Моха (*mḥw-n*), общее число убитых превысило 12 тыс. чел., в плен было взято 11 тыс. чел., в качестве добычи уведены верблюды, крупный и мелкий рогатый скот, всего 290 тыс. животных. Преследованиям подверглись христиане прежней сабейской столицы Мариба и обл. Хадрамаут, но особо сильными были гонения на христиан оазиса Награн, который Шарахил Якбул осаждал с июня по кон. нояб. 523 г. Награнцы поверили Й. А. Я., который обещал им пощаду в случае сдачи, но впоследствии для сохранения жизни он потребовал отречения от христианства. После пыток и издевательств ок. 5 тыс. местных христиан, включая женщин, детей и стариков, были преданы смерти (см. статьи *Арефа*, *Награнские мученики*). Дополнительным стимулом для расправы над награнскими христианами стал уровень достатка значительной их части, участвовавшей в трансаравийской караванной торговле; все имущество казненных досталось царю и его подручным. По-видимому, го-

нения не затронули несториан, придерживавшихся, как и Й. А. Я., проиранской ориентации.

Не только монофизитский мир, но и правосл. Византия была потрясена столь чудовищным насилием над тысячами христиан. Император Юстин I и высшие иерархи восточнохрист. Церквей обратились к аксумскому царю Калебу Элла Акбэхе (см. *Елезвой*) с просьбой покарать иудея-узурпатора. Й. А. Я. попытался склонить лахмидского царя *Мунзира III* также начать гонения на христиан в своем гос-ве, но столкнулся с резкой оппозицией союзных *Лакхмидам* представителей араб. племенной знати, исповедовавшей христианство. Химьяритский посол, прибывший в военный лагерь под Хирой в янв. 524 г., ничего не добился. Понимая, что вторжения аксумитов не избежать, Й. А. Я. перегородил вход в бухту Гурайра (150 м) железной цепью, упоминаемой и в агнографических памятниках, и в надписях (*ssl/mdb-n* – цепь Эль-Мандеба (Малдабана)). Флот Калеба состоял из 70 кораблей, в большинстве полученных от византийцев, однако лишь незначительная их часть попыталась прорваться в бухту; 20 судов с аксумитами пошли к Мохе, а 40 высадили десант недалеко от того места, где в средние века был основан г. Забид. Почти все источники сходятся в том, что решающая битва произошла там же, на берегу моря. Данные, приведенные в Мученичестве Арефы, о 120 тыс. или даже 310 тыс. воинов, сражавшихся на стороне Калеба, являются преувеличением по меньшей мере на порядок, о 50-тысячном химьяритском войске – в неск. раз. Итогом сражения стал полный разгром химьяритов. По основной версии, Й. А. Я. бросился на лошади в море и утонул; согласно Нашвану аль-Химьяри, он погиб на суше и его тело было брошено без погребения на растерзанные лисицам. Вторжение аксумитов и гибель Й. А. Я. произошли не ранее лета 525 г. и не позже осени 529 г., скорее всего в 525 г.

Царствование Й. А. Я., отмеченное религ. нетерпимостью, закончилось для Химьяра катастрофой. Гос-во на неск. лет попало под полный контроль Аксума, лишилось значительной части элиты и потеряло внутреннее единство. Гонения на христиан Й. А. Я. являются одной из главных причин гибели южноаравийской цивилизации во 2-й пол. VI в.

Ист.: *эпиграфика*: *Jamme A.* Sabaeen and Hasaeen Inscriptions from Saudi Arabia. R., 1966. P. 39–55. Fig. 13–15. Pl. X–XIII. (Studi Semitici; 23) [Ja 1028]; *Ryckmans G.* Inscriptions sud-arabes. 10^{ème} série // Le Muséon. 1953. Vol. 66. P. 284–303. Pl. III, IV [Ry 507, 508]; RIE. T. 1. Pl. 271–274, 284–288; T. 2. Pl. 129–132, 143–144; *христ. историография*: *Zach. Rhet.* Hist. eccl. VIII 3; *Joan. Malal.* Chron. P. 433–434; *Ps.-Dionys.* Chron. Vol. 2. P. 54–69; *христ. агнография*: La lettera di Simeone vescovo di Bèth-Arsâm sopra i martiri omeriti / Publ., trad. I. Guidi // MRAL. 1881. Ser. 3. Vol. 7. P. 488–490 [итал. пер.], 507–508 [сир. текст]; *Shahîd I.* The Martyrs of Najrân: New Documents. Brux., 1971. P. III–XXXII [сир. текст], 43–111 [англ. пер. и коммент.], 260–268 [исслед. о Й. А. Я.] (SH; 49); The Book of the Himyarites: Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work / Ed. A. Moberg. Lund etc., 1924. P. 3–61 [сир. текст], C1–CLXX [англ. пер. и коммент.] (рус. пер. отрывков: История Африки в древних и средневековых источниках: Хрестоматия / Под ред. О. К. Дрейера; сост.: С. Я. Берзина, Л. Е. Кубель. М., 1990². С. 211–212); *Historia dos martyres de Nagran: Versão ethiopică* / Publ. F. M. Esteves Pereira. Lisboa, 1899 (рус. пер. отрывков: Там же. С. 223–226); *Le martyre de Saint Aréthas et de ses compagnons* (BHG 166) / Éd. crit., étude, annot. M. Detoraki; trad. J. Beaucamp. P., 2007. (Le massacre de Najrân; 1); *Tradizioni orientali del «Martirio di Aretas»*: La prima recensione araba e la versione etiopica / Ed. crit. e trad. a cura di A. Bausi e A. Gori; present. di P. Marrassini. Firenze, 2006. (Quaderni di Semitistica; 27); *мусульм. историография*: *Wahb ibn Munabbih.* Kitâb at-tidjân fî mulûk Himyar: Riwayât 'Abd al-Malik b. Hisâm. Sana'â', [1979]. P. 312–313; *Našwân ibn Sa'îd al-Himyari.* Mulûk Himyar wa-aqyâl al-Yaman. Al-Qâhira, [1958]. P. 147–149, 164; *idem.* Die auf Südarabien bezüglichen Angaben Našwân's im Šams al-'ulûm gesammelt / Hrsg. 'Azûmuddîn Ahmad. Leyden; L., 1916. S. 106–107; *al-Hamdâni, al-Hasan ibn Ahmad.* Kitâb al-iklîl. Al-Qâhira, 1966. Pt. 2 / Ed. Muḥammad b. 'Alî al-Akwa' al-Hiwâlî. P. 59–64; Bayrût; Sana'â', [1980]. Pt. 8 / Ed. Nabîh Amin Fâris. P. 127, 137, 226; *at-Tabari.* Annales / Ed. M. J. de Goeje. Lugd. Batav., 1890. Ser. 1. Vol. 2. P. 918–919, 926–929; *Ibn-Wadhîh qui dicitur al-Ja'qubî.* Historiae / Ed. M. Th. Houtma. Lugd. Batav., 1883. Pars 1. P. 225–226; Das Leben Muhammed's nach Muhammed Ibn Ishâk bearbeitet von Abd el-Malik Ibn Hischâm / Hrsg. F. Wüstenfeld. Gött., 1858. Bd. 1. S. 19–24; *Maçoudî.* Les prairies d'or / Éd., trad. C. Barbier de Meynard, A. Pavet de Courteille. P., 1861. T. 1. P. 129–131; 1864. T. 3. P. 156–157, 175.

Лит.: *Ryckmans J.* La persécution des chrétiens himyarites au sixième siècle. Istanbul, 1956; *idem.* Le christianisme en Arabie du Sud préislamique // Atti del Convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà (Roma 31 marzo – 3 aprile 1963; Firenze 4 aprile 1963). R., 1964. P. 421–426, 429–431, 438–439, 446, 451–452; *Al-Assouad M. R.* Dhû Nuwâs // EI. 1991. Vol. 2. P. 243–245; *Beaucamp J., Briquel-Chatonnet F., Robin C. J.* La persécution des chrétiens de Nagrân et la chronologie himyarite // Aram Periodical. Leuven, 1999. Vol. 11. N 1. P. 15–83; *Tardy R.* Najran: Chrétiens de l'Arabie avant l'islam. Beyrouth, 1999. P. 29, 57–59, 61, 77, 89, 118–136, 151–154; *Robin C. J.* Joseph, dernier roi de Himyar (de 522 à 525, ou une des années suivantes) // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. Jerusalem, 2008. Vol. 34.

P. 1–124; *Nebes N.* The Martyrs of Najran and the End of the Himyar: On the Political History of South Arabia in Early 6th Cent. // The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu / Ed. A. Neuwirth, N. Sinai, M. Marx. Leiden; Boston, 2010. P. 27–59. (Texts and Studies on the Qur'an; 6).

С. А. Французов

ЙОУН АРАСОН [исл. Jón Arason] (1484, усадьба Грита на побережье Эйя-фьорда, Исландия – 7.11.1550, Скаульхольт, там же), католический еп. Хоулар (Исландия), казнен во время Реформации в Исландии. Й. А. род. на севере Исландии в семье бонда. Его дед по отцу был приором монастыря августинских регулярных каноников Мёдрюведлир. Со стороны матери Й. А. состоял в родстве с Эйнараром Ислейвссоном



Йоун Арасон, еп. Хоуларский.
Памятник в сел. Мункатверау,
Исландия. 1959 г.
Скульптор Гвюдмюндюр Эйнарссон

(† 1487), аббатом бенедиктинского монастыря Мункатверау, где, возможно, он учился (точных сведений об этом нет). В возрасте 24 лет, после смерти отца, был рукоположен во пресвитера и получил в качестве бенефиция небольшую церковь в усадьбе Хельгастадир, в долине Рейкьядалюр. От конкубины Хельги Сигюрдардоуттир у Й. А. было 9 детей, из них 6 достигли зрелого возраста. Хоуларский еп. Годскальк Никулассон (1498–1520) предоставил Й. А. более значительный бенефиций, а впосл. назначил его управляющим епископской резиденцией и официальном кафедры, он представлял епископа в судебных

тяжбах (см.: *Oleson*. 1953. P. 248). В 1519 г. епископ передал Й. А. в качестве бенефиция богатую церковь в усадьбе Одди и отпустил ему грех незаконного сожительства (вероятно, с этого времени Й. А. соблюдал целибат — *Diplomatarium Islandicum*. Т. 8. N 526).

После кончины еп. Годскалька управление диоцезом было поручено Й. А. и пресв. Пьетюру Паульссону, который вскоре отказался от этой обязанности. Тем не менее избранный на Скаульхольтскую кафедру пресв. Эгмюндюр (Эгмунд) Паульссон (1521–1541), отправляясь для рукоположения в Нидарос (ныне Тронхейм, Норвегия), назначил Пьетюра временно управляющим епископством Хоулар. По возвращении в Исландию еп. Эгмюндюр, к-рому было поручено окормление паствы в еп-стве Хоулар, попытался отстранить Й. А. от управления диоцезом (по нек-рым сведениям, еп. Эгмюндюр стремился возвести на Хоуларскую кафедру своего ставленника, пресв. Йоуна Эйнарссона — *Biskupa Sögur*. Т. 2. P. 327). Однако этому воспротивилось духовенство, представители к-рого собрались в Хоуларе и утвердили Й. А. в качестве администратора еп-ства (май 1522 — *Diplomatarium Islandicum*. Т. 8. N 75). 18 авг. 1522 г. собранием 62 клириков Й. А. был избран на епископскую кафедру. Сообщая об этом в письме кафедральному капитулу в Нидаросе, хоуларское духовенство выдвинуло также обвинения против еп. Эгмюндюра (*Ibid.* N 92, 99). В результате конфликт обострился, Скаульхольтский епископ попытался схватить Й. А., но тому удалось укрыться на нем. торговом судне и отплыть с купцами в Норвегию, чтобы подать жалобу на эти действия. Еп. Эгмюндюр установил контроль над еп-ством Хоулар, отлучил Й. А. от Церкви и приказал задержать его, а также оповестил об этом светские и церковные власти Дании и Норвегии (*Ibid.* Т. 9. N 134–137). Тем не менее в авг. 1523 г. кор. Фредерик I (1523–1533) одобрил кандидатуру Й. А. и предложил кафедральному капитулу в Нидаросе утвердить избрание (с XIII в. право утверждения исл. епископов принадлежало нидаросскому капитулу). Король также отправил письмо Нидаросскому архиеп. Олаву Энгельбректссону (1523–1537) с просьбой совершить рукоположение. Ко-

роль советовал архиепископу не обращать внимания на обвинения, выдвинутые еп. Эгмюндюром, и снять отлучение с Й. А. (*Ibid.* N 139–140, 179). Созванный архиепископом церковный суд рассмотрел дело Й. А. и полностью оправдал его (*Ibid.* N 202). Епископское рукоположение состоялось 7 сент. 1524 г. в кафедральном соборе Нидароса. В нек-рых источниках сообщается, что по окончании богослужения с головы епископа упала митра, это было воспринято присутствовавшими как недоброе предзнаменование (*Annálar 1400–1800. Reykjavík, 1922–1927*. Т. 1. P. 87).

Из Норвегии Й. А. направился в Гамбург, откуда весной 1525 г. прибыл в Исландию. Конфликт Й. А. и еп. Эгмюндюра продолжался и едва не привел к вооруженному столкновению на альтинге 1527 г. Й. А. прибыл со свитой из 900 чел., Эгмюндюра сопровождали 1400 чел. Сражение удалось предотвратить благодаря вмешательству крупнейших магнатов. Епископы заключили соглашение, в котором среди прочего обязывались не вводить «никаких новшеств, тайно или явно» (*ok hvorge innleida i annars Biskupsdæmi nokkra nyung leynt eda liost* — *Diplomatarium Islandicum*. Т. 9. N 342). Возможно, это самое раннее упоминание о Реформации в исл. источниках (*Páll Eggert Ólason*. 1944. P. 76).

Й. А. приобрел авторитет благодаря успехам в управлении еп-ством, справедливости и щедрости к беднякам (см.: *Ísleifsdóttir-Bickel*. 2003). Вместе с тем росло влияние членов его семейства. Один из сыновей Й. А., Ари, в 1529 г. был избран лагманом (старейшиной гл. судебного органа — лагретты), был известен честностью и неподкупностью. Др. сын, Сигмюндюр, был рукоположен во пресвитера и назначен управляющим делами епископской резиденции в Хоуларе, затем официалом кафедры. Священниками стали также 2 др. сына Й. А., Магнус († 1534) и Бьедн. Его дочери, Тоурюнн и Хельга, вышли замуж за местных магнатов.

Протестант. учение проникло в Исландию позже, чем в др. Скандинавские страны. В письме Скаульхольтского еп. Эгмюндюра от 1534 г. говорится об иностранцах, к-рые принесли на остров «новый веру и новый закон» (*nygre Tru og nyu Lögmåle* — *Diplomatarium Islandicum*. Т. 9. N 570). Мн. нем. купцы (в основном из Гамбурга), торговав-

шие в Исландии, были протестантами, но среди исландцев идеи Реформации почти не получили распространения. Указывая на это обстоятельство, исследователи часто определяют Реформацию в Исландии как «революцию сверху» (*Ísleifsdóttir-Bickel*. 1996). Кор. Кристиан III (1534–1559), твердый сторонник Реформации, вскоре после восшествия на престол арестовал католических епископов Дании (1536) и ввел в стране протестантский церковный ордонанс (1537). В Норвегии архиеп. Олав Энгельбректссон возглавил восстание (1536–1537), но потерпел поражение и бежал из страны (см.: *Grell O. P. The Catholic Church and Its Leadership // The Scandinavian Reformation: From Evangelical Movement to Institutionalisation of Reform / Ed. O. P. Grell. Camb.; N. Y., 1995. P. 70–113*). В 1538 г. церковный ордонанс был получен в Исландии, в ответном письме королю еп. Эгмюндюр и представители клира и мирян еп-ства Скаульхольт отказались принять вероучительные и обрядовые изменения, сославшись на исл. законы и на свою бедность и невежество (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 10. N 135). Епископ запретил признавать ордонанс до получения указаний от папы Римского и от имп. *Карла V* (*Ibid.* N 149, 167). В 1539 г. дат. отряд под рук. Дитриха фон Миндена разорил мон-рь Видей и изгнал монахов. На альтинге датчан объявили вне закона, еп. Эгмюндюр отлучил их от Церкви, но они, намереваясь разорить другие монастыри, прибыли в Скаульхольт, вели себя дерзко и оскорбляли епископа. На следующий день (10 авг.) их убили местные жители, а гарнизон, оставленный Дитрихом в монастыре Видей, был уничтожен. Вероятно, в связи с этими событиями еп. Эгмюндюр и Й. А. заключили соглашение о взаимопомощи (25 авг. 1539 — *Ibid.* N 153).

Несмотря на твердую католическую позицию еп. Эгмюндюра, в Скаульхольте сложился кружок тайных приверженцев протестантизма. Один из них, пресв. Гиссюр Эйнарссон, пользовался особым расположением епископа. Потеряв зрение, Эгмюндюр принял решение оставить кафедру и назначил преемником Гиссюра, к-рый отправился в Данию за королевским утверждением. В письме, отправленном кор. Кристиану III из Гамбурга 29 сент. 1539 г.,

Гиссюр открыл свои религ. убеждения и заявил о намерении следовать протестант. церковному ордонансу. После проверки вероисповедания Гиссюра в Копенгагенском ун-те король утвердил избрание и велел ему исполнять обязанности протестант. суперинтенданта (епископа) в Скаульхольте (15 марта 1540 — *Diplomatarium Islandicum*. Т. 10. N 228).

На альтинге летом 1540 г. Гиссюр был признан «суперинтендантом Скаульхольтского епископства» (*Ibid.* N 242–244). Тогда же представители Сев. Исландии во главе с Й. А. и с его сыном, лагманом Ари Йоунссоном, направили королю протест против действий дат. представителей в Исландии, а также указали на невозможность принятия ордонанса, т. к. он противоречил католич. вероучению (*Ibid.* N 247–248). Скаульхольтский еп. Эгмюндюр выразил согласие с позицией Й. А. (*Ibid.* N 256), но вскоре Гиссюр отстранил его от управления диоцезом и заставил покинуть резиденцию. Осознав, что Гиссюр намерен провести церковную реформу, епископ попытался известить об этом Й. А., предложив создать церковный суд. Однако письмо было перехвачено Гиссюром.

В мае 1541 г. в Исландию прибыл дат. наместник Кристофер Витфельд с военным отрядом, его задачей было получить согласие исландцев на уплату нового налога, а также расследовать убийство Дитриха и др. датчан. Гиссюр воспользовался этим для устранения еп. Эгмюндюра, который при известии о появлении дат. отряда попытался укрыться в отдаленном мон-ре. По указанию Гиссюра датчане задержали епископа, разграбили его имущество и увезли из Исландии (по разным сообщениям, Эгмюндюр скончался в пути или вскоре по прибытии в Данию — *Páll Eggert Ólason*. 1922. P. 347–348). В письме Витфельду Гиссюр утверждал, что, если епископ останется в стране, он может поднять восстание (*Safn til sögu Íslands*. Каурманнаhöfn, 1856. Т. 1. P. 128–129).

В июне 1541 г. Витфельд передал Й. А. письмо кор. Кристиана III. Епископ созвал синод, на к-ром представители духовенства признали власть короля и согласились уплачивать налог при условии соблюдения королем законных прав и привилегий Церкви и народа Исландии (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 10. N 329). Вскоре епископ в сопровождении

должностных лиц Сев. Исландии отправился на альтинг, но по пути узнал об аресте Эгмюндюра и вернулся в Хоулар. В письмах альтингу и Витфельду Й. А. и Ари Йоунссон заявили, что арест еп. Эгмюндюра был проведен в нарушение норвеж. и исл. законов (они ссылались на «Старый договор», заключенный в 1262–1264 жителями Исландии и норвеж. короной, и на исл. свод законов 1281 г. (*Jónsbók*)). Тем не менее они подтвердили, что признают власть короля, и выразили готовность принять церковный ордонанс при условии одобрения его кафедральным капитулом Нидароса (*Ibid.* N 330–333). Отсутствие на альтинге Й. А. позволило Гиссюру Эйнарссону, опиравшемуся на поддержку датчан, провести церковную реформу — 28 июня 1541 г. духовенство диоцеза Скаульхольт обязались соблюдать протестант. ордонанс (*Ibid.* N 335–338). Однако это обязательство и соответствующее решение альтинга не имели силы для еп-ства Хоулар, к-рое формально продолжало подчиняться ликвидированному к тому времени норвеж. Государственному совету и митрополиту упраздненного католич. Нидаросского архиеп-ства.

В еп-стве Скаульхольт начали проводиться в жизнь постановления ордонанса, переведенного Гиссюром на исл. язык (*Ibid.* N 95). В 1542 г. кор. Кристиан III потребовал, чтобы оба исл. епископа явились в Данию. Гиссюр Эйнарссон отправился лично, а Й. А., сославшись на болезни, послал 3 представителей, в т. ч. сына Сигюрдюра. Возможно, король и представители Й. А. заключили соглашение, по к-рому епископ должен был платить дополнительные налоги, а король не вмешивался в ситуацию, сложившуюся в Хоуларе. Кристиан III полагал, что после кончины Й. А. сможет назначить на Хоуларскую кафедру своего ставленника, к-рый проведет церковную реформу (см.: *Oleson*. 1953. P. 261). Эту гипотезу подтверждает тот факт, что Й. А. фактически признал Гиссюра управляющим Скаульхольтской кафедрой и не вступал с ним в конфликт. Из переписки Й. А. и Гиссюра известно о заключенном ими соглашении (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 10. N 347; Т. 11. N 118, 243–244).

Положение в Исландии изменилось после внезапной болезни и кончины Гиссюра в возрасте 36 лет (вс-

на 1548; считалось, что это была кара за проявленное им неуважение к чудотворному распятию). В апр. 1548 г. Й. А. направил в Скаульхольт послов с предложением передать ему право на отправление церковных таинств в диоцезе, уверяя, что не будет вмешиваться в мирские дела (*Ibid.* N 564). В июне по указанию Й. А. 24 клирика в Скаульхольте избрали на епископскую кафедру Сигвардюра Халльдоурссона, аббата монастыря Тиквибайр. Временным администратором еп-ства был назначен Й. А. Однако его противники избрали на кафедру пресв. Мартейдна Эйнарссона, сторонника Реформации. Оба избранника отправились в Данию, чтобы получить рукоположение. Аббат Сигвардюр был задержан, Мартейдн Эйнарссон после изучения основ протестантизма был ординирован Петром Палладием (Педером Палладиусом), протестант. суперинтендантом Зеландии (апр. 1549). В письме Й. А. (авг. 1548) король потребовал, чтобы епископ прибыл в Данию и объяснил, почему он совершает католич. обряды и нарушает порядок (*Ibid.* N 575).

Хоуларский епископ обосновывал законность своих действий отсутствием легитимной светской (норвеж. Государственный совет) и церковной (архиеп-ство Нидарос) власти. В авг. 1547 г. он писал Римскому папе Павлу III, но точное содержание послания неизвестно. В посл. Й. А. обвиняли в попытке установить связь с имп. Карлом V. Возможно, епископу было известно об успехах католич. партии на герм. землях после победы над протестант. князьями при Мюльберге (1547). Летом 1548 г. Й. А. во главе отряда из 100 чел. осадил Скаульхольт, но через неск. дней был вынужден отступить (*Biskupaannálar*. 59). Против него выступил магнат Дади Гвюдмюндссон. Осенью 1548 г. созванный Й. А. церковный суд признал Дади виновным в захвате власти в еп-стве Скаульхольт, вооруженном сопротивлении епископу, уничтожении письма, отправленного в Рим, и др. (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 11. N 582). Но на судебном заседании, созванном по инициативе Дади Гвюдмюндссона, обвинения были признаны ложными. В ответ Й. А. отлучил Дади Гвюдмюндссона от Церкви (2 янв. 1549 — *Ibid.* N 590). Конфликт Й. А. и Дади Гвюдмюндссона обострился после получения письма кор. Кристиана III

от 11 февр. 1549 г., в к-ром утверждалось, что Й. А. нарушал церковное и светское право, не повиновался королевским указам и притеснял подданных короля. Епископ был объявлен вне закона, исландцам запрещалось повиноваться ему (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 11. N 594). В письме, адресованном Дади Гвюдмюндссону, король приказал схватить Й. А. и его сыновей и отправить в Данию, угрожая в противном случае послать в Исландию войско (2 апр. 1549 — *Ibid.* N 600). Вероятно, эти письма доставил Мартейдн Эйнарссон, к-рый вернулся в Исландию к лету 1549 г. На созванном им синоде распоряжения Хоуларского епископа были объявлены не имеющими силы (*Ibid.* N 611). В это время Й. А. получил ответ от папы Римского Павла III (от 8 марта 1549). Понтифик посылал епископу благословение, хвалил его верность Папскому престолу и призывал защищать католич. Церковь в Исландии, собранный им *денарий св. Петра* предписывалось распределить среди бедных (*Ibid.* N 597; *Mágnus Már Lárusson*. 1974). Письмо папы было торжественно зачитано в кафедральном соборе в присутствии всего духовенства. Епископ велел перевести его на исл. язык и распространить среди паствы.

Осенью 1549 г. Й. А. отправил в Юж. Исландию отряд из 200 чел. во главе со своими сыновьями, лагманом Ари и пресв. Бьёдном. Им удалось схватить Мартейдна Эйнарссона и пресв. Аудни Адноурсона, официала Скаульхольтской кафедры, но попытка задержать Дади Гвюдмюндссона оказалась неудачной. На судебном заседании в монастыре Тингейрар действия Й. А. были признаны законными, поскольку Мартейдн был еретиком и не мог управлять еп-ством (20 сент. 1549 — *Diplomatarium Islandicum*. Т. 11. N 620). На правах визитатора диоцеза Скаульхольт и «судьи по всем делам, подлежащим ведению папы» Й. А. отлучил от Церкви пресв. Гисли Йоунссона, к-рого обвиняли в непочитании Девы Марии, отрицании церковной иерархии и канонического права и т. д. (*Ibid.* N 637). Пресв. Гисли был вынужден бежать в Данию (впосл. он стал протестант. суперинтендантом Скаульхольта).

Дади Гвюдмюндссон и представители дат. короля во главе с Лаурицом Муле, укрепившимся в мон-ре Видей, не могли ничего предпринять

против Й. А. Возможно, Дади Гвюдмюндссон намеревался помириться с епископом (*Ibid.* N 628). Др. противники Й. А., Пьетюр, брат Мартейдна Эйнарссона, и пресв. Оулавюр Хьяльтасон, бежали ко двору дат. короля. Вероятно, при их участии кор. Кристиан III составил письмо, адресованное духовенству еп-ства Хоулар, в котором утверждал, что Й. А. был якобы объявлен альтингом вне закона, и предлагал избрать нового епископа. В письме Дади Гвюдмюндссону предписывалось оказать помощь датчанам в задержании мятежного епископа (27 янв. 1550 — *Ibid.* N 639, 641). Кроме того, Петр Палладий в особом послании увещевал Й. А. уповать на Христа, а не на папу Римского, принять церковный ордонанс и прислать в Данию клирика, который мог бы затем оказать помощь в реформе Церкви (16 марта 1550 — *Ibid.* N 643).

Летом 1550 г. Й. А. и его сыновья, Ари и Бьёдн, прибыли на альтинг в сопровождении вооруженной свиты из 300 чел. Невзирая на присутствие дат. наместника Лаурица Муле, собравшееся духовенство подтвердило полномочия епископа как управляющего обоими исл. диоцезами в соответствии с папским посланием (*Ibid.* N 659). О действиях епископа говорится в письме Тоурдюра, сына Мартейдна Эйнарссона, Петру Палладию. Й. А. объявил, что является единственным христ. епископом в Скандинавских странах. Он восстановил «обряды папистов» и осудил духовенство, принявшее протестант. ордонанс (*Ibid.* N 663). После альтинга Й. А. вместе с Мартейдном Эйнарссоном отправился в Скаульхольт и занял его, не встретив сопротивления. По свидетельству Тоурда, епископ освятил кафедральный собор и велел выбросить из храма останки Гиссюра Эйнарссона. Й. А. рукоположил 4 пресвитеров и заставил присутствовавших клириков дать клятву верности папе Римскому и себе, как папскому представителю в Исландии. Оставив Мартейдна Эйнарссона в епископской резиденции, Й. А. проследовал на о-в Видей, изгнал датчан и восстановил обитель. Затем епископ восстановил разоренный монастырь в Хельгафедле. В авг. 1550 г. Ари и Бьёдн отправили письмо дат. канцлеру Йохану Фрису, в к-ром утверждали, что целью Й. А. было установление порядка в Исландии, тогда

как Мартейдн Эйнарссон и Лауриц Муле действовали незаконно (*Ibid.* N 667; *Páll Eggert Ólason*. 1919. P. 334–336).

В сент. 1550 г. в сопровождении Ари и Бьедна и небольшой свиты Й. А. отправился в усадьбу Сёйдафедль в Зап. Исландии, где 2 окт. под рук. лагмана Ормюра Стюрлюсона должно было состояться заседание суда по имущественной тяжбе с Дади Гвюдмюндссоном, к-рый прибыл с крупным отрядом. Дади захватил в плен епископа и его сыновей, к-рые попытались укрыться в храме. Пленников доставили в принадлежавшую Дади усадьбу Сноуксдалюр. Вскоре туда прибыли Мартейдн Эйнарссон и секретарь дат. наместника Кристиан. На судебном заседании 23 окт. было решено, что пленение Й. А. не являлось нарушением «мира тинга» и неприкосновенности христ. святыни, т. к. Дади Гвюдмюндссон исполнил королевский указ. До альтинга следующего года пленники должны были содержаться под стражей (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 11. N 672). Й. А. и сыновей доставили в Скаульхольт, но из-за опасения, что сторонники епископа из Сев. Исландии нападут и освободят пленников, было принято решение немедленно их казнить. В источниках нет единого мнения о том, кто выступил инициатором казни Й. А. По нек-рым данным, казнить пленников предложил пресв. Йоун Бьяднасон, к-рый заявил: «Топор и земля устерегут их лучше» (*Biskupa-annálar*. 65).

Кристиан подготовил перечень обвинений против Й. А. и его сыновей: они отвергали власть короля, не подчинялись королевским указам, не платили королю налоги и были объявлены вне закона; они притесняли исландцев и незаконно удерживали протестант. еп. Мартейдна Эйнарссона, угрожали изгнать из Исландии всех датчан; находясь под арестом, вели себя дерзко и обещали отомстить; оказывали сопротивление церковной Реформации (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 11. N 677; см.: *Oleson*. 1953. P. 270–272). В речи, к-рую 6 нояб. Кристиан произнес перед собравшимися, обвинения изложены более подробно (*Diplomatarium Islandicum*. Т. 11. N 678). Казнь назначили на следующий день, епископ всю ночь молился в храме. Пастор Тоурдюр Йоунссон († 1670) в соч. «История жизни и родословие епископа

Йоуна Арасона и его сыновей» сообщи, что лагман Ари Йоунссон отверг предложение сохранить ему жизнь в обмен на клятву не мстить и был казнен первым. Пресв. Бьедн Йоунссон просил помиловать его ради детей, но его просьбу отвергли. Последним из храма вывели Й. А., который отстранил пресв. Свейдну, пытавшегося помешать ему, и опустился на колени перед статуей Девы Марии. Свейдн сказал: «Есть жизнь и после этой, господин», на что епископ ответил: «Я знаю это, Свейдн, малыш» (*Biskupa Sögur*. Т. 2. Р. 353; в посл. эта фраза стала крылатой, обозначая констатацию очевидного факта). Перед казнью Й. А. пожелал «доброй ночи этому миру» и сказал, что готов вступить в мир иной «с прочими святыми» (*Ibid.* Р. 449).

В янв. 1551 г. прибывшие из Сев. Исландии сторонники казненного епископа убили Кристиана и всех датчан, к-рых удалось найти. Весной пресв. Сигюрдюр Йоунссон направил в Скаульхольм 3 священников с вооруженным отрядом, к-рые потребовали выдать тела казненных. Останки Й. А. и его сыновей перенесли в Хоулар и похоронили в соборе.

В Дании не было известно о гибели Й. А., поэтому кор. Кристиан III направил в Исландию крупный военный отряд на 2 кораблях. В мае 1551 г. датчане высадились в Оддейри (близ совр. Акюрейри), где был созван тинг, на к-ром представители Сев. Исландии принесли клятву верности королю. Й. А. и его сыновья были объявлены гос. изменниками, их имущество подлежало конфискации. На альтинге 30 июня и 1 июля клятва верности дат. королю была подтверждена представителями всех частей Исландии. Датчане конфисковали ценности, хранившиеся в Хоуларе, здания и имущество мон-рей были объявлены собственностью дат. короны. Духовенство избрало на Хоуларскую кафедру пресв. Сигюрдюра Йоунссона, но король отказался утвердить избрание и назначил протестант. суперинтендантом Оулавюра Хьяльгасона (в окт. 1551 ординирован Петром Палладием). После кончины Оулавюра (1569) пресв. Сигюрдюр снова был избран и вновь не получил королевского утверждения (*Oleson*. 1953. Р. 253). Усилиями протестант. епископов Оулавюра Хьяльгасона и Гвюдбрандюра Торлаукссона (1571–1627) в еп-стве Хоулар была прове-

дена Реформация. В Римско-католической Церкви титулярная Хоуларская кафедра восстановлена в 1929 г.

Среди поэтических произведений Й. А. наиболее известны поэмы на религ. темы (см.: *Jón Þorkelsson*. 1888. Р. 323–330; *Páll Eggert Ólason*. 1919. Р. 415–445). «Плач о Страстях» (*Pís-largrátur*) — поэма о Страстях Христа, основанная на Евангелии и апокрифических сказаниях, составлена по образцу поэмы «Лилия». Поэма «Стихи о Давиде» (*Davíðsdiktur*), свободное переложение 51-го псалма, известна только по печатной версии, опубликованной в 1612 г. Гвюдбрандюром Торлаукссоном. Возможно, она подверглась правке в духе протестант. учения. В рукописях XVII в. Й. А. приписываются по крайней мере еще 3 поэмы, но их атрибуция вызывает у исследователей сомнения (*A History of Icelandic Literature*. 2006. Р. 51). Из них наиболее известна поэма «Лучи» (*Ljómur*), посвященная Страшному Суду и заступничеству Девы Марии и Иоанна Крестителя за грешников. Кроме исл. рукописей она сохранялась в устной традиции Фарерских о-вов, где ей приписывалось чудесное свойство отгонять китов, опасных для рыбацких лодок (*Ker*. 1914. Р. 155; запись XVIII в. изд.: *Ljómur, et færøisk, gudeligt kvad* / Ed. R. Jensen // *Aarbøger for Nordisk Oldkyndighed og Historie*. København, 1869. Р. 311–338). В «Стихах о Кресте» (*Krossvísur*) изложена история распятия и воскресения Христа и сошествия Св. Духа на апостолов. По преданию, человеку, знавшему поэму наизусть, явился Й. А. и благословил тех, кто вспоминали его стихи (*Páll Eggert Ólason*. 1919. Р. 419–420). В «Стихах о сошествии» (*Niðurstigningavísur*) описываются сошествие Христа во ад и разрушение твердыни дьявола. В лат. биографии Й. А. сообщается, что епископ составил «Песнь о слезах блаженной Девы», но эта поэма скорее всего утрачена (*Ibid.* Р. 424–425). Й. А. принадлежит также ряд коротких стихотворений, напр. об изгнании датчан из Видея (*Biskupa Sögur*. Т. 2. Р. 568–579).

Й. А. привез в Исландию 1-й печатный станок (ок. 1530), печатником был пресв. Йоун Матиассон из Швеции (*Páll Eggert Ólason*. 1919. Р. 394–414). В 1534 г. был издан брeвиарий еп-ства Хоулар, образцом для к-рого послужил печатный Нидаросский брeвиарий 1519 г. (от из-

дания сохр. 2 листа, см.: *Collijn I. Två blad af det förlorade Brevarium Nordrosiense, Hólar 1534* // *Nordisk tidsskrift för bok- och biblioteksväsen*. Uppsala, 1914. Vol. 1. Р. 11–16). Предположительно по указанию Й. А. или им самим был выполнен перевод 4 Евангелий на исл. язык, напечатанный затем в Хоуларе. В наст. время об экземплярах этого издания ничего не известно, они были редкостью уже в XVII в., когда один из них положили в могилу Бриньоульюра Свейнссона, протестант. еп. Скаульхольта († 1675), потомка Й. А. (*Páll Eggert Ólason*. 1919. Р. 408–414). С XVI в. в Исландии использовался протестант. перевод НЗ, выполненный Оддом Готтскаулькссоном (напечатан в 1540 в Роскилле).

В исл. традиции Й. А. оставался известным и почитаемым церковным деятелем. По преданию, во время перенесения останков епископа и его сыновей в Хоулар совершались исцеления. Когда процессия с гробами казненных приближалась к собору, большой колокол чудесным образом начал звонить, а затем раскололся. Враги Й. А. понесли наказание: секретарь Кристиан и др. датчане были убиты, пресв. Йоун Бьяднассон лишился рассудка, Дади Гвюдмюндссон умер от мучительной болезни (*Biskupa Sögur*. Т. 2. Р. 354–355; *Biskupa-annálar*. 69; *Páll Eggert Ólason*. 1919. Р. 386, 449–450). Во 2-й пол. XVI в. начали составлять жизнеописания Й. А. Главной целью написания биографии Й. А. его внуком Магнусом Бьеднссоном (*Biskupa Sögur*. Т. 2. Р. 317–325) было защитить епископа от обвинений, основное внимание уделялось обстоятельствам избрания Й. А. на епископскую кафедру и его выступлению против протестантизма. В 1594 г. Оулавюр Тоумассон, приемный сын епископа, составил «Песнь о епископе Йоуне Арасоне и его сыновьях» (*Míningarkvæði um Jón biskup Arason og syni hans* — *Biskupa Sögur*. Т. 2. Р. 485–498), в к-рой упрекал церковных реформаторов, опиравшихся на иноземную власть. Ок. 1600 г. некий протестант. клирик составил биографию Й. А. на лат. языке. Автор оправдывал действия епископа тем, что он родился в «несчастливое время», когда в Исландии царил невежество и суеверие подменяло благочестие, а стихи, которые сочинял епископ, были исполнены «папистского вздора» (*Ibid.* Р. 421–430).

Еп. Бриньюльвюр Свейнссон имел обыкновение произносить тост за упокоение Й. А. и его сыновей, претерпевших мученичество (Ibid. P. 451–452). В стихотворении пастора Йоуна Арасона († 1673) Хоуларский епископ назван блаженным и достойным служителем Бога (Ibid. P. 508).

В исл. историографии господствовало представление о Й. А. как о патриоте, отстаивавшем права исландцев от посягательств иноземной власти. Значительный вклад в формирование образа Й. А. внесли Йоун Сигурдссон, назвавший епископа и его сыновей «последними исландцами» (Safn til sögu Íslands. 1856. T. 1. P. 15), и Паудль Эггерт Оуласон, автор наиболее полной научной биографии Й. А., к-рый считал его символом сопротивления гнету иностранцев (*Páll Eggert Ólason*. 1919. P. 454). По мнению исследователя, Й. А. боролся за свободу Исландии, тогда как протестант. иерархи, напротив, поддерживали власть датчан (*Idem*. 1944. P. 300–305, 433–434; *Oleson*. 1953. P. 254–256, 277–278). Й. А. были посвящены драмы К. Н. Янсона (*Janson K. N. Jon Arason: Syrgespil i 5 aktar*. Björgvin, 1867) и Маттиаса Йохумссона (*Matthías Jochumsson. Jón Arason*. Reykjavík, 1900), исторические романы Гюннара Гюннарссона (*Gunnar Gunnarsson. Jón Arason*. København, 1930. Reykjavík, 1980) и Торфхильдюр Хоульм (*Torfildur Þorsteinsdóttir Hólm. Jón biskup Arason*. Akureyri, 1950).

В 1912 г. в Скаульхольте был установлен памятник Й. А. В 1918 г. при археологических раскопках в Хоуларе обнаружили сильно поврежденное захоронение с останками 3 чел., к-рое Гвюдбрандюр Йоунссон идентифицировал как могилу Й. А. и его сыновей (*Guðbrandur Jónsson. Dómkirkjan á Hólum í Hjaltadal: Lýsing íslenskra miðaldakirkna* // Safn til sögu Íslands. 1919–1929. T. 5/6. P. 216–222). Останки епископа были захоронены под колокольной, сооруженной к 400-летию гибели Й. А. (1950). В 1959 г. памятник Й. А. был установлен на месте мон-ря Мункатверау.

Исследователи подчеркивали также деятельность Й. А. как «могущественного вождя... жаждавшего власти, богатства и славы» (*Ker*. 1914. P. 154). Епископ был магнатом, заинтересованным в укреплении политического влияния, защитником интересов крупных землевладельцев (*Gunnar Karlsson*. 1999, 2000). Этот

образ получил отражение в романе Оулавюра Гюннарссона «Топор и земля» (*Ólafur Gunnarsson. Óxin og jörðin: Söguleg skaldsaga um Jón biskup Arason og syni hans*. Reykjavík, 2004). При этом совр. исл. историки, начиная с Паудля Оуласона, склонны приуменьшать религ. мотивы выступления Й. А., к-рые нередко сводятся к консерватизму и слепой приверженности старине. Католич. авторы указывали на то, что подобные взгляды определяются конфессиональной протестант. позицией мн. исследователей. Несмотря на то что Й. А. выступал против дат. господства и участвовал в междоусобной борьбе исл. магнатов, его основной целью было защитить католич. Церковь от посягательств реформаторов (*Guðbrandur Jónsson*. 1950; *Oleson*. 1953; *Gunnar F. Guðmundsson*. 1997).

Соч.: Davíðsdiktur // *Jón Arason's religiøse digte* / Udg. Finnur Jónsson. København, 1918. S. 49–58. (Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.-filol. Meddelelser; 2/2); Píslargrátur // *Íslenzk miðaldakvæði: Íslandske digte fra semiddelalderen* / Udg. Jón Helgason. København, 1936. Bd. 1. S. 189–206; Lausavísur, smákvæði og stökur / Utg. Guðbrandur Vigfússon // *Biskupa sögur. Kaupmannahöfn*, 1878. T. 2. P. 509–596; Krossvísur I // *Íslenzk miðaldakvæði*. S. 247–260; Ljómur // *Ibid.* S. 111–139; Niðurstigningsvísur // *Ibid.* S. 212–238.

Ист.: Biskupa Sögur. Kaupmannahöfn, 1878. T. 2. P. 315–508; Biskupa-annálar *Jóns Egilssonar* / Ed. Jón Sigurdsson // Safn til sögu Íslands og Íslenska bókmenta að fornu og nýju. Kaupmannahöfn, 1856. T. 1. P. 29–117; Diplomatarium Islandicum. Reykjavík, 1906–1913. T. 8; 1909–1913. T. 9; 1911–1921. T. 10; 1915–1925. T. 11; 1923–1932. T. 12; *Annalar Biðrns a Skardsa*. Hrapseyae, 1774. T. 1; *Finni Johannaei Historia ecclesiastica Islandiae*. Havniae, 1774. T. 2; 1775. T. 3.

Лит.: *Jón Þorkelsson*. Om digtningen på Island i det 15. og 16. århundrede. København, 1888; *Ker W. P.* Jón Arason // *Saga Book of the Viking Society for Northern Research*. L., 1913/1914. Vol. 8. Pt. 2. P. 149–171 (*Idem* // *Collected Essays*. N. Y., 1968². Vol. 2. P. 196–221); *Páll Eggert Ólason*. Menn og menntir siðskiptaaldarinnar á Íslandi. Reykjavík, 1919. T. 1: Jón Arason; 1922. T. 2: Ögmundur Pálsson, Gizur Einarsson og samherjar hans; *idem*. Fæðingarár Jóns biskups Arasonar // *Skírnir*. Reykjavík, 1923. Vol. 97. P. 117–125; *idem*. Sextánda öld, höfuðþættir. Reykjavík, 1944. (Saga Íslendinga; 4); *Björn Þorsteinsson*. Jón biskup Arason og siðskiptin á Norðurlöndum // *Tímarit Máls og menningar*. Reykjavík, 1950. Vol. 11/3. P. 170–203; *Guðbrandur Jónsson*. Herra Jón Arason. Reykjavík, 1950; *Oleson T. J.* Bishop Jón Arason, 1484–1550 // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1953. Vol. 28. P. 245–278; *idem*. A Note on Bishop Jón Arason // *Ibid.* 1954. Vol. 29. P. 535–536; *Buck T.* An Icelandic Martyr: Jón Arason // *Studies: An Irish Quarterly Rev.* Dublin, 1957. Vol. 46. P. 213–222; *Þórhallur Guttormsson*. Jón biskup Arason. Reykjavík, 1968; *Mágnus Már Lárusson*. Bréf Páls III. til Jóns biskups Arasonar, 9. marz 1549 // *Landbókasafn Íslands*. Árbók. 1973. Reykjavík, 1974. Vol. 30. P. 128–

131; *Gunnar F. Guðmundsson*. Jón Arason: Píslarvottur eða þjóðhetja? // *Merki krossins*. Reykjavík, 1997. N 1. P. 9–27; *Tryggvi Þórhallsson*. Gissur biskup Einarsson og siðskiptin. Reykjavík, 1989; *Hill T. D.* Delivering the Damned in Old English Anonymous Homilies and Jón Arason's Ljómur // *Medium Aevum*. 1992. Vol. 61. P. 75–82; *Kalinke M. E.* The Book of Reykjabolar: The Last of the Great Medieval Legendary. Toronto, 1996. P. 24–33; *Ísleifsdóttir-Bickel V. A.* Die Einführung der Reformation in Island, 1537–1565: Die Revolution von oben. Fr./M., 1996; *eadem [Vilborg Auður Ísleifsdóttir]*. Óreigar og umrenningar: Um fátækraframfærslu á síðmiðöldum og hrun hennar // *Saga*. Reykjavík, 2003. Vol. 41. N 2. P. 91–126; *Gunnar Karlsson*. Íslensk þjóðernisvitund á óþjóðlegum öldum // *Skírnir*. 1999. T. 173. P. 141–178; *idem*. The History of Iceland. Minneapolis, 2000. P. 128–133; *Гуревич Е. А., Матюшина И. Г.* Поэзия скальдов. М., 2000. С. 668–669; *Йоун Р. Хьяульмарссон*. История Исландии. М., 2003. С. 77–83; *A History of Icelandic Literature* / Ed. D. Neijmann. Lincoln; L., 2006. P. 51–55, 176–180, 186.

А. А. Королёв

ЙОХАНА́Н БЕН ЗАККА́Й [ивр. יוחנן בן זכאי] (ум. ок. 80 г. по Р. Х., Берор Хайиль), иудейский законоучитель, фарисей, представитель 2 поколения таннаев. Возглавил евр. общину после разрушения Иерусалимского храма римлянами в 70 г. по Р. Х. Согласно преданию, Й. б. З. дожил до 120 лет: 40 из них он занимался торговлей, 40 лет учился и 40 лет учил других (Сифре Дэварим. 357; Мишна. Рош ха-Шана. 31б; Вавилонский Талмуд. Санхедрин. 41а). В Мишне утверждается, что Й. б. З. перенял учение от *Гиллеля* и *Шаммая* (Пиркей Авот. 2. 8), согласно др. источникам, Й. б. З. был самым младшим из числа 80 (по др. данным, 160) учеников именно Гиллеля, к-рый на смертном одре пророчествовал о Й. б. З. как об «опоре мудрости и отце поколения» (Вавилонский Талмуд. Недарим. 5. 6, 39б; Иерусалимский Талмуд. Авот де рабби Натан (В). 28; Авот де рабби Натан (А) 14). После периода ученичества Й. б. З. поселился в Н. Галилее, в г. Арав, где прожил 18 лет (Иерусалимский Талмуд. Шаббат. 16. 8, 15г). По возвращении в Иерусалим он занялся исследованием Торы, «сидя целыми днями в тени Храма» (Иерусалимский Талмуд. Песахим. 26а; Авота Зара. 3. 13, 43б). Основав собственную школу, Й. б. З. с учениками занимался составлением *мибраша*, галахических норм, изучением вопросов, не имеющих законодательного характера (агада) (Вавилонский Талмуд. Мегилла. 73d). Его агадаические толкования получили

название «хомер»: согласно барайте, они характеризуются поиском аналогий, стремлением строить заключения из схожести библейских фраз и делать вывод на основе соотнесения общего с частным. Используемый Й. б. З. метод изучения библейского фрагмента, поиска его причинно-следственных связей и обоснования частной мысли, к-рая позднее трансформируется в универсальную идею, выходящую за пределы контекста данного фрагмента, также проявляется в ряде др. его толкований, не относящихся к категории «хомер» (Тосефта. Бава Камма. 7. 3–9 ff.) Помимо комментирования Торы Й. б. З. изучал логику, космографию, правила гематрии, ангелологию и законы духовного мира (Вавилонский Талмуд. Суккот. 28а; Бава Батра. 134а; Массекет Соферим. 16. 8). Кроме того, согласно преданию, Й. б. З. стоял у истоков традиции *Меркавы* (Тосефта Хагига. 2. 1–2). Его учениками были *Элиезер бен Гиркан*, *Иошуа бен Ханания*, *Йосе ха-Кохен*, *Шимон бен Натэниел*, *Элиезер бен Арах* (Пиркей Авот. 2. 8). Возможно, снискав высокий авторитет в фарисейской среде, Й. б. З. стал одним из доверенных лиц главы синедриона — Шимона, сына раббана *Гамалиила I* (Мидраш Дэварим. 26. 13); предположительно вполн. Й. б. З. возглавил Синедрион. В эти годы он стремился ограничить власть «сыновей первосвященников» (Вавилонский Талмуд. Кеттубот. 13. 1–2), т. е. представителей семейных кланов саддукеев. В источниках содержится ряд упоминаний о противостоянии Й. б. З. и саддукеев по различным аспектам религ. жизни (Ядаим. 4. 6; Тосефта Диврей Хаяним. 3. 8; Мишна. Диврей Хаяним 3. 7). В данных рассказах наряду с аутентичными отрывками присутствуют и повествования легендарного характера, относящиеся к более поздним векам (Вавилонский Талмуд. Бава Батра. 115b; Менахот. 65a). Согласно ряду указаний, за неск. десятилетий до разрушения Иерусалимского храма Й. б. З. предсказал данное событие (Иерусалимский Талмуд. Йома. 6. 3, 43c; Вавилонский Талмуд. Йома. 39b; *Ios. Flav. De bell. VI 293*).

Сведения Талмуда о бегстве Й. б. З. из осажденной римлянами столицы неоднозначны: наиболее распространенная в традиции версия, изложенная в 4 основных ва-

риантах (Авот де рабби Натан (А) 4. 22–24; Авот де рабби Натан (В). 19; Эйха Раба. 1. 32; Гиттин. 56a, b), сводится к тому, что Иошуа бен Ханания и Элиезер бен Гиркан, распутив слухи о смерти своего учителя, вынесли его тело за пределы Иерусалима в гробу. Параллельно существует предание о беседе Й. б. З. с полководцем Веспасианом, сохраненное в Талмуде и в произведениях Иосифа Флавия, но достоверность его является спорной. Согласно преданию, Й. б. З. произнес пророчество о падении Иерусалима и о восшествии Веспасиана на имп. престол (Гиттин. 56b) (*Ios. Flav. De bell. III 399*). В ответ полководец пообещал мудрецу выполнить любую его просьбу, и тот попросил помиловать главу синедриона Шимона бен Гамалиила и его семью, а также разрешить создание академии в г. Ямния, к-рая должна была стать духовным центром евр. мира. Несмотря на возможные сомнения в датировке этого события и подлинности самого рассказа, известно, что новая рим. власть дала разрешение на осуществление идеи Й. б. З., и вскоре местная *цешива* стала в отсутствие разрушенного храма центральным органом управления евр. мира. Через нек-рое время академия была преобразована в *Ямнийский синедрион*, где началась работа по окончательному отбору, редактированию и кодифицированию текстов Танаха (Вавилонский Талмуд. Рош ха-Шана. 31a, b). Сам Й. б. З. в годы после разрушения Иерусалима стал общепризнанным лидером еврейства. В новых условиях он пытался обосновать идею о превосходстве в иудаизме нравственного начала над культовым, ввиду чего храмовое богослужение с жертвоприношениями должно было уступить место изучению Торы (Там же. 18a).

Перед смертью Й. б. З. способствовал избранию на должность главы Ямнийского Синедриона раббана *Гамалиила II*. Й. б. З. стал единственным таннаем не из рода Гиллея, удостоившимся титула «раббана».

Лит.: *Dworkin F. S.* Johanan ben Zakkai: His Contribution to Tannaitic Law: Diss. Cincinnati, 1963; *Schlatter A., von.* Jochanan ben Zakkai, der Zeitgenosse der Apostel // *Idem.* Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand. Stuttg., 1966. S. 175–236; *Guttmann A.* Rabbinic Judaism in the Making: A Chapter in the History of the Halakhah from Ezra to Judah I. Detroit, 1970. P. 187–200; *Neusner J.* The Development

of a Legend: Studies on the Traditions Concerning Yohanan ben Zakkai. Leiden, 1970²; *idem.* A Life of Yohanan ben Zakkai. Leiden, 1970; *Alon G.* The Jews in Their Land in the Talmudic Age, 70–640 C. E. Jerusalem, 1980. Vol. 1. P. 86–110; *Smallwood E. M.* The Jews under Roman Rule From Pompey to Diocletian: A Study in Political Relations. Leiden, 1981²; *Иоханан бен Заккай* // Краткая евр. энциклопедия. Иерусалим, 1982. Т. 3. Стб. 797–799; *Bialik H. N., Rawitzki Y. H.* Sefer ha-Aggadah: The Book of Jewish Folklore and Legend. Tel Aviv, 1988; *Goodman M.* The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt Against Rome, A. D. 66–70. Camb., 1993; *Nodet É.* A Search for the Origins of Judaism: From Joshua to the Mishnah. Sheffield, 1997. P. 315–322; *Hayes J. H., Mandell S.* The Jewish People in Classical Antiquity. Louisville (Kentucky), 1998. P. 204–217; *Schäfer P.* The History of the Jews in the Greco-Roman World. L., 2003. P. 135–139; *The Cambridge History of Judaism.* Camb., 2006. Vol. 4: The Late Roman-Rabbinic Period / Ed. S. T. Katz. P. 207–229, 336–368; *Wald S. G.* Johanan Ben Zakkai // *EncJud.* Vol. 11. P. 373–377; *Ben-Zion S.* A Roadmap to the Heavens: An Anthropological Study of Hegemony Among Priests, Sages, and Laymen. Boston, 2009. P. 163–169.

Э. Небольсин

ЙОШКАР-ОЛИНСКАЯ И МАРИЙСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована 11 июня 1993 г. в границах Республики *Марий Эл* отделением от Казанской и Марийской епархии (см. *Казанская и Татарстанская епархия*). Кафедральный город — Йошкар-Ола (в 1584–1919 Царёвококшайск, в 1919–1927 Краснококшайск), кафедральные соборы — Вознесения Господня в Йошкар-Оле, во имя свт. Николая Чудотворца в г. Волжске. Правящий архиерей — архиеп. *Иоанн (Тимофеев)*; на кафедре с 1993, с 2004 в сане архиепископа). Епархия разделена на 5 благочиннических округов: Йошкар-Олинский (Йошкар-Ола), Горномарийский (Горномарийский и Юринский р-ны), Луговомарийский (Килемарский, Оршанский, Медведевский р-ны), Волжский (Волжский, Звениговский, Моркинский р-ны), Северо-Восточный (Советский, Новоторьяльский, Сернурский, Параньгинский, Мари-Турекский р-ны). К 1 янв. 2011 г. в Й.-О. и М. е. действовали 88 приходов, 2 мон-ря, клир епархии составляли 108 священников, 17 диаконов.

25 июля 1993 г. во епископа Йошкар-Олинского и Марийского был хиротонисан Иоанн (Тимофеев) в храме в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Семёновка (в наст. время входит в городской округ Йошкар-Ола), являвшемся в 1960–1993 гг. 2-м кафедральным храмом Казанско-Марийских епископов. Хиротонию



Монастыри

Действующие

- 1 Килемарская Богородице-Сергиева в честь Явления Пресв. Богородицы прп. Сергию Радонежскому муж. пустынь
- 2 Мироносицкий в честь Нерукотворного образа Спасителя жен. мон-рь

Закрытые

- 1 Аштавай-Нырская Николаевская муж. пустынь
- 2 Больше-Юнгинская Покровская муж. пустынь
- 3 Вершино-Сумский Введенский Черемисский жен. мон-рь

- 4 Ковьомедьянский Свято-Троицкий жен. мон-рь
- 5 Ковьомедьянский Богоявленский муж. мон-рь
- 6 Ковьомедьянский Вознесенский жен. мон-рь
- 7 Куженерский Николаевский жен. мон-рь
- 8 Мусерская Тихвинская муж. пустынь
- 9 Ново-Спаский Мало-Юнгинский муж. мон-рь
- 10 Сурский Михаило-Архангельский Черемисский жен. мон-рь
- 11 Царёвококшайский Богородице-Сергиевский жен. мон-рь

возглавил Патриарх Московский и всея Руси **Алексий II**. Первоначально храм в Семёновке был кафедральным для Йошкар-Олинского епископа, здесь же размещалось епархиальное управление. Это было обусловлено тем обстоятельством, что ко времени образования епархии в столице Марий Эл действовал лишь небольшой храм в честь Воскресения Христова. В 1995 г. кафедра была перенесена в Йошкар-Олу.

В 1993–2008 гг. число приходов в Марий Эл возросло с 30 до 85, почти в 3 раза увеличилось количество священнослужителей (до 98 священников и 14 диаконов). В 1994 г. был восстановлен *Мироносицкий в честь Нерукотворного образа Спасителя жен. мон-рь* в с. Ежове (близ Йошкар-Олы); к празднованию 350-летия явления Мироносицкой (см. *Царёвококшайская*) иконы Божией Матери в 1997 г. в обители был отреставрирован 2-этажный храм. После прошедшего в Мироносицком мон-ре 19 сент. 2002 г. торжества прославления новомучеников, пострадавших за веру Христову в Марийском крае, в обители была сооружена первая в

епархии часовня в честь новомучеников Марийских; в июле 2008 г. в центре Йошкар-Олы был торжественно открыт памятник Марийскому еп., викарию Нижегородской епархии, сщмч. **Леониду (Антощенко)**. Второй обителью Й.-О. и М. е. стал построенный в 1997–1999 гг. *Килемарский Богородице-Сергиев муж. мон-рь*. В авг. 1998 г., впервые после 1928 г., на территории Марий Эл состоялся крестный ход: из Вознесенского собора Йошкар-Олы в Килемарскую пуст. была перенесена чудотворная икона «Явление Пресв. Богородицы прп. Сергию Радонежскому» (в нач. XX в. икона находилась в царёвококшайском Богородице-Сергиевом жен. мон-ре, закрытом в 1921). В 1995 г. возобновилось богослужение в отреставрированной Вознесенской ц. (XVIII в.) в Йошкар-Оле, получившей статус кафедрального собора. На месте Воскресенского собора, разрушенного в 1961 г., в столице Марий Эл в 1990 г. епархия построила временное молитвенное здание, в 2010 г. храм был полностью восстановлен, в нем устроена нижняя ц. в честь Покрова

Пресв. Богородицы. Началось возведение Благовещенского собора. Епархия поддерживает тесные контакты с вооруженными силами и правоохранительными органами республики, в 1998 г. еп. Иоанн освятил 1-й в республике тюремный храм в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали». При городской и республиканской больницах в Йошкар-Оле существуют молитвенные комнаты, при больнице в Волжске построен храм. При Марийском гос. техническом ун-те в 2005 г. был освящен домовый храм во имя мц. Татианы, получивший статус архиерейского подворья. В 2006 г. построен Успенский храм на территории Дома правительства Марий Эл. В наст. время в Марий Эл действует более 80 церквей и часовен, в т. ч. 10 храмов в столице, 12 храмов в Горномарийском р-не. Значительное число бывш. церковных зданий в Марий Эл, особенно в луговой части, находится в полуразрушенном состоянии.

При епархиальном управлении работают отделы: информационно-издательский, по работе с молодежью, социального служения, по взаимодействию с правоохранительными органами и вооруженными силами, миссионерский, религиозного образования, а также комиссии: по переводу Свящ. Писания на марийский язык, по канонизации святых.

С 1996 г. издается газ. «Мироносицкий вестник» (с 2010 журнал), с кон. 90-х гг. XX в. по местному телевидению транслируется правосл. телепередача «Преображение», с 2005 г. выходит в эфир радиопередача «Благовест». В крупных городах епархии организованы правосл. центры, при



Церковь в честь Рождества Пресв. Богородицы в с. Семёновка. 1818 г.

нию транслируется правосл. телепередача «Преображение», с 2005 г. выходит в эфир радиопередача «Благовест». В крупных городах епархии организованы правосл. центры, при

которых открыты воскресные школы, б-ки, благотворительные столовые, творческие кружки. Сотрудники центров патронируют многодетные семьи, больницы, дома инвалидов. В епархии действуют 2 братства — Мироносицкое в Йошкар-Оле (основано в дек. 1993) и братство иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Волжске. При Мироносицком братстве организованы правосл. миссионерский центр со школой для правосл. учителей, курсы сестер милосердия, курсы катехизаторов и преподавателей основ Православия. В 2000 г. в Йошкар-Оле открылась гимназия имени прп. Сергия Радонежского. Усилиями студентов Марийского гос. ун-та по благословению архиеп. Иоанна создан студенческий правосл. просветительский клуб «Возрождение», издающий газ. «Возрождение». С 2003 г. епархиальный отдел религ. образования и катехизации проводит 3-годовые курсы, на которых работникам образовательных учреждений преподаются начальные богословские знания. С 1998 г. в рамках празднования Дней славянской письменности и культуры в Йошкар-Оле проходит ежегодная научно-богословская конференция «Христианское просвещение и русская культура».

В связи с широким распространением среди марийцев православно-языческого синкретизма (двоеверие) и собственно язычества, имеющего сильные позиции в ряде районов республики, в первую очередь в луговой части (Заволжье), важнейшим направлением пастырской деятельности духовенства Й.-О. и М. е. является миссионерство. В ходе социологического опроса в Марий Эл в 2004 г. 51% населения назвали себя православными, 12% — двоеверами (самоназвание), 3–4% — язычниками (самоназвание — чимари), 6% — мусульманами, 5% не определились в отношении религии, ок. 20% назвали себя неверующими. Большинство язычников и двоеверов живет в луговой части республики. Подавляющее большинство горных марийцев являются православными (79% жителей Горномарийского р-на назвали себя православными, 2% — язычниками, 14% — двоеверами). Двоеверы наряду с посещением богослужения в правосл. храмах ходят для совершения языческих ритуалов в «священные рощи», считая, что т. о. они по-разному поклоняются одному



Кафедральный собор
в честь Вознесения Господня
в Йошкар-Оле. 1756 г.

Богу. Двоеверие может выражаться в полном уподоблении языческих божеств Св. Троице и правосл. святым. Так, марийцы-двоеверы отождествляют Бога Отца с верховным богом Кугу-Юмо (Великий бог), Бога Сына — с божеством Серлагиш (Спаситель) и с божеством судьбы Кугу-Пуршо, Пресв. Богородицу — с богиней плодородия Шочин-Ава-Юмо, свт. Николая — с божеством семьи и т. д. В представлении луговых марийцев-двоеверов свт. Николай и Пресв. Богородица, как Она изображена на Ее Казанской иконе, до такой степени соответствуют языческим божествам, что имеют, подобно последним, прислужников. Мн. правосл. праздники слились в сознании марийцев с языческими: Рождество Христово может отождествляться с праздником Шорык-Йолом, Пасха — с праздником Кугече (теперь это марийское название Пасхи) и т. д. Двоеверы нередко используют в магических целях св. воду, перед иконами святых иногда совершают возлияния вина и принесение в жертву домашней птицы, хлеба. Среди двоеверов, как и среди язычников, много ворожей, гадалок, знахарей.

С целью миссионерско-просветительской деятельности среди двоеверов и язычников в 90-х гг. XX в. в Й.-О. и М. е. была возобновлена начатая в XIX в. работа над переводом Свящ. Писания и богослужебной лит-ры на национальные языки марийцев — горномарийский и луговомарийский. В 1990 г. Ин-т перевода Библии издал Библию для детей на луговомарийском языке, в 1997 г. было выпущено Четвероевангелие

на горномарийском языке. Трудами архим. Варлаама (Семёнова) из Козьмодемьянска в 1994 г. увидел свет молитвослов на горномарийском языке на основе молитвослова, изданного в 1892 г. *Гурия Казанского свт. братством*, но значительно расширенный: мн. молитвы, каноны и акафисты были переведены впервые. В 1993 г. был переиздан молитвослов на луговомарийском языке, выпущенный в 1908 г.

В 2001 г. по благословению еп. Иоанна при епархии была создана переводческая комиссия, состоящая из горномарийской и луговомарийской секций. Основными задачами комиссии, как и существовавшей 100 лет назад переводческой комиссии Православного просветительского об-ва в Казани, являются перевод правосл. лит-ры на национальные языки, а также миссионерская и просветительская деятельность посредством печатного слова. Епархиальная переводческая комиссия начала работу с выпуска периодического издания «Мироносиц лудыш» (Мироносицкое чтение), был напечатан молитвослов на луговомарийском языке (2001, 2005), тиражировались листовки для раздачи на крестных ходах. В 2002 г. вышла в свет Псалтирь на луговомарийском языке. После 3 лет совместной работы йошкар-олинской епархиальной переводческой комиссии с финно-угорским отделением Института перевода Библии (Хельсинки, Финляндия) в 2007 г. в Йошкар-Оле была издана новая редакция перевода НЗ на луговомарийский язык — «У Сугынь». «У Сугынь» читают в нек-рых храмах за литургией, изучают в школах и др. образовательных учреждениях. В 2009 г. по благословению архиеп. Иоанна издан новый вариант перевода Псалтири на горномарийский язык. Богослужение с использованием марийских языков совершается в ряде сельских приходов. На марийских языках произносятся проповеди, ведется преподавание в воскресных школах.

Святые, крестные ходы. В Марий Эл особенно почитается чудотворная Царёвококшайская (Мироносицкая) икона Богородицы, явленная в 1647 г. на месте, где в 1649 г. по указанию царя Алексея Михайловича начал строиться Ежово-Мироносицкий муж. (ныне жен.) мон-рь. Традиция крестных ходов с Царёвококшайским образом имеет более

чем 300-летнюю историю. В XIX в. икону носили в города Чебоксары и Цивильск Казанской губ., в Яранск Вятской губ., в Ардатов, Алатырь, Курмыш Симбирской губ. После 1917 г. явленная Царёвококшайская икона была конфискована властями. В Мироносицкую обитель, возрожденную в 1994 г., была передана чтимая копия образа, к-рую начиная с 1999 г. носят во время крестных ходов по Северо-Восточному, Йошкар-Олинскому и Луговомарийскому благочиниям. Почитаемой святыней Килемарской Богородице-Сергиевой пуст. является чудотворная икона «Явление Пресв. Богородицы прп. Сергию Радонежскому», перенесенная в монастырь в авг. 1998 г. из Вознесенского собора Йошкар-Олы.

С 1998 г. во всех благочиниях регулярно проводятся многодневные крестные ходы. В Волжском и Северо-Восточном благочиниях ежегодно совершается крестный ход со списком Седмиезерской Смоленской иконы Божией Матери, хранящимся в церкви в дер. Петьял Волжского р-на. В Горномарийском благочинии переносят чудотворную копию Владимирской иконы Божией Матери, хранящуюся в церкви в с. Владимирском Горномарийского р-на. Традиция крестных ходов с данным образом в Козьмодемьянске и окрестных селах существует с 1654 г., когда чудесным образом прекратился мор; официально крестный ход был установлен в 1719 г. В неск. районах Лу-



Церковь во имя свт. Гурия Казанского в дер. Петьял. 1896 г.

нослав. и марийских языках, совершаются таинства исповеди, причастия, крещения. В 1993–2001 гг. в Моркинском, СERNурском, Мари-Турекском, Оршанском р-нах республики при проведении крестных ходов крестилось до 700 чел. ежегодно; в последнее время крестится до 40 чел. ежегодно.

На территории епархии имеется не менее 10 св. источников. Наиболее известны Мироносицкий источник близ Ежово-Мироносицкого монастыря и Куженерский источник в честь вмч. Пантелеимона на месте бывш. Куженерского Николаевского монастыря. Славу чудотворных с XIX в. имеют также Казанско-Богородичный источник близ пос. Советский Советского р-на, Пантелеимоновский ис-

Мироносицкая пустынь в честь Нерукотворного образа Спасителя в с. Ежово. Фотография. 2001 г.

точник в дер. Бахтино Новоторьяльского р-на, источник в честь Смоленской Седмиезерской иконы Божией Матери в с. Петьял, Михаило-Архангельский источник в дер. Часовня СERNурского р-на, Никольский источник в с. Нартас Мари-Турекского р-на, Никольский источник в дер. Корта Медведевского р-на, Александроневский источник в с. Аксаево Горномарийского р-на, Иверско-Богородичный источник в с. Упша Ор-

шанского р-на. С 1993 г. над источниками и родниками в епархии освящены 62 часовни и купели.

С кон. XIX в. среди марийцев как на территории Й.-О. и М. е., так и в соседней Вятской епархии широко распространено почитание замученной язычниками за переход в христианство марийской девушки Марии. Над каменным склепом на ее могиле в дер. Лядовская (Лядова, ныне в черте г. Советск Кировской обл.) стояла деревянная часовня, после 1917 г. она была разрушена, ныне восстановлена.

Монастыри. Действующие: Мироносицкий в честь Нерукотворного образа Спасителя (женский, в с. Ежово Медведевского р-на, основан в 1649, закрыт в 1924, возрожден в 1994), Килемарская Богородице-Сергиева пуст. в честь Явления Пресв. Богородицы прп. Сергию Радонежскому (мужская, между с. Кумья и дер. Б. Памьялы Килемарского р-на, открыта в 1999).

Упраздненные: Больше-Юнгинская Покровская пуст. (мужская, в устье р. Б. Юнга, при резиденции Суздальских епископов, ныне с. Покровское Горномарийского р-на, основана в 1607, упразднена в 1764); Ново-Спасский Мало-Юнгинский (мужской, с. М. Юнга (после 1764) совр. Горномарийского р-на, основан между 1625 и 1627, упразднен в 1764); Вознесенский (женский, в Козьмодемьянске (ныне Козьмодемьянск), основан не позднее 1655, закрыт в 1764); скит во имя прп. Михаила Малейна (мужской, между современными слободой Хмельёвка Воротынского р-на Нижегородской обл. и дер. Барковка Горномарийского р-на Марий Эл, основан в 1671, упразднен в 1764, приписан к Хмельёвской Троицкой муж. пуст. в Васильгороде (ныне пос. Васильсурск)); Черноозерская Троицкая Ветлужская пуст. (мужская, на р. Ветлуге, на границе совр. Нижегородской обл. и Горномарийского р-на Марий Эл, в 1710 приписана к Казанскому архиерейскому дому); Мусерская Тихвинская пуст. (мужская, совр. дер. Мусь Килемарского р-на, основана не позже 1710, в 1726 приписана к Казанскому архиерейскому дому в качестве скита, упразднена в 1764); Ильинская пуст. (мужская, между современными дер. Токари Горномарийского р-на Марий Эл и с. Ильинка Моргаушского р-на Чувашии, основана в 1720, упразд-



говымарийского благочиния с 2009 г. совершается крестный ход с чтимой иконой Успения Божией Матери из церкви в с. Красная Речка Оршанского р-на. Крестные ходы имеют большое миссионерское значение, поскольку во время шествия в походном храме и в приходских храмах проводятся богослужения на церков-

нена в 1764, приписная к Мало-Юнгинскому мон-рю); Богоявленский (мужской, в Козмодемьянске, упразднен в 1764); Свято-Троицкий (женский, в Царёвококшайске, упразднен в 1764); Сурский Михаило-Архангельский (мужской, на р. Сура, близ совр. дер. Нов. Слобода Горномарийского р-на, построен в 1868–



Церковь во имя арх. Михаила в пос. Юрино. 1869–1889 гг.

1871, закрыт в 1921, возрождается с 2008); Свято-Троицкий (женский, в Козмодемьянске, образован в 1887, закрыт в 20-х гг. XX в.); Богородице-Сергиевский (женский, в Царёвококшайске (Краснококшайске), основан в 1888 при богдельне, закрыт в 1921); Вершино-Сумский Введенский (женский, близ с. Вершино-Сумка, ныне выселок Революция Горномарийского р-на, основан в 1898, закрыт в 1921–1933); Аштавай-Нырская Николаевская пуст. (мужская, близ совр. выселка Октябрьский (Аштавай) Горномарийского р-на, основана в 1903, закрыта в 1921); Куженерский Николаевский (женский, близ совр. пос. Куженер Куженерского р-на, образован в 1910, закрыт в 1918).

Церковная архитектура. На территории епархии 59 церквей относятся к категории памятников архитектуры федерального значения. Древнейшими из сохранившихся памятников каменного зодчества являются Стрелецкая Спасская часовня в честь Нерукотворного образа Спасителя в Козмодемьянске, возведенная в 1697–1698 гг. (позднее неоднократно перестраивалась), Владимирская ц. в с. Владимирском Гор-

номарийского р-на, построенная в 1713 г., и Троицкая ц. в Козмодемьянске, построенная в 1739 г. Помимо каменных храмов сохранился ряд памятников деревянной архитектуры, в т. ч. древнейшая деревянная церковь края — Покровская в с. Кумья Килемарского р-на (построена в 1866, ныне в аварийном состоянии).

Лит.: Никанор (Каменский), архиеп. Черемисы и языческие верования их. Каз., 1910; Смирнов И. Н. Черемисы: Ист.-этногр. очерк. Каз., 1889; Романова С. А. Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари (XVI–XIX вв.) // История христианизации народов Среднего Поволжья: Крит. суждения и оценка: Межвуз. сб. науч. тр. Чебоксары, 1988. С. 42–48; Левенштейн О. Г., Стариков С. В. Православные храмы и мон-ри Марийского края. Йошкар-Ола, 2001; они же. 450 лет вместе // Мироносицкий вестн. 2002. № 10. С. 2; они же. Йошкар-Олинская епархия // Русские мон-ри: Поволжье. Новомосковск; М., 2003. С. 477–503; они же. Православие на Марийской земле // Мироносицкий вестник. 2003. № 7. С. 4–5; Кудрявцев В. Г. Деревянное зодчество марийцев. Йошкар-Ола, 2004; Стариков С. В. История правосл. Церкви в Марий Эл в XX в. на страницах «Мироносицкого вестника» (2001–2005 гг.) // Марийский археогр. вестник. 2006. № 6. С. 207–213; Марийская биогр. энцикл. / Авт.-сост.: В. А. Мочаев. Йошкар-Ола, 2007; Шабьков В. И. Динамика религиозного сознания населения РМЭ: (По данным социол. исслед. 1994–2004 гг.) // К истории межконфессионального согласия. Йошкар-Ола, 2007. С. 113–130; Бажин В. В. «Под сенью Божьего благословения» // Марийск. арх. ежег. 2009. Йошкар-Ола, 2009. С. 246–251.

Диак. Александр Журнов,
В. Г. Пидгайко

ЙЭКУНО АМЛАК [Иекуно Амлак; эфиоп. ኃኩኖ : አገላክ :], царь Эфиопии (1270–1285), основатель династии *Соломонидов*, правившей до 1974 г. Достоверных сведений о Й. А. сохранилось немного, т. к. жанр царской историографии в его эпоху еще не сложился; почти вся известная информация восходит к агиографическим преданиям, связанным с церковно-политической деятельностью эфиоп. святых *Иясус Моа* и *Такла Хайманота*.

Во 2-й пол. XIII в. Й. А. был правителем местности Сэгэрат в обл. Амхара, достаточно самостоятельным, чтобы поддерживать контакты с Египтом. Династическая легенда, согласно к-рой он являлся потомком последнего аксумского царя Дэл-Наода в 7-м поколении, ничем не подтверждается и скорее всего стала складываться не ранее начала правления внука Й. А. Амда Сиона (1314–1344). Она изобилует стандартными фольклорными моти-

вами: в ответ на просьбу Тасфа Иясуса, отца Й. А., помолиться о возвращении ему царства предков св. Иясус Моа предсказал, что царем станет его еще не родившийся сын; Й. А., рожденный от Тасфа Иясуса служанкой военачальника, был брошен ею, но найден и спасен слугами. Воцарение Й. А., о котором наряду с др. источниками повествуется в отдельном трактате «Богатство царей» (кон. XVII в.), связывается с др. фольклорным мотивом — пророчеством о том, что царство получит человек, съевший голову петуха. Согласно трактату, петух принадлежал последнему загвейскому царю Заэлмакуну (отождествляется с Йэтбараком), к-рому о чудесных свойствах птицы поведал св. Такла Хайманот (сюжетную канву см. в ст. *Загве*). По другой версии, приведенной в пространном Житии Иясус Моа, петух, принадлежавший некоему богачу, возвестил человеческим голосом судьбу того, кто съест его голову. По ошибке она досталась Й. А., к-рый был еще ребенком. Весть об этом дошла до царя, приказавшего заключить Й. А. на горе Малот, откуда тот сумел сбежать и начал борьбу за престол.

По мнению совр. историков, Й. А. действительно попал в заключение, но уже в зрелом возрасте — из-за того, что в ходе борьбы между 2 претендентами на загвейский трон выступил на стороне проигравшего вполс. *Наакуту ла-Аба*, а не одержавшего верх Йэтбарака. Освободившись, Й. А. оставался непримиримым врагом Йэтбарака до самой его смерти (1268), а затем захватил власть в Эфиопии, одолев Дэланда — последнего загвейского царя, чье правление подтверждено документально (известен по жалованной грамоте 1268 г. мон-рю в Шимезане (обл. Тигре), который носил то же название Дэбрэ-Либанос, что и основанный позже мон-рь в Шоа). Значительную роль в противоборстве Й. А. с Загве сыграло привлечение им на свою сторону населения обл. Шоа, в т. ч. мусульманского, из которого он набрал 7 отрядов. Гипотеза о широкой поддержке, якобы оказанной Й. А. в обл. Тигре (*Taddesse Tamrat*. 1972. P. 72), не имеет серьезных оснований.

Согласно преданию *Эфиопской Церкви*, Й. А. положил начало особым церковно-политическим отношениям, заключив серию «заветов» (религ. договоров) со св. Иясус Моа,



следующим настоятелем монастыря *Дэбрэ-Хайк-Эстифанос* За-Иясусом и св. Такла Хайманотом. Достоверность большинства этих «заветов» сомнительна. Так, обещание о передаче трети всех гос. земель Церкви, якобы данное Й. А. За-Иясусу, является позднейшим вымыслом, по видимому призванным подкрепить позицию сторонников монастырско-го землевладения в их споре с *евстафианами*. Не выдерживает критики и представление о посреднической миссии Такла Хайманота, сумевшего убедить загвейскую династию добровольно уступить власть Й. А. и удовлетвориться ролью наместников в обл. Ласта. Новый царь не мог

даровать за это особые права монастырю *Дэбрэ-Либанос* в Шоа и удостоить его настоятеля титула *эччеге*, сделав 2-м лицом в эфиоп. церковной иерархии, поскольку этого монастыря тогда еще не существовало. С другой стороны, есть серьезные основания отнести к правлению Й. А. появление титула *аккабе-саат* у настоятелей Хайкского монастыря. Т. о. царь мог выразить признательность за духовную поддержку, оказанную ему в ходе переворота основателем обители Иясус Моа, одновременно лишив этого титула архимандритов монастыря *Дэбрэ-Либанос* в Шимезане, служивших опорой династии Загве.

Ист.: *Тураев Б. А.* «Богатство царей»: Трактат о династическом перевороте в Абиссинии в XIII в. // ЗВОРАО. 1901. Т. 13. С. 157–171; *Actes de Iyasus Mo'a, abbé du couvent de St-Étienne de Hayq / Ed., trad. St. Kur, introd. E. Cerulli. Louvain, 1965. Vol. 1. P. 22–37, 55–56 [эфиоп. текст]; Vol. 2. P. 19–30, 44–45 [франц. пер.]. (CSCO; 259–260. Aeth.; 49–50). Лит.: Conti Rossini C. Appunti ed osservazioni sui re Zāgwē e Takla Hāymānot // RRAL. Ser. 5. 1895. Vol. 4. P. 445–447, 452–454, 464–466; *idem.* L'evangelo d'oro di Dabra Libānos // Ibid. 1901. Vol. 10. P. 193, 195–196; *Taddesse Tamrat.* Church and State in Ethiopia, 1270–1527. Oxf., 1972. P. 19, 64, 66–73, 119, 122–123, 126–128, 130–132, 150, 168, 250, 276; *Belaynesh Michael.* Yekuno-'Amlak // DEB. Vol. 1. P. 180–183. Pl. 10; *Чернецов С. Б.* Эфиопская феодальная монархия в XIII–XVI вв. М., 1982. С. 13–17, 35–39; *он же.* Эфиопия в первые шестнадцать веков нашей эры. СПб., 2004. С. 41–48, 52–54.*

С. А. Французов



Список опечаток, замеченных в томе 25



















Страница	Колонка	Строка	Напечатано	Следует читать
380	2	Подпись под ил.	<i>История пророка Ионы. Худож. Юстус Йонас Старший. Миниатюра. После 1521 г. (6-ка ун-та в Эрфурте, Германия)</i>	<i>Герб Юстуса Йонаса. Миниатюра из Матрикула Эрфуртского ун-та (Т. 2. Л. 113). XVI в. (Городской архив, Эрфурт)</i>

Список опечаток, замеченных в томе 27

423	1	24-я снизу	iudicorum	iudiciorum
431	3	22-я снизу	араб. города	мусульм. города
434	1	17-я и 25-я сверху	Альфонсо IV	Альфонсо VI
	3	14-я сверху	В 70-х гг. XI в.	В 70-х гг. XII в.
		27–28-я сверху	Гвадалахару и Мадрид	Гвадалахару
438	2	7-я сверху	«Хроника Альфонса III»	«Хроника Альфонсо III»
595	3	8–9-я сверху	Колумб Сенонский	Колумба Сенонская
616	3	Подпись под ил.	<i>М. Нимёллер. Фотография. Нач. 30-х гг. XX в.</i>	<i>Д. Бонхёффер. Фотография. 20-е гг. XX в.</i>
617	2	Подпись под ил.	<i>Д. Бонхёффер. Фотография. 20-е гг. XX в.</i>	<i>М. Нимёллер. Фотография. Нач. 30-х гг. XX в.</i>

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

(общие для карт)

	Границы епархий		Столицы государств
	Центры епархий		Центры административных единиц
	Государственные границы	НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ	
	Границы административных единиц		более 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации		от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Пути сообщения		от 100 000 до 500 000 жителей
	железные дороги магистральные		от 50 000 до 100 000 жителей
	автомобильные дороги главные		от 10 000 до 50 000 жителей
			менее 10 000 жителей
			Города и поселки городского типа
			Населенные пункты сельского типа

Примечание.
В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания

Аввллино
Квети

Сокращения и библиографические источники к 28-му тому будут даны в соответствующем разделе тома 29.

ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том XXVIII

ИСТОРИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ – ЙЭКУНО АМЛАК

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 № 3010181050000000219; БИК 044525219; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 12.01.2012. Формат 60×90¹/₈. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg». Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 39 000 экз. Заказ № 0108/12П

Полиграфические работы — типография ООО «Полстар/Polstar».

125993, Москва, Волоколамское шоссе, д. 4, ГУК МАИ (сектор Б). Тел.: (+7-495)785-57-33, факс (+7-495)785-55-31, e-mail: info@polstar.ru.

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-025-7

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» Русской Православной Церкви, 2012



