

Особый интерес в теоретическом плане представляет гл. 17 "Норма и свобода", в которой автор более подробно останавливается на различиях в понимании образа на Западе и Востоке. В Италии XIII в. появляется большое количество живописных алтарей, поклонных образов, огромных крестов с живописными изображениями Распятия. Анализируя наиболее распространенные в это время иконографические типы, живописное Распятие и Мадонну на троне в створчатом алтаре, Белтинг приходит к выводу о принципиальном отличии западного понимания образа от восточного. Именно поэтому Запад пошел по пути создания Tafelbild, а не икон. Это уже фактически не *imago*, а *historia*. То есть изображение на Западе утрачивает культовые функции и превращается в иллюстрацию словесного текста. Tafelbild с помощью внешних изобразительных приемов (жестикация, выражения глаз, лица и т.п.) "предоставляет изображаемому лицу говорящую роль и тем самым оживляет его"; он ориентируется на индивидуальное воздействие на зрителя и толкование; становится "повествовательной картиной" – этой функцией почти не обладали иконы (с. 392).

Белтинг считает, что главное различие между иконой и Tafelbild вытекает из их места в храмовом действе. На Западе "не было ни литургического использования Bildtafel, ни их определенного места в храме" за редкими исключениями (с. 396). Поэтому там отсутствовала и жесткая нормативизация изображений; западные мастера были более свободны в изобразительных формах, чем византийцы. Здесь, на мой взгляд, уместно было бы поговорить о каноне, о каноничности как важнейшем принципе византийского художественного мышления. Но автор, к сожалению, проходит мимо этой проблемы.

Заканчивает эту интересную главу Белтинг

анализом некоторых произведений Дуччо, которого он считает "величайшим иконописцем своего времени" и предлагает для обозначения его стиля использовать не традиционное "maniera greca", имеющее негативную окраску, а "dolce stil nuovo" (с. 414).

Главы 18, 19, 20 посвящены анализу позднесредневекового-раннеренессансного периода в истории образа на Западе, когда он начал уже перерождаться в картину новоевропейского типа, т.е. в "искусство" в терминологии автора. Автор прослеживает усиление черт кризиса культового образа в тесной связи с изменениями, происходившими в это время в религиозном и общественном сознании. Реформация Лютера особенно способствовала превращению образа в музейную картину, т.е. в предмет собственно художественной культуры. Искусство перестает быть религиозным феноменом; живописцы обретают "поэтическую свободу"; их творчество приравнивается к творчеству поэтов. Содержанием картины становится не сам святой, не его явление (в образе), а идея художника, воплощенная им средствами живописи на основе подражания природе или образам своей фантазии. Живопись приравнивается к "свободным искусствам" (с. 524). Это конец истории образа.

Итак, наука получила серьезное фундаментальное исследование по истории культового образа, свидетельствующее о новом значительном шаге в искусствознании, эстетике, культурологии. Более того, работа Г. Белтинга фактически открывает новые горизонты современных научных исследований, для проведения которых требуются объединенные усилия культурологов, искусствоведов, богословов, эстетиков. И я уверен, что подобные исследования будут продолжены.

В. Бычков

Работы Антонио Риго по истории византийского исихазма

Rigo A. *Monaci esicasti e monaci bogomili: Le accuse di messalianismo e bogomilismo rivolte agli esicasti ed il problema dei rapporti tra esicasmo e bogomilismo*. Firenze, 1989. XII+299 p. (Orientalia Venetiana. II)*.

Имя Антонио Риго появилось в печати только в 1980-е годы, но уже сегодня без него нельзя представить себе историографию православного подвижничества. Его заслуги особенно заметны в изучении "пограничья" между исихазмом истинным и еретическим, а также истории способа умной молитвы. Немало сделано и в области просопографии ([8], [11], [14], очерк о св. Исидоре в монографии, с. 238–248).

Первым достижением А. Риго стало определение места в истории исихазма "Послания к игумену" некоего монаха Иоанна (СРГ. 4734) [1]. Этот текст рубежа X и XI вв. содержит основные черты позднейших афонских наставлений о "душевно-телесном" способе молитвы, кроме предписаний о

положении тела и дыхании. В дополнение к А. Риго мы бы предложили отождествить автора с тезоименитым учеником св. Павла Латрского (+955), предсмертное послание которого, как и "Послание к игумену", увещевает к молитве Иисусовой в характерных выражениях свято-макариевской традиции ("...и Его пресвятого имени Никиеда из сердца твоего не извергай..."); монах Иоанн был "не последним лицом" в обители и нес на себе ее внешние связи, что могло содействовать скорому распространению сочинения; имя и время жизни совпадают¹. А. Риго удалось окончательно развенчать атрибуцию св. Никифору Исихасту "Способа священной молитвы и внимания" (о. Иринея Осэр)

* Библиографию статей см. ниже.

¹ Darrowzes J. *Epistoliers byzantins du X^e s*. P, 1960 P 43–44, 211–215, spéc P 211, 15–7

[4]. Однако, продолжая считать “Способ” произведением XIII в., он не возвратился к традиционной атрибуции преп. Симеону Новому Богослову, хотя только она встречается в источниках. Причину этого А. Риго выдвигает свою: только в XIII в. у исихастов появилась изложенная в “Способе” практика сосредоточения (сидячее положение тела, регуляция дыхания), именно тогда заимствованная у мусульман (исконно христианский и ближневосточный прием – положение пророка Илиа на Кармиле, 3 Цар. 18, 42; св. Григорий Палама защищает оба приема: Триады... 1.2; ср. [2]). Датировка основана на антиисламском трактате Варфоломея Эдесского, где описана практика мусульман (PG. 104, 1428), и где “исихастом” назван исламский ζεκυετης (1416В); некритически принимается датировка трактата XIII в. (А.Т. Хури). Но определенные указания дат имеются лишь для terminus post: IX–X вв.; похожая практика в исламе почти исконна²; в ζεκυετης угадывается арабское zanqiyun, что было бы калькой греческого ζυκλειστος “затворник”, а никак не исламским термином. Для датировки заимствования приема трактат не дает ничего (доводы в пользу датировки ранее XIII в. привел А.И. Сидоров в докладе на XVIII Международном Конгрессе византистов; ср. также: св. Григорий Синаит уже знал “Способ”, не зная св. Никифора [11, с. 582]), но определяет место заимствования: Сирия. Моноаство окрестностей Антиохии было наиболее авторитетным в X–XI вв., а в XIII в. эстафета перешла к Афону. Поэтому, зная о сирийском происхождении описанной в “Способе” практики, мы должны предпочесть датировку XI в. Запись технических подробностей должна была потребоваться при распространении самого способа вне антиохийских кругов. Воздействие Антиохии чувствуется во всем обновлении исихазма в XI в.; “Послание к игумену”, где бы ни жил его автор, распространяется с этой же волной, в том числе в составе антиохийского аскетического свода XI в. (цитата у св. Никона Черногорца: Пандекты, Слово 28). Историко-догматические соображения заставляют сблизить св. Симеона с Антиохией еще теснее. Объективная предпосылка душевно-телесной молитвы становится у св. Симеона его главным догматическим утверждением – о физической тождественности тела Христа и спасаемых (см. ниже). Но в Антиохии IX–X вв. это главная (или единственная?) тема споров с яковитами, тогда как в Византии IX в., это главная (или единственная?) тема споров с яковитами, тогда как в Византии IX в. второе иконоборчество было противоположно яковитству, отрицая неакцидентальность индивидуального человеческого в Иисусе. Богословская “школа” св. Симеона антиохийская, Итак, не пора ли прощаться с “псевдо-Симеоном”?

А. Риго принадлежит и наиболее полные для

поздневизантийского материала наблюдения по истории формулы Иисусовой молитвы [5], [7], [15] и исихастской антропологии [4]. Несколько добавлений. Формула “Господи Иисусе Христе, Боже наш, помилуй нас” употребительна поныне. Помимо найденной Ж. Гуйяртом анатомической схемы соответствия способностей и страстей души с частями тела см. материал брошюры иером. Василия Ноера προσευχή ήτοι Ερωτηρια της επιστημονικης μεθόδου εις της εϋχητη του Κυριου Ιησου Χριστου ελεησον με ... (Αθήνα, 1852).

Относительно позднейшей судьбы внешних приемов сосредоточения заметим, что едва ли некоторые из них исчезли “сами собой”: скорее, их потеснили четки, входящие в употребление только с XIV в.³ Данное св. Григорием Паламой антропологическое обоснование практики смотреть в пуп, собирая внимание, встречаем уже в св. Максима Исповедника (в толковании антропоморфного изображения Бога в Иез. 16,5, где он читал οφθαλός вместо οφθαλμός): пуп – “символ вождельательной силы” (Ambigua; PG 91, 1321A).

К догматическим вопросам наиболее непосредственно А. Риго подходит в монографии. После обзора литературы (с. 3–36) автор рассматривает значение обвинений в “мессалианстве” у поздневизантийских ересиологов (с. 39–103), чтобы затем обратиться к главному – связям, истинным и мнимым, афонских исихастов с афонскими “мессалианами”, осужденными на сходе в Карее в 1344 г. (с. 107–275). Только А. Риго посчастливилось найти подлинный текст постановления (все исследование текста в монографии, но издание – [3]). О событиях 1344 г. источники XIV в. разногласят: Григора распространяет обвинение на паламитов, Акиндин различает тех и других, в кругах учеников св. Григория Синаита (св. Каллист I в неопубликованном Слове, Житие св. Феодосия Тырновского) сохраняется достоверный рассказ о ереси, традиция же собственно “паламитская” (св. Григорий и св. Филофей в Житиях св. Григория и св. Исидора) хранит полное молчание о процессе. А. Риго не сомневается в том, что соединять исихастов с “мессалианами” невозможно, однако за молчанием “паламитских” кругов по поводу “мессалиан” справедливо видит стремление обойти скользкое место: многие тезисы “мессалиан” совпадали по букве с исихастскими, чем предопределялось существование “смешанной области” (Д. Оболенский; с. 270) меж-

³ Первое упоминание у св. Феоктиста Студита в поучении, дошедшем только в славянском переводе (ГПБ Кир.-Бел. XV. Л. 95–98 об.; публикацию готовит о. Василий Гролимунд). Ср.: *Grolimund V. Theoktistos Studites... // Festschrift für Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Erlangen, 1982. S. 479–510.* Другой отрывок этого поучения А. Риго цитирует из четвертых рук, считая автора русским подвижником XV в. 5, с. 14. Св. Феофан Затворник о соединении молитвы Иисусовой с дыханием писал: “Дыхание вместо четок” (Собр. писем. № 634. То же см.: Умное делание О молитве Иисусовой / Сост. игумен Харитон. Сердоболь, 1936 (= Троице-Сергиева Лавра, 1992). С. 33 (№ 24)).

² *Khoury A.Th. Les théologiens byzantins et l’Islam. Lyon, 1966. T. 1. P. 270–275 (théaé ronboypée).* Издание (Лувен, 1969) нам недоступно.

ду двумя течениями, с которой соприкасались реально исихасты "паламитских", а не "синаитских" кругов. Таков главный вывод монографии, который мы поддерживаем полностью. Коснемся возникающих затруднений.

Мнимое "иконоборчество" исихастов (с. 198–200, 248–254). Вслед за о. И. Осзром и Ж. Гуйяр, А. Риго не видит единства "без-образной" молитвы и иконопочитания, полагая, что эти стороны благочестия исихастов не соприкасались. Но в православном иконопочитании в отличие от латинского основой остается учение св. Иоанна Дамаскина о святости иконы физическим присутствием в ней Бога по Его природной энергии, чем и создается соответствие образа Первообразу. Эта святость присуща иконе, а не ее отражению в нашей памяти; последнему так же неуместно молиться, как прикладываться к репродукции в альбоме. На отрицание энергий Божиих антипаламитами сами исихасты ответили обвинениями в иконоборчестве. Благочестие не в том, чтобы воображать икону, а в том, чтобы становиться иконой⁴.

Грань между еретическим и православным исихазмом. А. Риго без возражений опирается на наблюдения Ж. Гуйяра относительно посмертного осуждения Константина Хрисомаллы (1140 г.), когда в обвинительном заключении преобладали выражения св. Симеона Нового Богослова (так что Ж. Гуйяр переатрибуировал Хрисомалле одно из его слов⁵) (с. 71–72). Св. Симеон и Хрисомалла учили, что спасения нет без прямого видения благодати Божией, удостоверяющей человеку прощение грехов. Различие было в том, что Хрисомалла установил новую серию "таинств", вводящих в круг "истинных" христиан. Вне соседства с последним, первый тезис не идет дальше учения св. Макария и связанного с ним предания. Когда исследователи низводят его до уровня частного мнения, они придают такую же необязательность самой духовной жизни. Понимание, что моя удаленность от боговидения Адама в Раю измеряется только грехом и равна моей удаленности от спасения, вводит человека в "предначинательный" страх Божий: он начинает видеть свою гибель и звать Спасителя; этот внутренний вопль есть непрестанная молитва, без которой душа никогда не остановит тайного расчленения помыслами и будет разлагаться как все,

предоставленное само себе; она будет только осквернять получаемые через тело Святые Христовы Тайны. Когда же благодать приходит с полным удостоверением прощения грехов и человек видит Бога, то совершенство обожения, в котором станет невозможен грех, все еще не достигнуто. Страх "предначинательный" сменяется "страхом совершенных" – не потерять, чему главное условие – не считать благодать своей и помнить свое ничтожество. Хрисомалла предпочитает стать раздатчиком благодати в самодельных "таинствах". Таким, по азбуке "добротолубия", видится нам этот конфликт. Здесь объяснение и других черт сходства православных с еретиками – таких, как обязательность умной молитвы: еретики выводили отсюда свой сектантский эзотеризм, а святые – необходимость умного делания даже для всех мирян и детей. Говоря в общем, еретики отрицают спасение вне монашества, а Отцы призывают к монашеству "внутреннего человека", но немонашеского идеала нет ни у тех, ни у других (с. 271 и др.)⁶.

"Чувственное" видение Бога. А. Риго не касается главного в этом учении – веры в наше столь же совершенное обожение, сколь совершенно Божье вочеловечение во Христе – на чем так настаивал св. Григорий Палама⁷. Бога видит тот, кто стал Богом: "...ведь не Самому Себе невидим (Бог), но тварными очами и естественными помышлениями разумевающим и зрящим" (1.3.16; с. 143, 145; ср. 2.3.31; с. 449). Пребывание Св. Духа в Христе по человечеству, Его помазание, становившие в Его ипостаси общим для "воипостасированной" человеческой природы всех спасенных: «...Божественность природная... только по ипостаси⁸ соединенному уму и телу веруется быть и становиться созерцаемой (видение – "умное" и телесное вместе, но силою не ума и не тела, а Св.ДЛ.). – ВЛ.), хотя и не по собственной природе их. Ибо только они (а не то, что вне Сына. – ВЛ.) обожились "присутствием всего Помазывающего" (св. Григорий Богослов) и восприняли равную энергию с обоживающей сущностью, всю ее без изъятия вместившие и через себя самих являющие; ибо во Христе вся полнота Божества телесно, по Апостолу, обитает (Кол. 2.9)» (3.1.33; с. 521). Говорится о совершенстве обожения, когда человек по благодати обретает то же самое отношение к Отцу и Духу ("помазание"), которое Христос имеет по природе; он не

⁴ Ср.: св. Василий Великий. Против Евномия. 5. PG. 29. 724C; von Schönborn Ch. L'Écône du Christ: Fondements théologiques... Fribourg, 1976; Феодоров А. Ουρες τινές τής περί κεικῶν, θεώσεως τοῦ ἀνθρώπου καί ἱερῶν εἰκῶν διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Ἰσαάκ τοῦ Δοσιακτοῦ // Θεολογία. 1973. Т. 44. Σ. 119–135; Жисов В.М. "Мистагогия" Максима Исповедника и развитие византийской теории образа // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 108–127; Featherstone J. An Iconoclastic Episode in the Hesychast Controversy // JÖB. 1983. Bd. 33. S. 179–198.

⁵ Это приводит: Fraigneau-Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. P., 1985. Но примеров перехода формулировок "из рук в руки" столь много, что без историко-догматического разбора текстология никуда не ведет.

⁶ Запрет Собора в Ганграх (прав. 14) принимать в монашество оставляющую мужа касается лишь одной причины ее ухода: гнушения браком. По 12 прав. Пространных Уставов св. Василия Великого, согласие второй стороны при уходе супруга в монахи желательно, но не обязательно. Этого не учел А. Риго в своей оценке обвинений св. Исидору (с. 245): его проповедь разрушила семью, но не каноны.

⁷ Цит. по изд.: Grégoire Palamas. Les Triades pour la défense des saints hésychastes / Ed. J. Meyendorff. 2^e éd. Louvain, 1973.

⁸ По ипостаси этой природы (Сына). О. Иоанн отнес к ипостасям тварей, прибавив в переводе leur (с. 620) и не заметив, что весь отрывок перефразирует св. Иоанн Дамаскина (О св. иконах. I. 19; PG. T. 94. 1249).

только воспринимает энергию Божию, но сам по-дает ее, так как получил всю полноту триипостасного Божества телесно, что было невозможным вне воплощения Сына Божия, даже для Адама в Раю⁹. "Помазание" принадлежит всей восприимчивой Сын природе, потому святые суть "христы" по помазанию. Пока ереси мессалиан и оригенистов не сделали такие формулировки двусмысленными, великий Учитель не сомневался писать, как нам надлежит стать "христами"¹⁰; позднее Отцы говорят о физическом единстве *тела* Христа и святых как рожденного одним и тем же помазанием Духа, подчеркивая различие *ипостасей*. А. Риго глубоко неправо, относя "самоидентификацию" с Христом у св. Симеона к "частной традиции" (с. 218; ср. в гимне XV: "...и рука – Христос, и нога – Христос у меня, всеоканного..."). Это учение, защищавшееся учеником св. Симеона св. Никитой Стифатом, было догматическим смыслом полемики об опресноках в 1054 г., после которой Рим был предан анафеме; это и вообще важнейшее утверждение православной веры¹¹.

Исихазм при Комнинах. А. Риго отмечает недостаточную обоснованность гипотезы Н. Гарсюя о связи тогдашних "энтузиастических" ересей с павликианством (с. 217–218), но сам вовсе теряет из виду "армянский фронт". Однако исходившая оттуда угроза Православию до 1204 г. значительно

превышала западную. Гипотеза Н. Гарсюя может быть вполне подтверждена источниками, если павликианство в ней заменить тем крайним направлением монофизитства Восточной Армении, которое уже тогда побеждало прояковитское учение Киликии. Оно часто представляется павликианством в недоброежелательных источниках (так у Зигавина, но не у Никиты Хониата); "энтузиазма" и дуализма в нем не было¹². Отвечая еретикам типа "влахернитов", великий богослов эпохи Мефонский святитель Николай, подобно св. Григорию Паламе, пишет, что святые не суть "христы" в том смысле, что их обожение – по энергии, а не по сущности. Но в отличие как от св. Григория, так и от св. Симеона он уходит от разъяснения достижимости полноты обожения прежде смерти на земле и подчеркивает возможность согрешить¹³.

Даже то, что в работах А. Риго подлежит дополнению и исправлению, более всего свидетельствует об огромной эвристической силе его методики, в которой исихазм противопоставляется самой похожей на него ереси, а не далеким даже внешне ересям интеллектуалов. Хочется верить, что это поможет нам взглянуть на византийскую церковную жизнь "из Константинополя", а не "из Европы".

В.М. Лурье

Статьи Антонио Риго по истории исихазма (без учета рецензий и работ, находящихся в печати)

1. L'Epistola ai monaci (e l'Epistola ad un igumeno) di uno Pseudo-Crisostomo // SROC. 1983. An. 6. P.197–215.

2. "Καθίστας ἐν κελίῳ ἡσυχῶν": le posizioni corporee nella pratica delle tecniche dell'orazione esicasta // Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari. N 3. Orientalia. 1983. An. 22. P. 1–2; 1984. An. 23. P. 257–258.

⁹ Ср.: Staniloae D. The Procession of the Holy Spirit from the Father and His Relation to the Son, as the Basis of Our Deification and Adoption // Spirit of God, Spirit of Christ / Ed. L. Vischer. L., 1981. P. 174–186; Radostavljevič A. Le Problème du "présupposé" ou du "non-présupposé" de l'Incarnation de Dieu le Verbe // Maximus Confessor / Ed. F. Heizer, Ch. von Schönborn. Fribourg, 1982. P. 193–206; Св. Василий. Против Евномия. 5; 725 BC. Со св. Василием мы связываем и выражение "низлежащая божественность" (об энергиях), если оно действительно употреблялось св. Григорием на раннем этапе споров (с. 92: принимаются доводы о Х.С. Надаля против о. И. Мейендорфа): "энергии Его к нас нисходят..." (Послание. 234; PG. T. 32. 869AB).

¹⁰ *Méthode d'Olympe*. Le Banquet / Ed. H. Musurillo. P., 1963. P. 220.

¹¹ Erickson J.H. Leavened and Unleavened: Some Theological Implications of the Schism of 1054 / SVTQ. 1970. Vol. 14. P. 155–176. Святой архим. устин Попович. Догматика Православные Церкви. Београд, 1978. Кн. III. С.530–534. Ср. выше о яковитах в Антиохии.

3. L'assemblea generale athonita del 1344 su un gruppo di monaci bogomili // CrSt. 1984. Vol. 5. P.475–506.

4. Le tecniche d'orazione esicasta e le potenze dell'anima in alcuni testi ascetici bizantini // RSBS. 1984. Vol. 4. P. 75–115.

5. Le formule per la Preghiera di Gesù nell'Esicasmato athonita // CrSt. 1986. Vol. 7. P. 1–18.

6. Due note sul monachesimo athonita della metà del XIV secolo // ЗРВИ. 1987. Т. 26. С. 87–113.

7. Ancora sulla Preghiera di Gesù nell'Esicasmato bizantino dei secoli XIII–XV // SROC. 1987. An. 10 P. 171–182.

8. Nota sulla dottrina ascetico-spirituale di Teopto metropolitano di Filadelfia // RSBN. 1987. An. 24 P. 165–200.

9. L'epistola a Menas di Gregorio Palamas e gli effetti

¹² Св. Троица – "одна ипостась (Anjñaworut'iwñ)"; плоть Христова – Бог естеством. Ср.: Vard. Garegin. Mkrtič Nəštāti t'ukt'e Florentiōc' žolovi art'iw // Ararat. 1916. C7 418–423. См. неопубл. докл.: van Esbroeck M. La représentativité de la délégation arménienne: de Sargis de Caffa à Naghsh d'Amid (1990); Lowrié V. Notes on the History of the Church Dogma in Ethiopia. 1991. 1. О судьбе подобных воззрений в византийской среде: доклад М.А. Бусыгиной на XVIII Международном конгрессе византинистов.

¹³ К Великому Доместику... // Ἀδελφότητος τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Τ. Α'. Λεψία. Σ. 199–218.

ti dell'orazione // CrSt. 1988. Vol. 9. P. 57–80.

10. La “Αιτιγητος” sui monaci athoniti martirizzati dai latinofroni (BHG 2333) e le tradizioni athonite successive // Studi Venetiani. 1988. Vol. 15. P. 71–106.

11. La vita e le opere di Gregorio Sinaita: In margine ad una recente pubblicazione // CrSt. 1989. Vol. 10. P. 579–608.

12. Messealianismo=Bogomilismo: Un'equazione dell'eresiologia medievale bizantina // OCP. 1990. Vol.56. P. 53–82.

13. Noterelle in margine alla controversia palamitica

Mathews Th.F., Sanjian A.K. Armenian Gospel Iconography: The Tradition of the Glajor Gospel // Dumbarton Oaks Studies. 1991. T. 29. 440 p., 297 ill., 24 Col. ill.

Эта книга – первое монографическое исследование памятника армянского рукописного искусства, Гладзорского Евангелия (Arm. ms. 1) из Специальной коллекции Научной, библиотеки Калифорнийского университета в Лос-Анджелесе. Оно было создано в провинции Сюник в Великой Армении в 1300–1307 гг. в период последнего расцвета армянского искусства в уцелевшей национальной среде. Книга представляет собой коллективный труд, в ней содержится не только анализ самого манускрипта, но и широкое введение в армянскую культурную и художественную традицию. Специальные главы посвящены истории Гладзорского Евангелия, описанию той политической и культурной среды, в которой оно было создано, истории монастыря и художественной школы Гладзора. В книгу включены также очерк, посвященный анализу пигментов красочного слоя (Мэри Вирджини Орна) и несколько приложений. Приложения, написанные Аведисом К. Санджяном, содержат переводы колофонов и надписей, предисловий к евангелиям и свод рукописей, созданных в монастыре Гладзор. Кроме того, Джеймсом Р. Расселом сделан перевод двух известных средневековых армянских толкований храним (канонов согласия), которые приписываются Степаносу Сюнеци и Нерсесу Шнорали. Но большая часть книги посвящена анализу миниатюр рукописи: христологическому циклу, иконографии таблиц канонов и портретов евангелистов на фоне развития армянской средневековой живописи. Авторы стремятся показать существование специфически армянского способа иллюстрирования евангелия, который заключался не столько в местном художественном стиле, сколько в особом складе мышления.

Заказчиком рукописи был настоятель Гладзорского монастыря Исаяи Ншеци, известный своей полемикой против давления Римского католицизма. Анализ деятельности Исаяи Ншеци в монографии открывает связи с интеллектуальной деятельностью монастыря, полемикой с латинянами. Рукопись была завершена знаменитым художником Торосом Таронечи, и она является самым ранним манускриптом этого мастера. Кроме него, в работе принимали участие еще четыре художника. Авторы комментируют последовательность работ при создании рукописи, индивидуальный вклад каждо-

// Miscellanea Marciana. 1990. An. 1987–1988. Vol. 2/4. P. 123–140, 363–364.

14. Niceforo l'Esicasta (XIII sec.): alcune considerazioni sulla vita e sull'opera // Amore del Bello: Studi sulla Filocalia. Atti del “Simposio Internazionale sulla Filocalia”. Pontificio Collegio Greco. Roma, novembre 1989. Comunita di Bose, Magnano, 1991. P. 79–119 (Spiritualita orientale, /5/).

15. La preghiera di Gesù // Parola, Spirito e Vita: Quaderni di lettura biblica. 1992. Vol. 25, 1. P. 245–291.

го из мастеров, характер кодикологии. Исследование манер художников приводит к выводу об их принадлежности к двум различным мастерским, что дает представление о художественной жизни Армении. В данной книге впервые прояснена такая сторона интеллектуальной жизни Гладзора как библейская экзегеза. Значительной фигурой монастырского круга был Иованнес Ерзынкаци Цорцоречи – писец и экзегет, автор “Толкования на Евангелие от Матфея”. Параллельный анализ литературных источников и министор Гладзорского Евангелия приводит авторов к заключению, что необычные детали в иконографии находят объяснение в экзегезе Иованнеса Ерзынкаци.

В книге подчеркнут культурный сепаратизм Армении в этот период последнего расцвета уже под властью монголов и в окружении исламской культуры. Вопреки обширным контактам с Византией и Западом влияние их было не столь значительно. Напротив очевидно обращение к древним национальным традициям. Это и проявилось в Гладзорском Евангелии, которое было скопировано с образца XI в. – Евангелия Вехапар, послужившего прототипом как программы рукописи, так и отдельных композиций. По мнению авторов, иконографическая традиция, представленная этими двумя рукописями, являлась единственной для Армении.

Главное место в книге занимает изучение образительного языка миниатюр Гладзорского Евангелия. Оно включает три аспекта: рассмотрение повествовательного христологического цикла, таблиц канонов согласия и портретов евангелистов. Авторы подчеркивают наличие собственной армянской иконографической традиции, независимой от Запада и Византии. Хотя состав евангельского повествовательного цикла в основном не является особенным, но темы, общие для всего христианского мира, часто необычно трактованы и используются. Ньюансированное прочтение отдельных сюжетов складывалось в единую и связную традицию. Заимствований из западной иконографии авторы отмечают крайне мало. Зато некоторые детали иконографии развивались в искусстве разных конфессий параллельно либо даже были заимствованы западной традицией в Армении. Так, в композиции “Жены у Гроба Господня”, кроме