

Национальный заповедник «Херсонес Таврический»
Институт религиоведения Ягеллонского университета (Краков)

**Международный проект
«МАТЕРИАЛЬНАЯ И ДУХОВНАЯ КУЛЬТУРА
В МИРОВОМ ИСТОРИЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ»**

**XII Международная Крымская конференция
по религиоведению
Севастополь, 26-30 мая 2010 г.**

**ПАМЯТЬ В ВЕКАХ:
от семейной реликвии
к национальной святыне**

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

**Севастополь
2010**

Память в веках: от семейной реликвии к национальной святыне // Тезисы докладов и сообщений XII Международной Крымской Конференции по религиоведению (Севастополь 26-30.05.2010)

***Издаются по решению Ученого Совета
Национального заповедника «Херсонес Таврический»***

Редакционная коллегия:

Алексеевко Н.А., dr., заведующий филиалом «Генуэзская крепость Чембало» Национального заповедника «Херсонес Таврический» (Севастополь, Украина) – *координатор*.

Афиногенов Д.Е., доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института Всеобщей истории РАН (Москва, Россия).

Бабинов Ю.А., доктор философских наук, профессор кафедры философских и социальных наук Севастопольского национального технического университета (Севастополь, Украина) - *главный редактор*.

Хоффманн, Х., dr. hab., адъюнкт Института религиоведения Ягеллонского Университета (Краков, Польша) – *зам. главного редактора*.

Яшаева Т.Ю., заведующая отделом средневековой истории Национального заповедника «Херсонес Таврический» (Севастополь, Украина) - *ответственный секретарь*.

***Конференция проводится при финансовой поддержке
Севастопольского городского отделения “ПриватБанка”,
Института развития Крыма (Глава правления Алексей Дремов),
предпринимателя-мецената Алексея Шереметьева***

ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ

В христианском контексте священное — существует ли оно в форме семейных реликвий или в форме национальных святынь, или как-то еще — являет себя миру в Церкви и через Церковь. Однако Церковь — не просто место, где происходит иерофания, где сохраняется — в форме текстов, артефактов или устных преданий — память о ней. С определенного момента реализация этой памяти оказывается, связана с направленным на иерофанию, святыню и ее историю познавательным интересом. Этот познавательный интерес постепенно оформляется в виде системы церковных наук — богословия. Со временем возникает потребность в дотологическом обосновании богословского знания. Это обоснование, начиная с эпохи схоластики, представляется теологии философией, а начиная с середины XIX века — гуманитарными науками о религии, религиоведением.

В силу этого становление научного изучения религии в России и на Украине неразрывно связано с системой Духовных Академий: Киевской, Московской, Санкт-Петербургской, Казанской. Развитие собственно религиоведческих дисциплин (прежде всего, истории религии) было тесно связано здесь не только с богословием, но и с философией религии, игравшей своего рода посредническую роль между богословским и историческим или сравнительным подходом к религии.

Тем не менее, в нижеследующем сообщении я оставляю в стороне философию религии (кроме тех случаев, когда историческое и философское рассмотрение религии непосредственно переплетались в рамках одного текста) и останавливаю на развитии собственно исторического подхода.

Значительную роль в его становлении сыграло усвоение русскими исследователями идей Фр.М. Мюллера, в частности, его известного лозунга: «кто знает одну религию, не знает ни одной». Впервые необходимость рассмотрения истории древней философии в контексте истории религии и установления связи между этой религиозностью и христианством была осознана О.М. Новицким (Киев, 1860). Первая попытка создания целостной картины духовной истории человечества и отношения христианства к этой истории была предпринята архим. Хрисанфом (Ретивцевым) в работе «Религии древнего мира и их отношение к христианству (Историческое исследование)» (тт. 1–3. СПб, 1872–1878).

Начиная с 1880-х годов история религии входит в сферу интереса философов МДА: В.Д. Кудрявцева-Платонова, А.И. Введенского, С.С. Глаголева, о.П. Флоренского. Среди них А.И. Введенскому принадлежит опыт разработки своего рода системы религиоведческой мысли, включающей в себя не только философию и историю, но и психологию и социологию религии.

Начиная с конца XIX и, особенно, в начале XX в., представители духовно-академической науки вводят в цикл преподаваемых в университетах богословских дисциплин курсы истории и философии религии. Это о. Тимофей Буткевич (Харьков), прот.Н. Боголюбов (Киев), прот. А.М. Клитин (Новороссийск, Одесса), прот.И. Галахов (Омск), А.В. Смирнов (Казань) и т.д. Изданные ими работы как правило включают в себя общетеоретическую вводную часть, дающую общее представление о религии, ее сущности, происхождении и различных методах ее изучения, историческую часть, представляющую общий обзор истории «естественных» религий, и затем — очерк христианского богословия и истории Церкви, дающий представление о религии «сверхъестественной».

Таким образом духовно-академическая традиция сыграла важную роль в становлении преподавания и изучения истории религии в дореволюционной России. В целом она стремилась сохранить и представить чисто-историческое обоснование ряду богословских по своему происхождению концепций, таких как, например, теория прамонотеизма. Осознавая необходимость рассматривания христианства в контексте истории религии, представители этой традиции, тем не менее, отстаивали представление об исключительности христианства, о его радикальном превосходстве над другими (естественными) религиями. При этом они находились в тесном взаимодействии (хотя зачастую и полемическом) по отношению к традиции, развивавшейся в России в рамках религиозной философии, стремились соответствовать уровню мировой религиозноведческой мысли и активно воспринимали ее достижения.

Артамонов Юрий Александрович
Московский университет МВД РФ, Москва

ДРЕВНЕРУССКИЕ ПАЛОМНИКИ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ **(по материалам письменных и эпитафических источников)**

Главными паломническими центрами для христианской Руси на протяжении всего средневековья были Константинополь и Иерусалим. Их посещение рассматривалось как богоугодное дело. Столица Византийской империи была еще и местом отдыха для тех, кто направлялся в Палестину. Известно, что в Константинополе по дороге в Иерусалим останавливались княгиня Ефросиния Полоцкая (70-е годы XII в.), иеродиакон Троице-Сергиева монастыря Зосима (1419 — начало 1420 г.), архимандрит смоленского Богородичного монастыря Агрефений (70-е годы XIV в.), иеромонах Варсонофий (60-е годы XV в.).

Несмотря на все трудности, в том числе общую продолжительность путешествия (путь от Киева до Константинополя, приблизительно равный 1700 км, преодолевали в среднем за 75 дней), русское паломничество в Царьград было весьма популярно. Путевые заметки дьяка Александра свидетельствуют, что Константинополь не только в XII-XIV вв., но и в XV в., когда положение империи сделалось катастрофическим, оставался в глазах русских людей главным религиозным и культурным центром.

Паломники из Руси охотно посещали многочисленные храмы и обители Византийской столицы: церковь Святых Апостолов, монастыри Богородицы во Влахерне, Сергия и Вакха, Пантократор, Студийский, Одигирии, св. Георгия в Монганах и др. Однако в глазах древнерусского паломника объектом «номер один» был собор св. Софии. Не случайно именно с описания св. Софии начинаются почти все древнерусские паломнические хождения.

Свидетельством активного посещения храма св. Софии выходцами из Руси в XI-XV вв. являются многочисленные граффити, нанесенные на мраморные стены, колонны и балюстрады собора. Большую часть из них представляют так называемые благопожелательные надписи, начинающиеся канонической формулой «Господи, помози рабу своему...». Некоторые граффити подтверждают свидетельство письменных источников о том, что паломники отправлялись в путь группами. Ярким примером может служить надпись в три строки, расположенная на мраморной балюстраде западной части северной галереи (вторая половина XII — первая половина XIII в.). Молитвенное обращение к Богу выполнено в ней от имени сразу пяти человек — Ивана, Юрия, Константина, Олисея и Олексы. Подавляющее же большинство благопожелательных надписей в древнерусских храмах упоминают имя только одного человека, как правило, самого автора.

Следует думать, что, планируя свое путешествие в Царьград, часть паломников из Руси стремилась попасть в город накануне церковных праздников. Так, Стефан Новгородец, побывавший Константинополе в 1348-1349 гг., пишет, что пришел в город в «неделю страстную». Он же свидетельствует, что если ходить по Царьграду «скупо или убого, не можеша видети ни целовати ни единого святого, разве на праздники которого святого будет...». Свидетельством посещения св. Софии тремя русскими паломниками в канун Пасхи является 14-ти строчная надпись (конец XIV – первая половина XV в.), прочерченная на северо-восточной колонне западной части северной галереи. В ней упоминаются имена трех русских паломников – Федора, Ивана и Кузьмы.

Паломники молились не только за себя, но и за своих правителей и патронов. Так, поступил игумен Даниил, внеся на вечное поминание у Гроба Господня имена русских князей, а затем иеродиакон Зосима, написавший на «великих харатьях» имена князей и бояр «оть... предела Руския земли». О существовании этой традиции говорит надпись-предостережение (вторая половина XII – начало XIII в.), читаемая на мраморных перилах балюстрады правого арочного проёма западной галереи. Граффито угрожает горем тому, кто, придя под своды св. Софии, будет просить Бога лишь о самом себе и своих близких, забыв помолиться о своем митрополите.

Древнерусские граффити храма св. Софии являются важным источником по истории паломничества выходцев из Руси-России в Константинополь, который во многом дополняет сведения письменных источников.

Бабинов Юрий Александрович

Компаниец Юлия Валерьевна

Севастопольский Национальный технический университет, Севастополь

ЕВАНГЕЛИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ ЗМЕЕДЕРЖАНИЯ

В Евангелии от Марка повествуется следующее: «Уверовавших же будут сопровождать сии знамения: именем Моим будут изгонять бесов, будут говорить иными языками; Будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы» (Марк, 16: 17–18).

На протяжении многих веков в целях демонстрации чудес Божьих христиане использовали практику змеедержания. Демонстрируя это чудо, они считали себя наделенными особыми свойствами исцелять больных, держать при себе ядовитых змей, выпивать их яд и т. д. При этом считалось, что те, кого кусают змеи, являются недостаточно преданными Богу.

В первой половине XX столетия в южных штатах США в районе гор Аппалаччи среди отдельных последователей Церкви Пятидесятников, представлявших одно из протестантских вероисповеданий, появляется религиозный ритуал, связанный со змеедержанием. Во время молитвы верующие, призывая Святого Духа, держали в руках ядовитых змей и при этом совершали обрядовые действия. Часто это кончалось плачевно — змеи при сильной тряске начинали кусаться. Многих спасало то, что укусы американских гремучих змей (а именно их чаще всего приносили на богослужения люди) по большей части не были смертельными: человек долго болел, но затем, как правило, поправлялся.

Основоположителем секты змеедержателей принято считать Джорджа Вент Хенсли (1880–1955) — человека без определенных занятий, который покинул протестантскую Церковь Бога (Кливленд, штат Теннесси), где не поддержали практику змеедержания.

Однако вскоре он нашел поддержку среди бедняков небольших угледобывающих поселков. В 20-х годах секта змеедержателей получает достаточно широкое распространение. Сам Дж. Хенсли, согласно его собственному утверждению, был укушен змеями более четырехсот раз. Многие его последователи также были укушены змеями, о чём свидетельствуют их искажённые конечности. Например, один из активных членов секты Джон Вэйн Браун умер от укуса древесной гадюки в сельской местности северо-восточной части Алабамы. Его жена также умерла тремя годами раньше от укуса змеи в штате Кентукки. Таких трагедий насчитывается достаточно много.

Тем не менее змеедержатели верят в то, что бог защитит их от укусов. Однако, количество укушенных и умерших от яда змей растёт в каждым годом. Это не останавливает членов секты, т.к. Они считают, что укушенные не были достаточно преданы богу, для того, чтобы иметь полномочия держать змей. Они цитируют Евангелие от Марка (16: 17–18) и Евангелие от Луки (10: 19). Как правило практикуется змеедержание бедными людьми, низкого социального сословия.

Со времён организации церковей пятидесятников, а в частности практикующих змеедержание, мало что изменилось. По-прежнему практикуется исцеление руками, языкоговорение, выпивание прихожанами такого яда, как стрихнин, держание в руках ядовитых змей. Более фундаментальные церкви змеедержателей требуют от своих прихожан следовать определённым правилам во внешнем виде: ношение длинных тёмных юбок и блуз с длинными рукавами, запрет на пользование косметикой — для женщин; для мужчин — коротко стриженные волосы, рубашки с длинными рукавами .

Несмотря на то, что в большинстве штатов использование змей, а так же других рептилий для религиозных обрядов является незаконным, ритуалы продолжают практиковаться. Власти предпочитают игнорировать действия змеедержателя, пока очередной несчастный случай не вызовет интерес общественности.

Власти штатов Алабама, Теннесси и Кентукки приняли совместный закон о запрете использовании ядовитых змей и других рептилий для проведения религиозных ритуалов, в местах, где их действия могут быть опасными для жизни других людей. Такие действия в различных штатах наказываются лишением свободы сроком до 30-ти дней и штрафом от 50 до 250 \$. В 1941 году в Штате Джорджия был принят закон о смертной казни за змеедержание. Это произошло после того, как семилетняя девочка погибла от укуса змеи. Отменён этот закон был в 1968 г. Практика змеедержания легальна только в одном штате Западная Вирджиния.

Зачастую змеедержание практикуется в частных домах сектантов, поэтому остаются незаметными для законодательных органов и взглядов общественности. Там же они содержат ядовитых змей. Несмотря на то, что секты змеедержателей в основном находятся вдали от больших городов и скрыты от общественных взглядов, тем не менее, они вызывают большой интерес учёных, писателей, прессы.

Banek Kazimierz

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

GLÓWNE SANKTUARIA SŁOWIAŃSKIE W ZACHODNICH

Najstarsze sanktuaria słowiańskie usytuowane były pod gołym niebem, najczęściej w gaju lub na wzgórzu. Sanktuaria takie można uznać za należące do świata «natury», w odróżnieniu od sanktuariów przynależnych do świata «kultury», czyli usytuowanych na terenach zamiesz-

kanych przez człowieka. Były to miejsca przeznaczone na modlitwę i ofiarę. W obrębie takiego sanktuarium znajdowały się przede wszystkim: święte drzewo, kamień ofiarny i źródło lub strumień (do rytualnych ablucji), a więc kult koncentrował się wokół jakiegoś elementu wziętego ze świata przyrody. Świętym drzewem najczęściej bywał dąb, klon, lipa, jesion i wiąz. Do świętego gaju udawano się zapewne tylko w celach kultowych, dlatego otaczano je płotami. Poza tym, rody lub plemiona spotykały się tam dla odbycia narad i sądów. Na Pomorzu gaje takie posiadały prawo azylu. Bywały też sanktuaria usytuowane w pobliżu świętego źródła lub jeziora (np. Głomacz w pobliżu Łaby).

Odrębną grupę stanowią sanktuaria usytuowane na górach, zwłaszcza wyróżniających się wyniosłością w równinnym terenie. Dobrym przykładem może tu być Ślęza (718 m.), należąca do zamieszkującego te tereny plemienia Ślęzan. Podobny charakter miało też sanktuarium w Górach Świętokrzyskich na Łyścu (595 m.), stanowiące ośrodek religijny dla większej wspólnoty religijnej. Wspomniane tu kręgi kultowe, usytuowane zarówno na górach jak w terenie równinnym, mogły stanowić pewien etap rozwojowy: od świętego gaju do świątyni.

Świątynie zaczęto budować później i raczej były one nieliczne. Wiemy o nich jedynie z terenu Pomorza i Rugii, gdzie pojawiły się w X–XII w. zapewne pod wpływem niemieckim (a więc chrześcijańskim). Do tej pory znaleziono ich około 20. Zbudowane były z drewna, a ścianami wewnętrznymi mogły być po prostu wiszące zasłony rozpięte na słupach podtrzymujących dach (Arkona). Niektóre świątynie miały ściany (wewnętrzne i zewnętrzne) pokryte płaskorzeźbami (w Arkonie, Radogoszczu i Szczecinie), a w większości znajdowały się posągi bogów. Najważniejsze z nich posiadały skarb sakralny, często wykorzystywany — w razie potrzeby — dla celów politycznych. Być może, umieszczenie bóstw w świątyniach stanowiło próbę ich oswojenia i zawłaszczenia. Natomiast bóstwa czczone w przestrzeni należącej do świata «natury» (święte gaje, wzgórza) zachowywały więcej niezależności, były bliżej przyrody, a więc mniej «wojone» i postrzegano je jako potężniejsze oraz groźniejsze.

Głównymi centrami religijnymi Słowian zachodnich były: Arkona i Radogoszcz/Retra, a także Gardziec, Szczecin i Ślęza. Wydaje się, iż Radogoszcz/Retra i Arkona to dwa ośrodki teokratyczne, z największą determinacją broniące dawnej religii słowiańskiej przed naporem chrześcijaństwa. Okazuje się, iż Słowianie Połabscy — z braku instytucji państwowej oraz konieczności stawiania oporu lepiej zorganizowanym Germanom (niemieckim i duńskim) — uczynili ze swojej religii czynnik stabilizacyjny oraz ośrodek społecznej konstrukcji (w postaci spoiwa federacji plemiennej). Najlepszym przykładem może tu być Radogoszcz (jako centrum religijne), ośrodek związku Luciców.

Bator Wiesław

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

ŚWIĄTYNIE STAROŻYTNEGO EGIPTU

Tematem referatu są świątynie starożytnego Egiptu. Przedstawiono w nim: funkcje egipskiego domu bożego, jego genezę i rozwój od skromnych początków do monumentalnych założeń Nowego Państwa i Epoki Schyłkowej. W odróżnieniu od kościoła, meczetu, czy synagogi świątynia egipska nie była otwartym miejscem wspólnych modłów, nauczania prawd wiary i budzeniem refleksji religijnej wśród wiernych, lecz przede wszystkim jak dowodzi sama jej nazwa domem boga (*per neczer*, tj. «dom boży», lub *hut aa* tj. «wielki zamek»). Egipcjanie wierzyli, iż jest ona realnie zamieszkała przez bóstwo reprezentowane przez posąg (*tut*) nawiedzony przez jedną z jego dusz (*ba*). Klasyczne obiekty, które zachowały się do naszych cza-

sów pochodzą jednak z okresu nie wcześniejszego niż Nowe Państwo (1550–1070 p. n.e.), Gdyż wtedy właśnie zarówno Egipt, jak i warstwa kapłańska osiągnęły szczyt potęgi i w związku z tym nadano odwiecznym miejscom świętym najwspanialszy kształt architektoniczny niszcząc przy okazji wcześniejsze obiekty. Dopiero wnikliwe badania czasowe nowożytnych (wyobrażenia dawnych kaplic w piśmie hieroglificznym, tradycje stropu namiotowego w architekturze Starego i Nowego Państwa), oraz najnowsze odkrycia archeologiczne pozwoliły ustalić, że owe wspaniałe obiekty wywodziły się na ogół z bardzo skromnych budowli epoki przedhistorycznej. Ziemskie siedziby bogów były już znane w okresie prehistorycznym i predynastycznym i podobnie jak ludzkie siedziby przeszły długą drogę rozwojową, poczynając od prymitywnych szałasów z trzciny, drzewa i skór, a kończąc na wzbudających podziw monumentalnych założeniach z okresu Nowego Państwa i z I tysiąclecia p. n.e. W egipskim piśmie odnajdujemy dwa hieroglify-determinatywy określające pierwotne kaplice Górnego i Dolnego Egiptu. Bardziej prymitywna kaplica górnego egipska, zwana *per ur*, co znaczy «wielki dom» to stojąca na podwyższeniu chata z drewnianym szkieletem, pokryta skórąmi zastępującymi dach. Niewątpliwie ma on w sobie coś afrykańskiego i przypomina nieco współczesne sanktuaria Czarnej Afryki. Hieroglif-determinatywy przedstawiający pierwotną kaplicę dolno egipską o nazwie *per nu*, tj. «Dom pierwotnego Oceanu», lub *per neser*, tj. «Dom Ognia» wyobraża o wiele doskonalszą budowlę. Jest to wysoki, ceglany obiekt o silnej konstrukcji szkieletowej z drewnianych słupów nakryta beczkowatym sklepieniem. Wejście poprzedza obszerny plac, otoczony drewnianym parkanem, lub ceglany murem, w którym możemy się domyślać pierwowzoru dziedzińca, typowego dla klasycznych świątyń. W tym miejscu bóstwo mogło się spotkać ze swymi wiernymi. Natomiast specyficzne cechy rozwiniętej architektury egipskiej, a zwłaszcza uporczywe powtarzanie w materiale kamiennym stropu namiotowego nasuwa myśl, że konserwatywni Egipcjanie utrwalili w ten sposób najstarszą tradycję dotyczącą obiektów kultowych i że siedziby bogów były w najstarszych czasach (tzn. poprzedzających IV tysiąclecie p. n.e. I tzw. kulturę Nagada) — namiotami. Najnowsze wykopaliska archeologiczne w głównych ośrodkach kultowych (Herm polis, Abydos, Medamud) starożytnego Egiptu odsłoniły natomiast poniżej poziomu monumentalnych założeń z Nowego państwa pozostałości ceglanych konstrukcji z wcześniejszych epok od prehistorycznej do średniego państwa, które pozwalają nam przypuszczać, iż były to niewielkie obiekty o skomplikowanym planie eksponujące najróżniejsze elementy naturalnego ukształtowania terenu, które otaczano w zamierzonych czasach kultem i wiązano je z wydarzeniami mitycznymi. Możemy być pewni, że owe domy bogów rozwijały się przez długi czas Epoki Tynickiej i Starego Państwa, i że wraz z upływem czasu nietrwałe materiały budowlane zastąpił w nich kamień, stosowany wówczas powszechnie w grobowcach królewskich. Zachowały się jedynie niektóre dolne i górne świątynie grobowe wchodzące w skład królewskiego pochówku, oraz jedna kompletna świątynia słońca zbudowana przez króla Niuserre z V dynastii w Abusir. Konserwatywna natura Egipcjan upoważnia nas jednak do przypuszczenia, iż klasyczne świątynie z okresu Nowego Państwa naśladują wcześniejsze wzory, przewyższając je jedynie rozmiarami i liczbą poszczególnych elementów. Cały zespół kultowy był ogromnym założeniem, który na podobieństwo siedziby władcy składał się z: a) przystani, przy której cumowano osobiste statki i łodzie, będące podstawowym środkiem transportu w Egipcie, b)drogi procesyjnej pomiędzy szpalerem strzegących jej sfinksów, c) właściwego ufortyfikowanego, kamiennego, pałacu boga, d) świętego jeziora, czyli rytualnego, prostokątnego stawu niezbędnego do ablucji, e) zabudowań administracyjnych i gospodarczych (biura, szkoły, warsztaty, magazyny, spichlerze, pomieszczenia mieszkalne służby), wzniesionych z suszonej cegły, f) pomieszczenia specyficznej instytucji nazywanej domem życia (*per anch*), które były głównymi ośrodkami kultury egipskiej. Właściwy pałac bóstwa, miał prosty i nad wyraz funkcjonalny plan i również składał się z kilku części powtarzanych we wszystkich założeniach: 1) monumentalnego wejścia pomiędzy dwoma potężnymi trapezoidalnymi wieżami, zwanymi z grecka pylonami, 2) dziedzińca kolumnowego, otoczonego portykiem przykrytym płaskim

dachem, na którym bóg spotykał się ze swymi wyznawcami, 3) sali kolumnowej, zwanej też z grecka hypostylową, gdzie dostęp mieli już tylko wybrani goście boga i jego domownicy, 4) przedsionka wiodącego do sanktuarium (przy czym często po drodze występowało jeszcze jedno pomieszczenie nazywane salą na barkę). 4) najintymniejszej części boskiego domostwa, czyli sanktuarium, odpowiadające sypialni w pałacu królewskim. 5) skarbcza, znajdującego się za sanktuarium, w którym przechowywano najcenniejsze i najświętsze przedmioty.

Od opisanego tu klasycznego typu świątyni nazywanej także kanonem świątyni Amenhotepa, syna Napu, bywały niekiedy odstępstwa, jak to widzimy np. w słynnej świątyni w Karnaku, czy w późnej świątyni Hathor w Dendera, gdzie całą świątynię obiega wewnętrzny korytarz, a zamiast pylonów posiada ona wysoki mur obiegający cały dziedziniec (z greckiego *peribolos*).

Бернацки Анджей Б.

Университет им. А. Мицкевича, Познань

ХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА НА АРХИТЕКТУРНЫХ ДЕТАЛЯХ И ЭЛЕМЕНТАХ ИЗ ХЕРСОНЕСА ТАВРИЧЕСКОГО

В процессе типологической и хронологической идентификации 660 раннехристианских архитектурных деталей и элементов из Херсонеса Таврического был проведен анализ как линейной, так и геометрической украшавшей их рельефной декорации. Среди многообразия декораций следует выделить особо христианские символы в форме *crux immissa ordinaria*, креста на диске или Земном шаре, крест, вырастающий из растительной ветви и заканчивающийся сердцевидным листом и греческим крестом. На плитах балюстрад интерколумний и алтарных преград, открытых на территории Херсонеса Таврического, обнаружен очень богатый набор вариантов хризм, помещенных в центральном медальоне, венке или на Земном шаре. Некоторые из них имеют отходящие симметрично по обеим сторонам две ветви, заканчивающиеся сердцевидными листьями, из которых иногда растут латинские кресты. Наиболее часто встречаются различные формы растительного орнамента, цветочные мотивы и виноградной лозы. Среди животной символики на капителях и плитах балюстрад встречаются изображения баранов, павлинов и голубей. Представленный набор символических христианских изображений на архитектурных деталях и элементах из Херсонеса Таврического датируется по археологическим данным, а также благодаря аналогиям и сравнительному анализу, периодом с последней четверти V по первые шестьдесят лет VI в. н. э.

Богущ Татьяна Григорьевна

*Национальный историко-этнографический заповедник «Переяслав»,
Переяслав-Хмельницкий*

СЕМЕЙНЫЕ ТРАДИЦИИ И РЕЛИКВИИ КАК ВАЖНЫЙ ФАКТОР ВЛИЯНИЯ НА ИКОНОПИСЬ XIX В. НАСЕЛЕНИЯ ЛЕВОБЕРЕЖНОЙ УКРАИНЫ

Исследования из локальной или местной истории играют важную роль в контексте изучения общей истории государства. Раскрытие факторов влияния на иконопись неразрывно связано с материалами иконописных собраний. Одним из источников изучения тра-

диционных семейных влияний на иконопись являются материалы коллекции Национального историко-этнографического заповедника «Переяслав». Основой для раскрытия темы служит анализ тематического, количественного, географического состава коллекции.

Первыми обратили внимание на иконы, тесно связанные с бытом украинского крестьянина и горожанина, не искусствоведы, а этнографы. В Украине систематический сбор народной иконописи конца XVIII–XIX вв. начался в 60-х годах XX в., когда началось создание музеев под открытым небом в разных этнорегионах. В Переяславе-Хмельницком такой музей был создан одним из первых в Украине. В результате этнографических экспедиций сегодня в коллекции заповедника около тысячи произведений иконописи из региона Среднего Поднепровья. В собрании представлено большинство районов бывшей Полтавской губернии. Наибольшее число произведений иконописи собрано в селах бывшего Переяславского уезда. Следует отметить, что освещение этой проблемы было вне внимания исследователей.

Наличие достаточно большого количества памятников из этого района позволяет изучать локальные особенности иконописи, её сюжетный состав и причины, которые влияли на распространение отдельных икон или сюжетов.

В семье украинца XIX в. икона несла не только чисто духовную функцию. Разнообразие сюжетов позволяет увидеть тенденции в иконописи, а также говорить о влиянии и переплетении языческих и христианских верований даже в XIX в. На Переяславщине, как и по всей Украине, большим спросом пользовались иконы, написанные народными мастерами. Не будучи привязанными к канонам профессиональной иконописи, они допускали значительные композиционные и графические вариации.

Поскольку украинцы занимались земледелием и разведением домашнего скота, то многие христианские святые воспринимались как носители определенных моральных или хозяйственных функций. Так например, св. вмч. Георгия-победоносца или Юрия считали покровителем скота, свв. Зосим и Савватий были покровителями пасечников, а св. Пантелеймон — целителем.

Широкое распространение среди населения Среднего Поднепровья получили иконы св. Николая-чудотворца, Покровы, свв. вмщ. Параскевы и Варвары, архангела Михаила. Часто они выполняли функцию оберега в семье, передавались по наследству. Тем не менее анализ собрания заповедника показывает, что количество икон Спасителя и Божьей Матери все же преобладает над другими сюжетами. Эти так называемые «парки» — были практически в каждой селянской хате, так как ими благословлялись молодые при вступлении в брак. Как правило иконы из парки долго хранились в семье и передавались как семейная реликвия от поколения к поколению. Об этом свидетельствовали респонденты, которые передавали иконы в музей. Имеются в данном собрании и иконы многофигурные, как с известными библейскими аллюзиями, так и с неканоническими сюжетами. Информация о происхождении последних, даёт возможность сделать предположения, что они сделаны на заказ. Такие иконы напоминают скорее семейную картину, на которой изображены члены семьи с именами их святых покровителей-ангелов. В них как правило проявляется одна из черт народной иконописи — совмещение на одной иконе нескольких иконографических сюжетов. Нередко в этих произведениях использовались какие-либо этнографические элементы, фон очень часто украшают цветочные мотивы и т. п. Именно такая зависимость от определенного этнокультурного комплекса обуславливает характерные отличительные особенности народных икон из разных районов Украины.

THE ORIENT RELIGIONS FROM PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVES

In the Czech scholar works of the 20th century, the Orient is often portrayed as an idyllic place, the home of mystics and ascetics, the world of fantasy and magic, the world that is colourful and varied, but at the same time also chaotic, confused and based more on instinct and mood. Oriental life is supposed to flow slowly, without any significant upheavals and its mystic quality is scented by a mixture of local spices. The religion of India, in comparison with western Christianity, is seen more as the stream of mood, which is claimed to be so wide and slow that it almost lacks boundaries and basic orientation. The European thinker then speaks about this culture in connection with irrationalism, mysticism, whereas a theologian puts emphasis mainly on Paganism. In some cases, the Indians are seen as the most educated Pagans of the past. Another emphasis is put also on the contrast between the western culture and eastern tradition, which is understood as a product of modern science, its irresistible yearning for knowledge resulting from the desire to rule and have power. Moreover, western thinking is characterised by its typical subject-object vision of the world, whereas the eastern thinking is objectless, which is, however, viewed from the point of moral endeavour as nonsensical.

History of science indicates that each scientific discipline and theory cannot exist without cognitive models and stereotypes it generates. The history of religions was, during its own history, undoubtedly formed by certain philosophical and worldview ideas (scientism, positivism, historicism, scientific atheism or theologism). A good way to demonstrate the use of stereotypes in the history of religions is the example of the Czech oriental study during the 20th century. Religions of India were not merely studied, but simultaneously evaluated using stereotypes typical for the European colonialism period such as the western search for a doctrine in the «oriental chaos», emphasis on the western cultural and biological activity as opposed to the perceived oriental passivity, or the criticism of Indian cast system for the sake of criticism of Catholic hierarchy. On one hand, the functioning of science and human thinking is dependent on stereotypes but, simultaneously, it is necessary to critically validate and deconstruct them as well as the previous scientific results. This contribution concentrates on a critical analysis of the history of the reflection of religion.

Бутырский Михаил Николаевич

Государственный музей Востока, Москва

МЕДАЛЬОН СВ. СИМЕОНА ДИВНОГОРЦА И ПАЛОМНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ДИВНОЙ ГОРЫ

Медальон (вес 8,64 г, диаметр 32–33 мм) литой, круглой формы, биллоновый, с округлым ушком для подвешивания. На лицевой стороне (рис. 1) схематическое изображение столпа с полуфигурой св. Симеона на нём; по сторонам две человеческие фигуры с жестами адорации либо моления. По краю медальона размещена кольцевая легенда; она дана в зеркальном отображении, но может быть легко восстановлена ΑΓΙΟΥ ΣΥΜΕΟΝΟΣ ΘΑΥΜΑΤΟΥΡΓΟΥ (*святого Симеона чудотворца*). На оборотной стороне знак креста.

Св. Симеон, в отличие от своего знаменитого предшественника прозванный Младшим, подвизался на Дивной горе в окрестностях Антиохии в VI в. В 593 г. на этом месте был создан архитектурный комплекс, ставший прославленным центром паломничества. Нашествие арабов в 630–40-х гг. надолго прервало его активность, но после возвращения Северной Сирии под контроль империи в середине X в. он продолжал действовать ещё два столетия.

Медальон зафиксировал именно эту позднейшую фазу существования мартирия. Согласно классификации, предложенной Г. ВIKANом (Vikan G. Byzantine pilgrimage art, 1982), более ранние паломнические реликвии Дивной горы представляли собой подлинныe евлогии — ампулы, нёсшие материальные благословения святого в виде горсти земли с подножия его столпа. На евлогиях VI–VII вв. изображались, как правило, сложные композиции с молящимися паломниками, поднимающимися к св. Симеону по приставной лестнице.

Евлогии X–XII вв. отходят от этой традиции, переставая быть истинными реликвариями. Их превращение в плоские изобразительные медальоны свидетельствуют о торжестве сугубо иконического понимания акта освящения, в результате созерцания образа самого святого, дополненного изображениями его ученика Конона и матери Марфы.

Веремейчик Елена Михайловна

Коваленко Александр Борисович

Черниговский Национальный педагогический университет им. Т. Г. Шевченка, Чернигов

КАМЕНИЦА П. ПОЛУБОТКА XVIII В. В ЛЮБЕЧЕ — СВЯТЫНЯ РОДА МИЛОРАДОВИЧЕЙ

Каменица П. Полуботка — памятник архитектуры первой половины XVIII в. — находится в центральной части Любеча, на краю коренной террасы левого берега р. Днепр. Существует мнение, что она построена по заказу гетьмана И. Мазепы, а с конца 1708 г. находилась в составе имения черниговского полковника П. Полуботка, от которого и получила свое название. Во второй половине XVIII в. каменица переходит к роду Милорадовичей, которые по женской линии были связаны с родом П. Полуботка.

Милорадовичи на протяжении второй половины XVIII — начала XX вв. поддерживали постройку в хорошем состоянии, хотя и не использовали ее. Во время археологических работ 2009 г. выяснилось, что каменица реставрировалась в конце XIX в., в результате были пристроены к трем окнам подвального помещения приямники и с северной стороны крыльцо. В этом виде постройка изображена на рисунке О. Сластиона, который датируется 1895 г.

Эта одноэтажная постройка с подвалом носила хозяйственное назначение, т. к. не имела отопительного сооружения. Остатков его не найдено и во время археологических работ. Здание каменицы ориентировано длинной осью в направлении север — юг с внешними размерами 11,70 x 8,60 м. Первый этаж состоял из квадратного в плане помещения и сеней. Входы и в верхнее помещение и в подвал располагались с северной стороны.

Котлован углублен в материк на 2,40 м от современной поверхности и на 2–2,15 м от кирпичей цоколя каменицы, которые фиксировали дневную поверхность XVIII в. В стенках постройки и в слое разрушения обнаружен многочисленный строительный материал XVIII в., который состоял из прямоугольных кирпичей, размерами 28–29 x 13–13,5 x 6–6,5 см, а также лекальных, с разными типами профилирования внешнего

выступающего края. Лекальный кирпич использовался для украшения фасадов постройки — карниза, оконных и дверных проемов.

Реставрационные работы конца XIX в. были произведены из кирпича XVIII в. и XIX в. На части кирпичей XIX в. встречены клейма «Г. А. М.», «Г. М.», «ИД», «МЛ». Кирпичи с клеймом «Г. А. М.» и, вероятно, «Г. М.», который был встречен во всех реставрированных частях постройки можно связать с именем Григория Александровича Милорадовича, на территории усадьбы которого и находилась каменница.

Григорий Александрович Милорадович (1839–1905) — известный историк, написал несколько работ по истории и археологии Любеча. Среди его трудов — исторические этюды «Любеч» (1855) и «Любеч и его святыня» (1905). На территории усадьбы Милорадовичей кроме каменницы находилась еще и пещера пр. Антония. Оба памятника почитались как святыни и поддерживались в хорошем состоянии.

ksz. Widok Norbert
Uniwersytet Opolski, Opole

RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO KOŚCIÓŁ DOMOWY W UJĘCIU ŚW. JANA CHRYZOSTOMA

Jan Chryzostom († 407), najślawniejszy kaznodzieja na Wschodzie, kładł bardzo wielki nacisk na właściwe wychowanie chrześcijańskie. W swych homiliach wypowiadał się na tematy związane z religijnym wychowywaniem dzieci, co bezpośrednio wiąże się z dobrze funkcjonującą rodziną chrześcijańską. Komentując listy św. Pawła, świadomie zaczął rozpowszechniać idee, by rodzinę nazywać «kościółem domowym», gdyż spełnia ona rolę tego miejsca, w którym dokonuje się uświęcenia człowieka. Ojciec rodziny pełni wówczas zadania biskupa, czyli tej osoby, który przewodzi życiu religijnemu w ramach rodziny. Powinien on zadbać o lekturę Pisma Świętego, praktykę modlitwy i przekaz treści katechizmowych. Według Jan Chryzostoma systematyczne wprowadzanie praktyk religijnych w ramach rodziny przyczynia się do wzrostu pobożności jej członków i odpowiedzialności społecznej. Dobrze ukształtowana bowiem rodzina chrześcijańska stanowi właściwy fundament dla przekazu tradycji religijnych i ważne ogniwo w relacjach społecznych.

Владкова Павлина Димитрова
Региональный исторический музей, Велико Тырново

NICOPOLIS AD ISTRUM: некрополи.

В некрополях Никополиса на Истре до сих пор не проводилось системных археологических исследований. Курганы и лежащие под ними погребальные сооружения расположены в северном, северо-восточном и западном направлениях города, а также обнаружены единичные памятники в восточном и южном направлениях. Общее число захоронений известных к настоящему времени составляет 127.

Факт, что обнаружено свыше ста курганов безусловно доказывает влияние на местное население живущее в новооснованном римском городе, фракийского погребального обряда. Существуют два типа могильных сооружений: могилы, сделанные из известняковых плит и саркофаги. Надгробные памятники можно классифицировать

по четырем группам: прямоугольные плиты, пирамидальные памятники, полукруглые архитравы и мавзолеи.

Обнаружено 15 эпиграфических памятников на древнегреческом и латинском языках и все они относятся ко второй половине II и первой половине III вв. н. э. Надо учитывать, что могилы, сделанные из каменных плит были использованы и в IV в. Вот почему существование и функционирование известных некрополей мы можем отнести ко времени нашествия племен «*костобоков*» (с 170 г. н. э. до последней четверти IV в.), когда были вторые большие готские нашествия. Однако до сих пор не установлено где точно был расположен самый ранний некрополь Никополиса. Неизвестно также где находились некрополи с IV по VII вв. — с этим периодом связаны последние археологические, нумизматические данные и письменные свидетельства о существовании города.

Gencheva Evgenia

National Archaeological Institute — BAS, Sofia

FORTUNA Z DOMU TRYBUNA Z NOVAE

Rzymianie często wystawiali w swoich domach figurki bóstw. Stawiane są one z różnych okazji, żeby uczcić swoich zmarłych albo bóstw opiekunczych, albo jakiegoś znaczącego wydarzenia. Referat będzie traktował właśnie kwestie użycia tych figurek. Ze względu na miejsce znalezienia można sądzić jakie jest ich przeznaczenie. Jeżeli chodzi o Fortunę, to najczęściej jest ona wystawiana z okazji wyzyty cesarza albo przy budowie lub rekonstrukcji łaźni. Miejsce znalezienia Fortuny z Novae będzie decydujące o jej zastosowaniu. Jednocześnie zrobi się przegląd kultu Fortuny w Novae, jego przejawienia i pomniki, znalezione do tej pory.

Гоцкан Сергей Владимирович

Избаи-Гоцкан Татьяна Александровна

Одесский национальный университет им. И. И. Мечникова, Одесса

ВОЗВРАЩЕНИЕ СВЯТЫНЬ: ВОССТАНОВЛЕНИЕ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО СОБОРА И ПЕРЕЗАХОРОНЕНИЕ ПРАХА ВОРОНЦОВЫХ

Михаил Семенович Воронцов (1782–1856) без сомнения был выдающимся государственным деятелем Российской империи. Значительная часть его жизни прошла в Новороссийском крае, генерал-губернатором которого он был с 1823 г., и непосредственно в Одессе. Воронцов много сделал для развития края и в области экономики и в области культуры и науки. Он был покровителем Одесского общества истории и древностей, постоянно заботился о пополнении музея. При нем Одесса строилась и росла, расширился порт, возводились православные храмы. Михаил Семенович умер в любимой Одессе 6 ноября 1856 года и был захоронен в Спасо-Преображенском соборе — кафедральной церкви города. В 1880 году там же была похоронена и его супруга — Елизавета Ксавьеровна (род. в 1792 г.).

История строительства самого Собора была весьма долгой. При освящении Одессы в 1794 г. на Соборной площади было также освящено место строительства церкви в честь Николая Чудотворца, а в 1795 г. был заложен первый камень. Эта церковь и стала праро-

дательницей будущего кафедрального собора. Сооружение церкви по проекту инженера В. Вонрезанта планировалось закончить в 1797 г., но торжественное освящение церкви произошло только 25 мая 1809 г. Главный престол соборной церкви был освящен в честь Преображения Господня, правый — во имя Святого Николая и левый — во имя Святого Спиридона. После освящения церкви она и получила свое окончательное наименование — Спасо-Преображенской. Судьба этого собора была печальной, т. к. в 1936 г. он был взорван. Перед этим прах Воронцовых был перенесен и тайно похоронен на Слободском кладбище.

Прошли десятилетия и уже в 21 веке произошло восстановление исторической справедливости. Постановлением Кабмина Украины от 23.04.99 г. Одесский Спасо-Преображенский кафедральный собор был включен в «Программу воссоздания выдающихся утраченных памятников истории и культуры Украины». Для реализации этой программы был создан «Черноморский Православный фонд» и 1 февраля 2000 г. начался нулевой цикл строительства нового здания церкви. Размеры и расположение проектируемого здания определены вскрытыми фундаментами разрушенного в 1936 г. собора. Первая служба в возрожденном нижнем храме собора состоялась 6 января 2002 г.

28 сентября 2005 года Одесский городской совет принял решение о перезахоронении праха Михаила Семеновича и Елизаветы Ксаверьевны Воронцовых в отреставрированном Спасо-Преображенском соборе. В течение лета были собраны все необходимые для этого документы: запись о смерти князя Воронцова и его супруги в книгах погребения Одесского кафедрального Спасо-Преображенского собора, разрешение санэпидстанции об эксгумации. Было также получено благословение на перезахоронение митрополита Одесского и Измаильского Агафангела. 20 октября была проведена эксгумация могил М. С. Воронцова и Е. К. Воронцовой на Слободском кладбище, а их прах отправлен для комплексных судебно-медицинских экспертиз с применением следующих исследований:

- описание и антропометрия;
- цифровая и видеосъемка;
- спектральное исследование;
- рентгенографическое исследование;
- реставрация и реконструкция костей;
- экспертизы фотосовмещения черепов с имеющимися портретами;
- судебно-гистологическое исследование мягких тканей и остатков мозга;
- судебно-токсикологическое исследование; молекулярно-генетическое исследование (выделение ДНК);
- хромато-масс-спектрометрическое исследование.

Для идентификации исследования был предоставлен портрет М. С. Воронцова и проведено исследование черепа, а также сравнительное исследование и фотосовмещение, результат которого был положительный с очень высокой степенью вероятности, до 99,9945%.

Могила княгини Е. К. Воронцовой находилась вблизи захоронения князя М. С. Воронцова, но не рядом. Проведенная идентификационная экспертиза подтвердила принадлежность черепа Е. К. Воронцовой с вероятностью до 99,999%.

Анализ всех результатов проведенных исследований дали основания считать, что эксгумированные останки на Слободском кладбище вне всякого сомнения принадлежат Воронцовым. В центре СММГИ облбюро судмедэкспертизы была выделена ДНК из костных останков князя и княгини. И если в дальнейшем удастся получить биоматериал останков сына Семена, захороненного в Петербурге в лавре Александра Невского, и сравнить его ДНК с ДНК князя и княгини, то практически достоверно можно будет доказать, что биообъекты и прах принадлежат семье Воронцовых.

ОРНАМЕНТ И ГЕРАЛЬДИКА В ДЕКОРЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВООРУЖЕНИЯ XVII В.

Орнаментика и геральдика играют различные роли в оформлении предметов вооружения. Геральдические изображения всегда содержат в себе важный семантический смысл, сообщая смотрящему на них сведения о том или ином господине, правителе или государстве, к которому данный предмет имеет отношение. Орнамент же вовсе не обязан иметь какую бы то ни было смысловую нагрузку: главное, чтобы он был «красивым», а точнее — соответствовал понятиям о красоте, принятым в ту или иную эпоху и связанным с понятием стиля (или стилей) своего времени. Однако же это вовсе не означает, что геральдика и орнаментика существуют изолированно друг от друга в рассматриваемом материале.

Работа ставит своей целью показать связь между геральдическими и орнаментальными изображениями на материале предметов вооружения отечественного производства из собрания Государственной Оружейной Палаты Московского Кремля.

Сохраняя локальность, геральдические изображения, как правило, органично включаются в общее декоративное решение предмета.

Геральдические изображения животных (двуглавый орёл, лев и пр.) и человека (Св. Георгий Победоносец), будучи нанесены на предметы отечественного вооружения, тем самым помещаются в контекст русского декоративно-прикладного искусства XVII в. и приобретают характерные для него стилистические черты. Они окружаются элементами орнаментов, изначально содержащих растительные и абстрактные — но, по видимому, не зооморфные и антропоморфные — элементы. В результате такие изображения, несущие несомненный геральдический смысл, орнаментализируются, становясь частью декора вещи и органически включаясь в художественный образ, создаваемый ею как произведением искусства.

Пожалуй, наиболее распространено в данном материале геральдическое изображение двуглавого орла. Таковые присутствуют как минимум на пятнадцати значительных произведениях из собрания Государственной Оружейной палаты Московского Кремля. Двуглавые орлы, изображенные на ряде предметов вооружения, явно орнаментализированы. Перья на их груди превращены в абстрактные чешуйки (топор посольский, Инв. № Ор-2241, аналогично решён здесь и плащ Св. Георгия Победоносца), а перья крыльев и хвоста завиваются, приобретает много общего с таким орнаментальным элементом, как завиток (саadak «Большого наряда» царя Михаила Фёдоровича, Инв. № Ор-145/1–4; зерцала, Инв. № Ор-4183 и др.).

У львов гривы превращаются в тонкие, свободно вьющиеся нити (топор посольский, Инв. № Ор-2241, процесс орнаментализации затрагивает и нижние части ног животных).

В других случаях, целостность геральдической композиции оказывается слишком важна, чтобы позволить ей «потеряться» среди элементов орнамента, и мастера помещают её в специальное клеймо — ячейку пространства, выделенную на общем фоне и обособленную от окружающего декора; изображения внутри клейма представляют собой главным образом гербы городов, подвластных российскому царю (саadak царевича Алексея Алексеевича, Инв. № Ор-146/1–3; саadak, Инв. № Ор-4470/1–2; покровец садачный «Большого наряда», Тк-170). Целостность декора всего предмета в этом случае также не теряется, поскольку сами клейма, образованные сложными, извилистыми линиями,

разгружают напряжённость, возникающую между обособленными геральдическими композициями и декоративно разработанным окружающим пространством.

Таким образом, представляется возможным заключить, что геральдика и орнамента на рассматриваемых произведениях, служа разным целям, тем не менее активно взаимодействуют, зачастую пересекаясь в одних и тех же изображениях. Геральдические изображения становятся органичными частями общего декоративного решения в процессе их орнаментализации. В свою очередь, растительный, растительно-завитковый и абстрактный орнамент усложняется и обогащается за счёт изначально посторонних для него изображений животных и человека.

Жилина Наталья Викторовна
Институт археологии РАН, Москва

ПУТЬ КОРОНЫ

За сложной формой инсигний правителей стоит история двух их разных составляющих: зубчатой короны и диадемы. Непосредственный смысл корня названия «корона» — расширение и возвышение относительно основания. Формальный и символический прообраз зубчатой короны происходит из природного растительного мира — рост и цветение (апогей развития), расходящиеся лепестки цветка, пышные листовые ветви дерева. Простейший вариант искусственной короны образуется из широкой полосы (диадемы) с надрезами сверху, обеспечивающими расширение. Декоративное развитие и актуальная для эпох семантика придает этим частям вид геометрических зубцов, растительных фигур, киотцев со священными изображениями.

Интересно проследить типологический и символический путь короны, ее связь с символикой и атрибутикой религии и власти.

Первобытная эпоха, когда головные уборы изготавливались из природных материалов, явственно показала коренные прототипы корон — цветы, листья, деревья, перья. При родоплеменном строе корона является реликвией коллектива кровных родственников, отражает старшинство и опытность его главы. Возвеличение выражается в зрительном увеличении головы вверх и вширь. Смысловое выделение головы отражено в погребальном культе головы и обычае искусственной деформации. Корона тесно связана с культом предков и религиозной сферой культуры. Короны с растительной символикой сохраняются у богов крито-микенского мира, участников ритуальных действий, мистерий и шествий. Такая тенденция сохраняется в античной Греции и Риме. Форма зубчатой расширяющейся короны типична для свадебного убора многих народов (русские этнографические «коруны» XVIII–XIX вв.).

Головные инсигнии земных правителей, считающихся родственниками богов, наряду с сохранением сакрального содержания приобретают прагматичный характер, развивая символику власти. Античная эпоха закладывает рациональный образец диадемы в виде ровной полосы, истоком которой является горизонтально расположенная лавровая ветвь.

Костюм и инсигнии правителей раннегосударственных образований своим обликом отражают богатство и значимость отдельных фамилий, борющихся за власть. Головные уборы изготавливают из прочных благородных металлов и драгоценных камней, что обеспечивает долгое хранение и передачу по наследству. Для размещения массы драгоценностей в полихромном стиле, широко известном в Евразии на рубеже эр, горизонтальная полоса достаточна. Элементарная зубчатость и простейшие растительные символы наблюдаются на коронах древних германцев. Короны сарматских цариц наряду

с зубцами, оформленными в пышном растительном стиле, сохраняют ярко выраженное изображение дерева с листвой, закрепляемое на темени (III–II вв. до н. э.). Короны лангобардов VI–VII вв. сохраняют чистую форму диадемы. На коронах первых европейских монархов фамильность закрепляется в виде непосредственного обозначения собственно имени или геральдических изображений.

Византийская мужская головная инсигния наследует греко-римской завязывающейся диадеме, дополняется перекрещивающимися обручами стеммы, приобретает дробничную структуру и также обильно украшается драгоценностями. Зубчатость сохраняется в женской инсигнии византийских императриц (убор Арианы и Феодоры, V–VI вв. н. э.), в итоге к X–XI вв. формируется зубчатый (городчатый) венец (уборы императриц Зои и Ирины). Городчатый венец хорошо известен в Древней Руси: убор княгини Ирины XI в (миниатюра Трирской псалтыри), киотчатые эмалевые диадемы русских кладов, «Коруна» к иконе Богоматерь Боголюбская XIII в. Прослеживается связь женской инсигнии с религиозными (свадебными) обрядами и народной культурой.

Зубчатая форма короны с растительной семантикой характерна для западноевропейских мужских корон IX–XIII вв. Свойственная ранее полуварварским народам, именно в Западной Европе она и находит основное развитие, соединяясь с византийскими диадемой и стеммой. Наиболее четко модель этого соединения видна по чешской короне XIV в.

Коронаобразность проявляется и в мужской византийской инсигнии. К этому располагает дробничная структура диадемы, а зубцы в христианской культуре осмысливаются как форма иконок деисусного чина. Композиция Деисуса защищает и благословляет правителя. Таковы эмалевые дробницы короны с изображением Константина Мономаха XI в., венская корона Карла Великого X в., венгерская корона Стефана XII в.

Значение некоторых корон вышло за рамки фамильных ценностей. Правящие род или семья претендовали на выражение интересов всей страны, складывающейся народности и нации. Успех короны определялся успехами политики. Из фамильной ценности вырастала корона монарха, становившаяся символом родины и национальным достоянием. Было уже недостаточно убедиться в принадлежности реликвии только роду правителей, сколько бы он не был знатен. Требовалось подтверждение прав на власть и великую корону на мировом уровне.

История русской инсигнии царской власти — Шапки Мономаха — точно соответствует канве истории и теме, поставленной конференцией. Золотая шапка, с XIV в. упоминавшаяся в духовных завещаниях московских князей и передававшаяся по наследству старшему сыну как фамильная ценность, перешла на роль общерусского венца, которым с конца XV в. венчали на власть. Сложилась историческая мифология Шапки, где она подавалась как родовая реликвия князей владимирских, хранившаяся ими с отдаленного времени и подтверждающая право на власть. В итоге Шапка объявлена венцом, переданным на Русь византийским императором «еще в эпоху» великих русских Владимиров (слитых в один образ князей Владимира Святославича и Владимира Мономаха). Обосновано не только право на царствование в собственной стране, но и наследование власти над православным миром после второго Рима — Византии. Форма Шапки Мономаха сохраняет диадемно-стеммное строение и реликты зубцов, на филигранных пластинах представлена кринообразная орнаментика. В XVI–XVII вв. зубчатая деталь, как обозначение царского достоинства, дополняет различные головные уборы русских царей. Оформление царских шапок декоративно умножает форму обручей стеммы и зубцов короны.

Исторический путь короны: от общеродовой и сакральной реликвии — сначала — к узкофамильной, символизирующей богатство и знатность; затем — к монархической государственной короне, символу земной власти, освящаемому христианской религией; и — в итоге к выражению идеи мировой власти.

ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ В ГАГАУЗСКИХ СЕЛАХ ЮЖНОЙ БЕССАРАБИИ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ

В 1812 г. Бессарабия была присоединена к России. С тех пор на этой территории была создана православная церковная администрация и начали строиться церкви. Сначала это были простые временные деревянные постройки, которые потом перестраивались в каменные храмы. Независимо от государственной принадлежности (сначала Россия, а потом Румыния) религиозная ситуация в регионе не менялась вплоть до 1940 г., когда в Бессарабию пришла коммунистическая власть. После Второй Мировой войны можно рассматривать два основных периода в изменении религиозной ситуации на территории Гагаузии. Первый из них (1950-е — 1960-е гг.) озаглавлен борьбой атеистического режима с верой и верующими. Абсолютное большинство церквей были закрыты, а некоторые из них уничтожены. Второй (с последнего десятилетия XX в.) наоборот политической направленной в сторону церкви, обеспечивавшей свободу вероисповедания. Старые храмы были отреставрированы и отданы прихожанам. В местах компактного проживания гагаузов в южной Бессарабии, там где не было культовых построек, они были построены. Православие вернулось в этот регион, однако не в такой степени как в прошлом. В этом проявился эффект современного религиозного плюрализма. С этой точки зрения можно сказать, что южная Бессарабия является территорией где в послевоенный период вера прошла дорогу от семейного наследия (когда церкви были закрыты) до национальных святынь (при существовании демократических условий).

Журов Андрей Николаевич
Московский университет МВД РФ, Москва

ОПЫТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОРГАНОВ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ В ОХРАНЕ ПАМЯТНИКОВ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX СТОЛЕТИЯ

Христианская православная культура остается важной связующей нитью трех великих славянских народов: украинцев, белорусов и русских, несмотря на политическое обособление, произошедшее в конце XX в. Сохранение памятников христианской православной культуры являются неперенным условием возрождения и укрепления нашего духовного единства. Во второй половине XX столетия был накоплен богатый опыт защиты историко-культурного наследия в рамках еще единого советского государства. Несмотря на атеистическую позицию, в указанный период складывается понимание необходимости сохранения наиболее значимых памятников христианской православной культуры как неотъемлемой части национального и мирового историко-культурного достояния.

Особая роль в охране памятников христианской культуры отводилась органам внутренних дел. Деятельность ОВД по сохранению историко-культурного наследия, в число которого входят конфессиональные сооружения христианства осуществлялась в следующих организационных формах:

- охрана на договорной основе отдельных недвижимых памятников, являющихся местом сосредоточения большого количества предметов, представляющих историческую и культурную ценность;

- профилактика и пресечение преступных посягательств по отношению как к движимым, так и к недвижимым памятникам; расследование уголовных дел, связанных с хищением икон и других предметов религиозного культа;
- взаимодействие с иными правоохранительными и государственными органами, в чью компетенцию также входила защита историко-культурного наследия с целью контроля за соблюдением законодательства об охране памятников, содействие местным органам власти в привлечении к административной и уголовной ответственности лиц, виновных в нарушении охранного режима памятников.

Совершенствование форм и методов охраны, повсеместное внедрение к середине 80-х гг. XX в. многоуровневых систем безопасности способствовало существенному сокращению преступных посягательств в отношении предметов религиозного культа. Использование опыта деятельности советских органов внутренних дел, накопленного во второй половине XX столетия, может оказать действенную помощь в деле сохранения памятников христианской православной культуры в современных условиях.

Иванов Алексей Валерьевич

Национальный заповедник «Херсонес Таврический», Севастополь

**«ГОРОД МЕРТВЫХ» В «ГОРОДЕ ЖИВЫХ»
(внутригородские некрополи как элемент
исторической топографии византийского Херсона)**

Изменение отношения к усопшим, признается исследователями одной из важных трансформаций психологии сопровождавших переход от античности к средневековью. С распространением христианства мертвое тело более не воспринимается как «источник ужаса». Новой чертой организации городской жизни свойственной средневековой эпохе стало формирование внутригородских некрополей. На территории Византии практика таких погребений распространяется уже с VI в., а в IX в. легитимизируется соответствующей новеллой Льва VI.

На этом фоне Херсонес демонстрирует приверженность традициям погребения «extra muros». Обширный загородный некрополь продолжает активно использоваться на протяжении всего первого тысячелетия н.э., для погребения широко используются сооружения предшествующего времени. Погребальные комплексы раннесредневекового времени на территории собственно городища Херсонеса крайне редки, к ним могут быть отнесены восемь вырубленных в скале могил в нартексе базилики Крузе и склеп — крипта в северо-восточной части галереи при Уваровской базилике.

Практика массового погребения усопших на внутригородской территории получает широкое распространение только с рубежа X–XI вв. В этой связи в топографии города возникает ранее не характерный для него элемент — кладбище. В Херсоне локализуется, как минимум пять значительных внутригородских некрополей, функционировавших с начала XI по XIV в. включительно. Наиболее крупный из них, располагался при «базилике на холме»; некрополи сформировались также на территории базилик Крузе, 1932 и 1935 гг., кладбище выявлено и в западном районе городища при храме открытом в 2004 г. в квартале LX. Предположительно в данном качестве можно рассматривать и территорию Западной базилики.

В условиях Херсона — города плотно застроенного и, в основном сохранявшего издавна сложившуюся планировку был проблематичен сам поиск места для размеще-

ния некрополей в периметре городских стен. Резервирование под кладбища значительных участков при возводимых в конце X–XI вв. новых храмах на западе городища вполне соответствует выдвигаемому тезису о запустении этого района после разрушений второй пол. X в. В остальных случаях «освобождение» территорий связано с прекращением функционирования крупных базиликальных комплексов раннесредневекового времени. Характерным явлением местной строительной практики становится возведение на месте упраздненных обширных храмов прежнего времени культовых построек меньших размеров с использованием освободившегося пространства для последующего совершения погребений.

Использование для погребений территории прежней культовой постройки удачно разрешает противоречия с 178 правилом Номоканона «о погребении мертвых тел в освященной церкви». Освященный мощами престол перемещается в новый храм, при этом окружающее его пространство, ранее существовавшей культовой постройки воспринимается как «освященное молитвой» и особо привлекательное для упокоения.

Наряду с погребениями на собственно внутригородских некрополях в Херсоне XI–XIV вв. получает широчайшее распространение практика погребения непосредственно в церковных постройках, особенно в небольших квартальных храмах, которых в этот период было построено более 40. Там где плотность застройки позволяла устраивать при них дворики, они также приобретали функции миниатюрных кладбищ. В качестве примера можно привести захоронения при часовне в квартале IXа, и небольшое кладбище в отгороженном пространстве за алтарной частью храма с аркосолиями в портовом районе города.

Оформление пространства кладбищ в планировке города выражалось в возведении вокруг них каменных оград зафиксированных раскопками при базилике на холме, храме LX квартала и возможно базилике Крузе. В остальных случаях территорию кладбищенского участка, вероятно, определял периметр стен раннесредневековых культовых построек, в которых они располагались. Основным типом погребального сооружения на городских некрополях становится многократно используемая, выложенная камнем, а при необходимости заглубленная в скалу, гробница с перекрытием из каменных плит, периодически удаляемых, для совершения очередной ингумации.

Как известно в историографии вопроса существует мнение, что распространение практики захоронений в городе напрямую связано с политической нестабильностью в регионе и небезопасностью пребывания даже в ближней городской округе. Действительно, применительно к Херсону XI вв. источники отмечают некое состояние «тревожности» и «замкнутости» как свойственное его жителям. Однако данный тезис вряд ли следует толковать столь прямолинейно. Следует отметить, что большинство современных авторов рассматривают комплекс факторов территориального, социального и духовного свойства, заставлявших воспринимать внутригородское пространство как привилегированное по отношению к «пространству внешнему», несущему потенциальную угрозу городской общине, способствовавших, в том числе и распространению практики погребений внутри городских стен.

ŚWIĄTYNIA JAKO MIEJSCE KULTU W FENOMENOLOGICZNYM UJĘCIU GEO WIDENGRENA

Przedmiotem analizy będą poglądy wybitnego szwedzkiego fenomenologa religii Geo Widengrena na szczególne miejsce kultu sakralnego jakim jest świątynia. Geo Widengren jest jednym z głównych przedstawicieli skandynawskiego odgałęzienia «Myth and Ritual School». Jego zainteresowania skupiały się wokół wielu zagadnień z zakresu religioznawstwa porównawczego. Zajmował się religiami Bliskiego Wschodu, judaizmem, islamem, gnozą, religiami starożytnej Persji (mazdeizmem, zaratusztrianizmem i mitraizmem), jednak najbardziej znany jest jako autor pracy *Religionsphänomenologie*, 1969.

Jedenasty rozdział tego kompendium poświęcony jest miejscom kultu, z których za najważniejsze uznaje Widengren świątynie. Swoje rozważania zaczyna on od zaprezentowania symbolicznego znaczenia świątyń w religiach Starożytnego Bliskiego Wschodu oraz wśród ludów indoeuropejskich, wskazując, iż było to centra gospodarcze i obrzędowe. Bardzo wyraźnie widać w poglądach Widengrena fascynację oraz inspirację brytyjską «szkołą mitu i rytuału», która to podstawowy model zachowań religijnych («mit i rytuał») wywodziła z Mezopotamii — skąd zdaniem Widengrena model ten rozprzestrzenił się na cały Bliski Wschód, basen Morza Śródziemnego, Europę, Indie i inne (co nie zawsze potrafiono dowieść, np. w odniesieniu do Chin czy cywilizacji Ameryki prekolumbijskiej) części świata.

Widengren starał się bardzo dokładnie zanalizować świątynie mezopotamskie zarówno pod względem architektonicznym jak i symbolicznym — opisując obrzędy, jakie się w nich odbywały. Istotny jest dla niego dokładny fenomenologiczny ich opis, ponieważ uważa on, że na nich właśnie wzorowane były kolejne (młodsze) miejsca kultu w Syrii, Palestynie, etc. Powielanie kosmicznej orientacji budowli, oraz fakt, że świątynie te pełniły podobne funkcje (np. odbywanie w nich obrzędów *hieros gamos*), świadczy zdaniem Widengrena o ich ideowym pokrewieństwie. Zauważa on jednak przy tym dość znaczne różnice występujące pomiędzy świątyniami cywilizacji sumeryjskiej i asyro-babilońskiej (semickiej) a świątyniami indoeuropejskiego kręgu kulturowego (np. w Iranie), gdzie nie budowano wysokiej wieży, natomiast charakterystycznym elementem sklepienia budynków staje się kopuła, symbolizująca sklepienie niebieskie.

Widengren twierdzi, że kosmiczna symbolika przestrzeni obrzędowej jest widoczna nie tylko wśród tzw. starożytnych kultur wysokich, ale także u wielu innych ludów, w tym np. u niepiśmiennych ludów dzisiejszej Ameryki.

Zdaniem szwedzkiego fenomenologa ewolucja świątyni w kierunku bazyliki jest konsekwencją przejścia od służby ofiarniczej do nabożeństwa słowa. Różnice, widoczne w plastycznym wystroju świątyń — w miejscach, gdzie odprawiano nabożeństwa słowa — świadczą o tym, że nie wystarczyło już tylko samo wyobrażenie (obraz/posąg) boga umieszczony wewnątrz świątyni, ale starano się w jej wystroju szerzej uwzględniać ważne treści doktrynalne (mitologiczne).

Калинина Татьяна Михайловна

Институт всеобщей истории РАН, Москва

СИМВОЛЫ САКРАЛЬНОЙ ВЛАСТИ В ХАЗАРИИ*

По данным арабо-персидских источников, в Хазарском государстве существовало два царя: хахан или хазар-хахан (в византийских и русских источниках — каган) и его заместитель шад (по вариантам Ибн Русте, анонимного автора «Худуд ал-‘Алам» и Гар-

дизи — иша, абшад, айша). Позднее он стал именоваться беком (баком) (ал-Истахри, Ибн Хаукал). По сведениям Ибн Фадлана, царя хазар называли «большой хакан», а его заместителя — «хакан-бех». Арабо-персидские источники отмечали, что правители приняли иудаизм (ал-Масуди: в IX в.), прочий же народ придерживался веры тюрков (ал-Масуди: огузов). По одним предположениям, такое положение дел отражало традиционную для тюрков двойственность власти; по другим, оно возникло в результате перехода власти от хакана к его заместителю после принятия иудаизма.

По данным указанных арабо-персидских авторов, хакан сидел на троне в золотом шатре, который должен был быть выше шатра заместителя. Он выезжал из своей резиденции только раз в четыре месяца, все встречные падали ниц и не смели смотреть на него. Выбирали его раз в сорок лет или, по другим данным, тогда, когда кончался срок, который он сам назначил себе для царствования, при этом новый хакан подвергался церемонии удушения шелковым шнуром. По окончании срока правления хакана убивали, полагая, что он более не дееспособен. Если народ достигало бедствие, хакан тоже должен был быть убит, но казнь мог предотвратить его заместитель. Несмотря на это, «младший» правитель мог войти к старшему только после церемоний: он появлялся перед хаканом босиком и зажигал перед собой очищающий огонь, что означало признание величия хакана и очищение перед его персоной.

Сходные традиции, восходящие к глубокой древности были отмечены исследователями в обществах разных тюрков. Они выражали сакральный статус хакана, означающий божественное происхождение его власти и обладание им «куту», т. е. дарованное небом счастья, которое нисходило на его подданных.

Ибн Русте сообщал, что при выступлении в поход перед шадом выступал всадник, который вез солнцевидный диск в форме барабана — символ царской власти. Гардизи изменил текст Ибн Русте: по его сведениям, перед шадом ехал авангард, несущий восковые свечи и светильники. Если в первом случае отмечены явные тюркские традиции, то во втором ритуал более напоминает иудейские церемонии. Изменения произошли, очевидно, после принятия иудаизма верхушкой Хазарии, хотя не отменили древних тюркских обычаев. Своеобразие Хазарского каганата и состояло в том, что его верховная власть сочетала как старинные тюркские, так и древнейшие иудейские традиции.

Kalmykov, Elena
Uppsala University, Uppsala

EXTREME MEDIEVAL FEMALE ASCETICISM AS A SUBSTITUTE FOR PRIESTHOOD

Starting from late antiquity women's asceticism was more extreme than parallel practices among men. «Holy anorexia», refusal to wash a body, refusal to have sex even with own spouse, renunciation of everything that can bring pleasure — all of these are primarily female specialties. Although women were only 18 percent of those canonized as saints between 1000 and 1700, they comprised 23 percent of those who died from asceticism and 53 percent of those for whom illness was central to their sanctity.

Scholars seeking to explain why this behavior is peculiar to women point at the social reasons, such as domestic setting of women and subordinate social and economic position of women, which limits channels to their self-expression. Others consider psychological reason: Bell believes that these ascetic nuns were anorexics and bulimics. The scholars also point at the

benefits of asceticism for women in medieval society. Ascetic chastity accorded women a degree of autonomy, visibility, influence, and admiration.

Here I argue that extreme female asceticism can be considered as a form of sacrifice, similar to the one performed by a priest. We can trace this similarity in the functions, structure and symbolism of these two activities.

Extreme self-sacrifice placed a woman to a very peculiar position: she became both a priest and an offering. Her soul turns out to be priest, as it remains alive and gains power, and her body becomes an offering, as it is mortified. So here we see the same structure as in the offering performed by priest: on the one hand, there is active part, on the other — passive one. The sacrificed part must be good and ritually clean to become a good offering. So is the body of female ascetic: emaciated, virgin, usually even free from normal functioning that could be viewed as impure (menstruation).

We also find strong symbolic and functional similarities between ascetic practices and those of the priest. First of all, both of these types of practice come from the same pious root. Asceticism and priesthood are two ways to fulfill the same pious desires or goals:

1. Desire to have a close relationship with God.
2. Desire to make offerings thus imitating Christ.
3. (optional) Desire to have a special position and sacred authority in a society.

But the accomplishment of these goals differs a lot in priesthood and asceticism, resulting in the extremities of the latter. While the priest obtained the sacred position through ordination once and for the whole life, women had to endorse their position again and again. Unlike asceticism, priesthood has its canons, boundaries and regulations, keeping the pious desires within the limits.

Канах Аммар Махмудович

Севастопольский Национальный технический университет, Севастополь

БРАК И БРАЧНЫЕ ОБЫЧАИ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Брак в Исламе рассматривается как средство достижения успокоения души и отдохновения сердца. «Никах» с арабского языка переводится как присоединение, взаимное вхождение, в Арабско-русском словаре это слово имеет значение брака, совокупления. В шариате — это договор между супругами, делающий дозволенным половое сношение, т. е. совместная жизнь мужчины и женщины, которые любят и жалеют друг друга, придерживаясь принципов взаимопомощи, искренности и терпимости, чтобы в домашней атмосфере любви, нежности и счастья воспитывать детей и строить счастливую мусульманскую семью.

В Коране сказано:

«Из Его знамений — что Он создал для вас из вас самих жен, чтобы вы жили с ними, устроил между вами любовь и милость» (Коран, 30:21)

Таким образом, узаконив добровольный, ненасильственный, основанный на взаимном согласии и любви, осознанный и свободный брак между женщиной и женщиной, Аллах, Дарующий блага, заповедал супругам основополагающие принципы семейной жизни — веру в Бога, покорность Всевышнему и упование на него, любовь и согласие между собой, уважение к родителям, воспитание благородного потомства. Именно на таком фундаменте должен зиждаться мусульманский семейный очаг.

Согласно Кораническому откровению, супружеский союз между женщиной и женщиной является одной из важных заповедей Божьих, выполнение которой позволяет человеку обрести милость и благодать Аллаха, познать радости и достоинства семейной жизни, исполнить замысел Господа о продолжении рода человеческого. Пророк Мохаммед говорил, что все деяния прекращаются со смертью, кроме трех, среди которых был назван и праведный ребенок, взывающий к Аллаху за своих родителей. А благочестивый ребенок рождается и воспитывается в хорошей и праведной семье. То есть, чтобы ребенок родился благочестивым, необходимо заключение брака, т. е. «никаха».

Предписания Ислама о заключении брака в равной степени применимо как к женщине, так и к мужчине. Каждый из них узнает о своих обязанностях перед Господом и Его пророком, перед обществом и самим собой, прежде всего в своей семье.

С появлением ислама на арабском полуострове отношение к браку кардинально изменилось, равно как и отношение общества к женщине. Соответственно в языческие брачные обряды были привнесены исламские традиции, сохраняя основные арабские доисламские элементы, не противоречащие Корану и Сунне. К примеру, брачные традиции в Судане очень сильно отличаются от брачных традиций Сирии и Иордании, поскольку в Судане перемешались исламские, арабские и африканские традиции. В Марокко и Алжире наблюдаются другие брачные обряды. Таким образом, на сегодняшний день существуют разные традиции и обряды, связующим звеном которых является исламская религия.

Kowalski Henryk

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

BETWEEN THE WORLD OF THE LIVING AND THE WORLD OF THE DEAD: ANCESTOR WORSHIP IN ROME UNDER THE REPUBLIC

Religion played an extremely important role in Roman society from the earliest times. In the consciousness of the Romans, whose universe was based on the interpenetration of nature and gods, of the real and supernatural world, the things past, present and future, all events in human life were stimulated by divine factors. Man's fundamental goal was to ensure *pax deorum* — peace of the gods, in which good relations are maintained between the gods and people. Each official act was to be preceded by an appropriate religious ritual. Failure or negligence to perform the prescribed auguries, offerings and prayers, or a violation of the divine laws could provoke the wrath of gods and unpredictable consequences not only upon the culprit but also upon the whole community or even the state.

One of the fundamental factors that characterized Roman religiousness was '*pietas*'. The term was used in ancient Rome in several senses. Its basic form was '*pietas erga deos*'. This is often translated as piety towards gods or godliness. It was manifested first of all in worshipping gods and in the absolute observance of religious rituals and rules.

'*Pietas*' also regulated relations between individual members of the family e. g. children towards parents ('*pietas erga parentes*'), parents towards children ('*pietas erga liberos*'). The oldest form of '*pietas*', however, is believed to be the worshipping of dead ancestors ('*pietas erga maiores*'). This stemmed from both the aforementioned piety of the Romans and from their worldview, according to which the dead as '*di parentes*' took care of the family. The basic forms of '*pietas*' were associated with funeral ceremonies: inter alia the masks of dead ancestors, the making of offerings, the cremation and burial of the deceased person. The Roman politician and

philosopher Cicero, who lived in the 1st century BC, also extends this practice to respect for graves, performing the prescribed rites and making offerings. He adds that this derived from the beliefs of ancient Romans, who counted the dead among gods.

This was associated with the conception of the institution of Roman family, which was regarded as a kind of community with a sacred nature, whose members were obligated to observe the binding rules under pain of the law: the human and divine. In the private sphere (*sacra privata*) the circle of religious influence covered the home, family, or possibly ancestral family. This was manifested in family cults (*Lares, Penates, Genius*) and in worshipping ancestors. The performance of religious activities was supervised by the *pater familias*, who exercised the functions of the priest at the same time, being assisted by his spouse.

Apart from everyday ritual forms, ancestor worship also comprised rites accompanying the celebration of the festivals of the dead. These included, among others, the Parentalia. It was the holiday of the subterranean gods (*Di Manes*) and the dead ancestors, which was celebrated on 13–21 February. It was devoted to privately honoring dead parents and ancestors. Graves were visited, where floral wreaths and flowers were laid as well as some food and wine was left. Lamps were also lit and incense burnt, and feasts were made. Offerings of animals to gods were made and wine, milk, honey, and olive oil libations were offered. The holiday ended in the Feralia on 21 February, which was the day of public rites. During the festivities the temples were closed, marriage ceremonies were prohibited, and officials were not permitted to wear their insignia (e. g. *toga praetexta*). The continuation of this holiday was the Caristia celebrated on February 22. It was a holiday which united the living family members and relatives with the *Lares*, who were guardians of the family. Offerings were made to them and feasts were held.

The worship of the dead was included Lemuria, the feast celebrated in May (9, 11, 13). Lemuria were the evil spirits of the dead, especially dangerous being the spirits of people who died young or died an unnatural death. The *pater familias* had to protect his house and family by means of special magic rites (after first washing his hands, he took nine black beans and then threw them over his shoulder; the beans were probably the food for the spirits).

Король Галина Георгиевна
Институт археологии РАН, Москва

МОТИВ СТИЛИЗОВАННОЙ ЛИЧИНЫ В ИСКУССТВЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЖИТЕЛЕЙ ЮЖНОЙ СИБИРИ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ

На рубеже I–II тыс. в декоративно-прикладном искусстве Южной Сибири, представленном торевтикой малых форм, интересны антропоморфные фигурные изображения — личины: относительно реалистичные и условные, стилизованные. Среди последних — набор (в составе Тяхтятского клада из Минусинской котловины на Среднем Енисее, включавшего родовые реликвии нескольких поколений) из ременных накладок с одиночным мотивом на маленьких и вертикальной композицией из трех личин, по-видимому, изображающих мифическое существо, на длинных накладках.

Элементы рисунка вариативны, но по основным характеристикам похожи на широко известное в Индии и используемое в буддийской культуре изображение лика мифического существа индуистской мифологии Киртимукхи: миндалевидные, наклонно расположенные глаза, приподнятые вверх концы бровей закручены и напоминают растительный элемент, нос широкий с подчеркнуто выделенными ноздрями (на накладках он

иногда изображен так, что ассоциируется с растительным мотивом — трехлепестковой пальметтой). На уровне глаз по бокам личины — иногда удлинённые уши. Рот передан нечетко, но ясна попытка показать два ряда зубов и, возможно, клыки на длинных накладках, на маленьких ротах иногда отмечен линией наподобие фигурной скобки. Особо выделены, в том числе сердцевидными фигурами, или просто отмечены щеки.

Территориально ближайшие аналогии из Новосибирского Приобья и Кузнецкой котловины относятся к VII–VIII вв. Иконографические детали и этих личин при сравнении их с изображениями в традиционном и современном искусстве буддийской культуры позволяют предполагать, что личины на накладках из Минусинского края — дериват традиционных изображений Киртимульки, иконография которых была вариативной в мелких деталях. В XI–XII вв. в Центральной Азии и на Дальнем Востоке мотив териоантропоморфной личины, интерпретируемой как охранительная, защитная, распространяется в качестве украшения черепичных дисков на кровле буддийских храмов и монастырских комплексов. Это соответствует и предполагаемой семантике личин на предметах из Тюхтятского клада. На них мотив усилен растительными элементами, что подчеркивает глубинный смысл назначения декорированных предметов — придавать их носителю (всаднику с конем) помимо защиты дополнительную жизненную энергию. Это соответствует мировоззренческим идеям тюркских народов, предки которых в средневековье активно воспринимали предлагаемые внешним окружением варианты декоративно-художественного выражения этих идей, пусть даже эти варианты имели инородную мифологическую основу других народов и культур.

Отметим, что средневековые насельники Минусинского края жили в окружении памятников древних эпох, среди которых и каменные изваяния с антропоморфными личинами окуневской археологической культуры эпохи бронзы. Можно предположить, что появление в средневековье миниатюрных личин другой иконографии на другом материале имело благоприятную почву для адекватного восприятия. Таким образом новации явились продолжением традиции почитания антропоморфных личин населением края. Совершенно стилизованные изображения сохранились и позже — в декоре нагрудных украшений *ного*, традиционном женском украшении, известном как часть ритуальной свадебной одежды свахи у хакасов. Отмечается сходство изображенных (шитье, бисер, пуговицы) на некоторых из них личин с окуневскими. Отдельные элементы могут восходить к образцам личин Киртимульки, использовавшимся и в изображениях на тюхтятских бляхах: удлинённые уши, выделенные сердцевидными фигурами щеки, нос в виде растительного элемента — розетки, абрис рта очерчен фигурной скобкой.

Таким образом, источники иконографических элементов личин на *ного*, предмете семейной обрядности, сохранявшемся в череде поколений, могли быть разными, но сами личины, как и на украшениях средневековых воинов, традиционно символизировали защиту и имели охранительные и благожелательные функции.

Książek Anna

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

KAABA — OD KULTU LOKALNEGO DO NAJWAŻNIEJSZEGO SANKTUARIUM ISLAMU.

Kaaba to najświętsze miejsce islamu, jest głównym celem pielgrzymki zwanej *hadżdż*. Pielgrzymka ta jest jednym z filarów islamu. Każdego dnia miliony muzułmanów kierują swoje modlitwy właśnie do tego miejsca. Zgodnie z muzułmańską tradycją pierwszą Kaabę postawił Adam,

miała jednak ona ulec zniszczeniu podczas biblijnego potopu. W II w. p. n. e. istniało tu niewielkie lokalne sanktuarium, poświęcone 360 bożkom plemiennym. Czarny kamień odgrywał ważną rolę w pogańskim kulcie. W tym miejscu składano ofiary ze zwierząt, a ich krew rozsmazywano na czarnym kamieniu. Głównym czczonym bogiem był Hubal, oraz trzy boginie Al-Lat, Al-Uzza i Manat. Uważano, że Kaaba została postawiona jako miejsce kultu astralnego. Niektórzy poganie sądzili, że jest to świątynia poświęcona słońcu, księżycowi i 5 innym planetom.

W dzisiejszych czasach miejsce to co roku jest odwiedzane przez miliony muzułmanów, a w czasie miesiąca *Zu al-hidżdża* na główne uroczystości przyjeżdża blisko 1,5 mln. wiernych. Liczba pielgrzymów co roku jest kontrolowana — przyjeżdżać może tylko określona liczba wyznawców z danego kraju. Muzułmanom trudno się tu dostać, a dla niewiernych jest to praktycznie niemożliwe.

Курьшева Марина Александровна
Институт всеобщей истории РАН, Москва

ВИЗАНТИЙСКАЯ КНИГОПИСНАЯ МАСТЕРСКАЯ НА АФОНЕ В X–XVII ВВ. И СОХРАНЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ СВЯТЫНЬ

Исследование деятельности византийских скрипториев IX–XV столетий является одной из самых сложных задач в изучении средневековой культуры. Определяется это в первую очередь разрозненностью подлежащего выявлению и изучению материала — греческих рукописей, находящихся ныне в многочисленных современных собраниях, а также необходимостью объединения результатов исследования нескольких дисциплин, включая, помимо палеографии и кодикологии, историю искусства и текстологию. Традиционным и преобладающим методом при этом является палеографический анализ, по-черковедческие сопоставления и аналогии, подкрепляемые данными кодикологического исследования рукописных книг.

В рамках данного исследования будет рассмотрена история библиотеки Ивирского монастыря на Афоне с X по XVII века. Восстановить некоторые этапы в истории этого книгохранилища оказалось возможным на материале рукописного собрания греческих рукописей, находящихся в коллекции Государственного Исторического музея в Москве. Упомянутые рукописи попали в Москву из Ивира в 1654 г., когда они были приобретены на Афоне старцем Троице-Сергиева монастыря Арсением Сухановым на средства царя Алексея Михайловича и московского патриарха Никона.

Палеографическое и кодикологическое изучение московских рукописей позволяет сделать вывод о том, что в Ивирском монастыре на протяжении веков библиотекарями (некоторые из которых были прославлены Греческой церковью в лике святых) регулярно проводились работы по реставрации и каталогизации рукописного книжного фонда с целью сохранения и воссоздания утраченных текстов богатейшего византийского наследия.

ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ: ПУТЬ К РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ¹

Со времен схизмы 1054 г. между православным Востоком и католическим Западом пролегла непреодолимая пропасть, которая не только исключала церковное общение, но и затрудняла политический и культурный диалог. Спор об истинном понимании веры, который затянулся на столетия, стал существенным элементом религиозной, интеллектуальной и политической жизни обеих противоборствующих сторон. Антилатинская полемика, не утихавшая в Византийской империи и в палеологовское время, была призвана наряду с обсуждением чисто религиозных вопросов идейно подпитать укоренившийся в сознании византийцев «образ врага», который являли для истинного православного латиняне.

При всей устойчивости негативного отношения в византийском обществе к Западу во второй половине XIV в. в среде образованной части общества не только распространяются латинофильские настроения, но и появляется стремление встать на путь конверсии. В докладе мы обратимся к вопросу, связанному с причинами перехода в католичество поздневизантийских ученых, и рассмотрим пути, которые вели интеллектуала к крайней форме проявления религиозного инакомыслия — к смене вероисповедания.

Нам известны имена 17 человек из числа поздневизантийских интеллектуалов, которые перешли из православия в католичество. Среди них особенно выделяется круг людей, связанный между собой отношениями «учитель-ученик». Речь в данном случае идет о Димитрии Кидонисе и его воспитанниках: Максиме и Андрее Хрисовергах, Мануиле Хрисолоре, Димитрии Скаране, Мануиле Калеке. Влияние наставника на выбор жизненной траектории ученика в этих случаях очевиден. Ограничимся рассмотрением именно этого круга интеллектуалов.

Путь каждого, кто сделал столь судьбоносный выбор и отважился на религиозную конверсию, индивидуален. Диссидентство ученых было следствием разных причин. Переход в лоно католической церкви мог быть результатом увлечения западным богословием, переводческой работы, влияния латинофильствующего учителя или личного знакомства с Западом и представителями западной культуры. Личный опыт внутреннего духовного борения, поиск и обретение собственного ответа на жизненно важные вопросы вели интеллектуалов к религиозному инакомыслию, к открытому конфликту с общественными устоями, однако переход в католичество не ставил их в оппозицию по отношению к власти, которая довольно лояльно относилась к конвертитам.

Madejski Pawel

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

ANTIRELICS: LOCA SCALERATA IN ANCIENT ROME (with a spotlight on the Curia Pompeia)

The Romans have been known of their special treatment of their past. This picture had been elaborated during the reign of Augustus, and thanks to the most important Latin poets entered the common knowledge on the ancient Rome and her empire.

¹ Тезисы подготовлены при финансовой поддержке РГНФ (грант № 08–01–00238 а).

The cult of the past was multifacial. Its ideological implications have been traditionally the most often studied. The so called ancestors masks, Augustus's building and rebuilding programme, the cult of the dead are matters commonly juxtaposed under a label «cult of the past». Buildings and places in Rome served as visible monuments of the glorious, both mythical and historic, events — the Romans treated them as relics. Within this network of memory there were meshes that remembered about things not necessarily honourable — *loca scelerata*.

Scelus originally meant an act similar to sacrilege, then «just» a crime or villainy. It was concerned as something causing the wrath of gods and pollution. Its main «carrier» was usually a man, but it was also a feature of places.

There were a few spots in Rome with such a tag. *Scelerati* were places with graves, where urban dirt was piled, or other with dangerous religious meaning (like the ditch, where the Vestal virgins were buried alive).

Besides the *loca scelerata* labelled so because of their traditional, mythical or religious associations there were ones that earned such a meaning thanks to historic happenings. The most important among them was *curia Pompeia*, a senate's meeting place at the theatre of Pompeius the Great. The *curia* was turned into a *locus sceleratus* after murdering Julius Caesar there. First it was burnt, then offered to the infernal gods and walled up. After 150 years it was changed into a latrine.

The *curia* provides a unique insight into the Roman memory policy. Places connected with birth or natural death of the emperors were treated as relics — a good example of this was Augustus's birth place (Suet., Aug.5–6). Such places, especially buildings, converted into shrines, chapels, or just treated as saint.

The births or deaths of «good» emperors gave the places connected with them a positive aspect of sanctity. The *curia Pompeia* shows that a negative aspect of sanctity could be associated with a place, where a historic, but not positive, events happened. In this way they could become antirelics — an important, devoted to infernal gods, but still remembering about past and history.

Майко Вадим Владиславович

Национальный заповедник «София Киевская» музей «Судакская крепость», Судак

ГОРОДСКИЕ НЕКРОПОЛИ СУГДЕИ XI–XII вв.

Одним из наиболее слабо изученных периодов истории византийской Сугдеи является вторая половина XI–XII вв. Сказанное справедливо и по отношению ко всей территории юго-восточного Крыма.

В этой связи большой интерес представляет христианский некрополь исследованный на территории цитадели средневековой Сугдеи-Солдайи. Могильник впервые был открыт раскопками И. А. Баранова в 1989 г. изучившим 3 погребальных сооружения, представлявших собой костницы, сложенные из крупных обработанных плит песчаника на глине. К сожалению погребального инвентаря при исследованиях обнаружено не было. В 2009 г. в ходе предпроставрационных работ было зачищено два плитовых и два грунтовых погребения, безусловно относящихся к этому некрополю. Их характерной особенностью является то, что сама могильная яма была выдолблена в скальной поверхности, а затем, в случае с плитовыми могилами, обложена тщательно обработанными известняковыми блоками с пазами. Одно из плитовых погребений (№ 4) так же является костницей, где в относительном анатомическом порядке сохранился только один костяк нижнего яруса. Вторая плитовая гробница, как и грунтовое погребение № 6 содержали два и три яруса погребенных по 2–3 костяка в каждом. Одно погреб-

бение являлось одиночной грунтовой могилкой. В заполнении могил 4 и 6 обнаружен погребальный инвентарь (свинцовый амулет, серьги, кольца, пуговицы). Уточнить его датировку позволяет находка уникальных бронзовых детских браслетов, орнаментированных и заостренных с одной стороны.

В северо-восточной Болгарии подобный детский, узкий и тонкий браслет был обнаружен в погребальном инвентаре могилы № 143 некрополя Одырци. Правда, острый его край подчеркнут слабее, а орнаментация более упрощенная. Балканские аналогии дополняет браслет из некрополя близ южных ворот Плиски, сербские и македонские экземпляры. Показательно, что их датировка укладывается в рамки XI — начала XII вв. Более крупный браслет с одним заостренным концом был обнаружен в 1881 г. на древнерусском городище в Подгорцах, где, правда, датируется в более широких хронологических рамках XI — 30-х гг. XIII вв. и отнесен к изделиями местных мастеров.

Таким образом, изученный некрополь является первым в Сугдее, датировка которого укладывается рамки XI–XII вв. Его особенности дают дополнительную информацию для понимания характерных особенностей христианского погребального обряда жителей Сугдеи.

Мелехова Галина Николаевна

*Московский государственный институт радиотехники, электроники и автоматики
(Технический университет), Москва*

МАЛЫЕ СЕВЕРНЫЕ МОНАСТЫРИ И ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С КРЕСТЬЯНСКИМ МИРОМ

Значение монастырей, монастырской культуры для Руси чрезвычайно велико. Как отмечал еще А. С. Пушкин, мы обязаны монахам нашей историей. Через посредство монастырей формировалось духовное единство и историко-культурная целостность населяющих Россию народов, совершалось дело государственного строительства, в них закладывались основы богословско-научной мысли. В русской культуре сформировались такие свойства как стремление к праведности, нищелюбие, тяга к странничеству, благоговение перед святостью, внимание к вечности. Тем более это характерно для Русского Севера — региона, развитие которого искони определялось колонизационными процессами, в т. ч. монастырской колонизацией.

Небольшие северные монастыри и пустыни были теснейшим образом связаны с сельским миром: крестьянами были большинство их насельников, широко распространенными были паломничества и другие благочестивые традиции. Монастыри (через престолы, иконы, мощи основателей) были основными хранителями истории и святынь края. В аспекте включенности монастырей в крестьянскую жизнь можно выделить ряд функциональных сторон: историко-колониаторскую, духовно-религиозную, миссионерско-просветительскую, хозяйственную. В разные исторические периоды доминировали то те, то другие функции, но с разной степенью выраженности они прослеживаются в течение всей истории региона, в т. ч. в советское время и тем более в настоящее время, когда одинаково важны все функции.

В ранний, экстенсивный, период северного монашества (XII–XVII вв.), когда шли процессы колонизации северных земель, на Севере возникало множество пустыней; ряд из них впоследствии исчезли. Но многие монастыри функционировали все последующие столетия, соучаствуя в религиозно-духовной жизни и формировании исторических представлений, бытовых стереотипов поведения мирян, а в итоге — в становлении и раз-

вителии мировоззрения и регионально-этнических качеств населения. В XVIII–XIX вв. в деятельности монастырей преобладала духовно-религиозная сторона. Свообразие ситуации заключается в том, что, несмотря на упразднение в ходе секуляризационной реформы Екатерины II и превращение в приходские храмы, монастыри оставались в памяти жителей вплоть до нашего времени именно пустынями. На рубеже XIX–XX вв. важным было просветительство, образование, приведшее к росту числа храмов, часовен, монашествующих, школ, учащихся. В советское время монастыри были закрыты и монашество разогнано; поселившись в округе, они стали центрами неформальных религиозных общин. Среди монахов этого времени немало подвижников и новомучеников; их духовно-религиозная деятельность была подчинена сохранению веры.

Современные процессы восстановления монастырей первоначально начались за счет прибывших из столиц и других регионов; но сегодня в них уже включено и местное население. В первую очередь возобновляются те монастыри, от которых сохранились какие-то постройки. Духовно-религиозная сторона их деятельности связана не только с традиционной широкой практикой духовничества, когда многие из мирян ищут в обителях духовных советов. Велика роль монастырей в духовной жизни округи: при остром недостатке храмов и, особенно, священства монашество окармливает окрестное население, выполняя задачи фактически приходского духовенства (тип монастыря-прихода, т. е. прихода при монастыре). Начальный период восстановления некоторых монастырей связан с деятельностью православных приходских общин (тип прихода-монастыря, т. е. монастыря при приходе). Есть примеры возникновения новых, ранее не существовавших в данном месте монастырей. Важно, что в памяти жителей все, в т. ч. пока не восстановленные монастыри, бытуют именно как монашеские обители.

Miński Radomir

High School of Humanistic Science and Journalism, Poznań

CATHOLICS VS. JEHOVAH'S WITNESSES — COMPARATIVE APPROACH

The Christian and Jehovah's Witnesses' churches are almost natural opponents in Poland. Not only the Polish church hierarchy, but also the followers treat Jehovah's Witnesses with extreme reserve, at least. The reasons Polish Catholics ostentatiously manifest their aversion towards Jehovah's Witnesses might be the latter preaching services closely resembling a door-to-door salesman's technique. Most of Catholics simply shut the door, but some more orthodox demonstrate even strong verbal abuse towards Jehovah's Witnesses. The reason for the Catholics' permanent hostility towards Jehovah's Witnesses, however, could be more serious.

Additionally an average Jehovah's Witness being more experienced in the Bible makes Catholics afraid of confrontation with the truth, that their faith is not as strong as should be.

Moreover it can be assumed that an average Catholic and an average Jehovah's Witness vary in their approach to the question of faith. Having been investigating the Catholic churches and Jehovah's Witnesses chapels we can notice their different form and functions. The same might concern the structure of religious songs. These two factors could be treated as the «intensity» of faith indicators.

The above mentioned issues are crucial while describing religious attitude of both Catholics and Jehovah's Witnesses.

НОВЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ХЕРСОНА

Одной из основных проблем, возникающих перед исследователями средневековой истории Крымского полуострова, является крайне ограниченный круг письменных источников.

Недавно Т. Э. Саргсян был выявлен армянский синаксарь (Айсмавурк), написанный в 1310–1311 гг. в Киликии по заказу некоего епископа Константина из области Херсон (см. тезисы доклада Т. Э. Саргсян в данном издании). В нем присутствуют два Жития, посвященные первым херсонским епископам.

Первое, приуроченное к 7 марта (29 Меһека — арм. календарь) — «Житие святого епископа и свидетеля Василиуса (Василея- авт.)». Второе, помещенное под 20 апреля (13 Аһека — арм. календарь) — «Жития блаженных епископов города К'е [р]сона — Антерисоса (Эферия- авт.) и Капитона».

Собственно Жития св. епископов Херсонских уже давно введены в научный оборот. Различные их тексты публиковались В. Латышевым, П. Лавровым, Ф. Алкэном и другими авторами. Им посвящены исследования В. Латышева, И. Франко, К. Цукермана и др. Известны девять греческих версий (две пространные, семь сокращенных), две славянские, и одна грузинская.

Как следует из вступления к первому Житию его перевел на армянский язык некий Т'аговор. Можно предполагать, что этому же автору принадлежит и перевод Житий Эферия и Капитона.

Вероятнее всего, армянские жития восходят к одной из известных греческих синаксарных версий (или близкой к ней). Но отмеченное выше не может отрицать того, что перед нами вполне самостоятельный и доселе неизвестный источник по истории средневекового Херсона.

Основным различием между редакциями Житий Херсонских епископов является судьба Эферия. В одних рукописях он умер на пути в Херсон, где-то в устье Днепра на острове Алсос, куда был выброшен штормом. На этом острове епископ и был похоронен. В иных рукописях Эферий достигает Херсона, видит, что тут господствуют язычники, отправляется к Константину Великому, получает в помощь военный отряд, возвращается в Херсон, изгоняет язычников и селит на их место христиан. И только после этого отправившись благодарить Константина, Эферий (по различным рукописям) то ли тонет в устье Днепра, то ли оказывается на острове Алсос, где и умирает. Армянское Житие излагает второй вариант, который, отдает приоритет именно Эферию в деле окончательной христианизации Херсона.

Вероятнее всего первоначальная версия Житий Херсонских епископов была составлена в иконоборческое время на основе каких-то кратких упоминаний в местных святцах о первых крестителях города. По крайней мере, между реальными событиями и временем написания произведения прошло столь значительное время, что в памяти поколений остались крайне отрывочные сведения о четырех из семи упоминаемых персонажей. Широкую известность Жития получают скорее всего, не ранее второй половины X — начала XI вв., возможно благодаря тому, что составитель так называемого Синаксаря Василия II нашел необходимым включить их в данный сборник. Константин Багрянородный, пересказывая события херсонской истории времен Диоклетиана и Константина

Великого (а именно к правлению этих императоров Жития относят деятельность первых херсонских епископов) ничего не сообщает ни о каких иерусалимских миссионерах и более того не знает ни о каких христианах в тот период.

Вероятно, в конце XIII — начале XIV вв. среди крымских армян возникает (или усиливается) тенденция придания местным святым статуса и армянских святых. По крайней мере, к 1316 г. относится и древнейший армянский вариант Жития другого крымского святого — Стефана Сурожского.

Моклецова Ирина Васильевна
МГУ им. М. В. Ломоносова, Москва

КРЫМ И ЕГО СВЯТЫНИ В ТВОРЧЕСТВЕ А. Н. МУРАВЬЕВА

Крым является важной вехой в формировании творческой личности Андрея Николаевича Муравьева (1806–1987), поэта и писателя, государственного и церковного деятеля. Опубликовав книгу «Путешествие ко святым местам в 1930 г.» (1832), Муравьев стал известен всей читающей России. Его долгая плодотворная жизнь исполнена высокого религиозного духа и ревностного служения Отечеству. Его наследие велико, с середины 1990-х годов оно постепенно систематизируется.

На страницах своих книг Муравьев создает выразительный образ святой крымской земли, связанной с просвещением всех славян, земли, на которой закладывались духовные основы русской культуры и цивилизации. Непосредственно Крымской теме посвящены поэтический сборник «Таврида» (1827), «Впечатления Украйны и Севастополя» (1859), вошедшие в «Путешествия по святым местам русским», «Знакомство с русскими поэтами» (1871), «Мои воспоминания» (ж. Русское обозрение, 1895–1896; отд. изд. М., 1913; Православный Палестинский сборник. Вып. 103. М., 2005. С. 186–218), а также многочисленные документы Св. Синода, МИДа, обширная переписка с церковными иерархами Русской и Восточных Православных Церквей, дипломатами, деятелями культуры и искусства.

Тема Крыма возникает в агнографических сочинениях Муравьева, который первым из светских людей в истории РПЦ получил благословение Свт. Филарета (Дроздова) на издание «Жития святых Российской Церкви. Также иверских и славянских» (1855–1860). Особо почитая Св. Андрея Первозванного и Князя Владимира, Муравьев неустанно трудился над сохранением храмов в Херсонесе (Свято-Владимирского) и Киеве (Андреевской церкви), устройством Владимирской часовни и организацией Владимирского крестного хода (Киев). Он привез в Россию и пожертвовал частицы мощей Ап. Андрея, написал святому Акафист. Муравьев обладал несокрушимой целеустремленностью, которая проявилась в реализации первоначального замысла возрождения величайшей русской святыни — храма на месте крещения Равноапостольного князя Владимира. Именно ему принадлежит честь поставить последнюю точку в этом вопросе.

Муравьев посещал Крымский полуостров с большими перерывами в 1825, 1847 и 1858 гг., его впечатления выражают становление и рост личности, горячо переживающей за судьбу Отечества. Так получилось, что каждый его приезд в Крым был ознаменован важнейшими событиями в судьбе России.

В первый раз состояние края им описано в августе 1825 г. за два месяца до кончины Государя Императора Александра Павловича. Приехавшему в Тавриду за вдохновением юному поэту предстоит сделать выбор между службой царю и свободной жизнью художника. В 1826 г. он рвется к старшему брату Н. Н. Муравьеву-Карскому в Персию, но его

ждет другой путь. В 1928 г. он уедет на Балканы в действующую армию в качестве сотрудника дипломатического корпуса, откуда в 1829 г. один отправится на Святую землю. По возвращении он будет зачислен в Св. Синод и МИД, которые оставит в связи с выходом в отставку соответственно в 1842 г. и 1866 г. Его службу отличали твердое стояние в вере, беспорочное служение Православной Церкви. В Св. Синоде он поддерживал первоиерархов, что было до того времени явлением неслыханным.

Вторично он посетит Крым в 1847 г. в преддверии Крымской войны. Будучи хорошо осведомленным в Восточном вопросе, проехав к тому времени Ближний Восток, Кавказ, Европу, он не сомневается в предстоящих испытаниях. Сейчас, спустя 155 лет, мы, наконец, стали рассматривать столкновения на маленьком полуострове в Черном море как цивилизационные. Муравьеву это было открыто с момента первого посещения Святой земли. В 1851 г. для русского посланника в Константинополе В. П. Титова им был написан основательный трактат «Ответ г-ну Боре на вопрос о святых местах» (Православный Палестинский сборник. № 103. М., 2006. С. 106–129. Пер. с фр.). Не претендуя на звание пророка, писатель указывает на провиденциальный характер взаимодействия разных стран и народов на земле.

Поездка Муравьева в Крым в 1858–1859 гг. после окончания войны — важное свидетельство в истории России и края. Им художественно выражены патриотические чувства свидетеля переносимых русским народом неисчислимых страданий, восхищение героизмом русских людей, их крепкой верой.

Проживая после выхода в отставку до самой смерти в Киеве, Муравьев прекрасно знал, как надо себя вести в сложных этноконфессиональных неурядицах, которыми так богата украинская земля. Единственным спасительным кругом ему виделась верность Православию, это он утверждал всей своей жизнью, получив прозвание «защитник Православия». Высокая духовная культура, знание языков, верований и обычаев разных народов, стремление решать проблемы мирным путем стали бесценным вкладом Муравьева в историю русского народа.

В настоящее время А. Н. Муравьев «возвращается» к нам в своих творениях, идеях, чувствах.

Мороз Андрей Борисович

Российский государственный гуманитарный университет, Москва

«СВОЙ» СВЯТОЙ. КОНСТРУИРОВАНИЕ ФОЛЬКЛОРНОГО АГИОГРАФИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Список святых, почитание которых носит общерусский, общевосточнославянский и даже общеправославный характер, в народной культуре крайне ограничен, фольклорные агиографические сюжеты, с ними связанные, широко известны и многократно описаны, в то время как почитание святых, менее известных, чей культ имеет ограниченный ареал, практически не изучены. Существование таких культов в огромной мере поддерживается географической близостью, а через нее и ощущением причастности к святому и его подвигу.

Исключительное почитание святого на определенной территории объясняется носителями традиции для себя и для посторонних преимущественно тем, что он *свой*, т. е. что его святость нашла на данной территории особое выражение, что он отметил место своей деятельностью, выделил ее из остальных. В местах особого почитания того или иного святого (например, в населенном пункте, где он родился или в окрестностях основанного им монастыря) имеется тенденция возведения любого неординарного явления

и даже местной топонимии к деятельности соответствующего святого. Он же перенимает на себя функции, традиционно приписываемые другим, широко почитаемым святым (Георгию, Николаю, Пантелеймону) и даже Богу.

Связь святого с конкретной местностью может быть реальной или вымышленной, когда святой согласно лишь народной агиографии имеет отношение к данной территории, особым образом почитается на ней и понимается носителями традиции как местный, живший или побывавший там. Культ таких святых, как правило, сильно ограничен в территориальном отношении и носит локальный характер, хотя при этом местные святые известны значительно лучше остальных и подчас вытесняют из сознания жителей данной территории остальных святых. При отсутствии такого своего святого *de facto* делаются попытки найти его: легенда о любом святом может накладываться на местный ландшафт и описывать персонажа как местного, своего.

Чудеса святых получают интерпретацию в русле народных представлений о магии, святой часто описывается в терминологии, широко применимой к колдунам и знахарям, что отражает некоторую близость этих понятий в фольклорном сознании. Сходным образом интерпретируются имена святых, названия их праздников, их изображения на иконах.

Мохов Антон Сергеевич

Уральский государственный университет им. А. М. Горького, Екатеринбург

ВИЗАНТИЙСКАЯ ВОИНСКАЯ РЕЛИКВИЯ ЭПОХИ ПАЛЕОЛОГОВ²

Византийские воинские реликвии почти не сохранились до наших дней. Единичные уникальные памятники хорошо известны, исследованы и неоднократно опубликованы. Однако одна из поздневизантийских воинских реликвий длительное время не привлекала внимания специалистов. Речь идет о «знамени» эпохи Палеологов, которое в настоящее время находится в коллекции музея Палаццо Альбани в г. Урбино (Италия).

Впервые о «знамени» упоминается в описи имущества монастыря Санта Кроче в Авеллана от 1425 г. В документе, составленном по распоряжению епископа Губбио, говорится о «малом вышитом знамени, с ангелом вооруженным мечом». Бенедиктинский монастырь Санта Кроче в Авеллана, основанный в начале XI в. (расположен в 60 км к западу от Анконы, административного центра современной области Марке, и в 30 км к юго-востоку от Урбино) являлся значительным религиозным центром Средней Италии, его история была связана с именами св. Петра Дамиани и св. Лудольфа. Однако в XVI в. обитель пришла в упадок и вошла в состав конгрегации камальдулов (Camalduenses). В монастырской описи 1641 г. византийская реликвия упоминается вновь: «очень древнее знамя, вышитое золотой нитью и маленькими жемчужинами». Еще одно упоминание о ней содержится в переписке известного собирателя древностей кардинала Стефано Борджиа (1731–1804 гг.), который безуспешно пытался приобрести этот предмет для своей коллекции. В 80-е гг. XIX в., после конфискации церковной собственности и ликвидации большинства монастырей в Италии, «знамя» оказалось в собрании одного из музеев г. Урбино.

История изучения данной реликвии началась в конце XVIII в. О византийском «знамени» из Авеллана кратко сообщалось в работах итальянских историков Дж. Миттарелли (1759 г.) и К. Амадуцци (1774 г.). Впоследствии к ней обращались Дж. Коцца-Луцци

² Работа выполнена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (НИР «Византийская империя в периоды расцвета и упадка: политическое и социокультурное измерение», ГК 02.740.11.0578).

(1890 г.), А. Джибелли (1895 г.) и Л. Серра (1919 г.). Далее последовал длительный перерыв и повторное «открытие» этой реликвии мы наблюдаем в наши дни. В 2004 г. она была представлена в экспозиции выставки «Byzantium. Faith and Power (1261–1557)», которая проходила в музее Метрополитен в Нью-Йорке. Из исследований последних лет необходимо также отметить работы российского искусствоведа А. С. Петрова (2009 г.).

Отметим, что история «знамени» до 1425 г. неизвестна, как и то, каким образом оно попало в итальянский монастырь. Сама реликвия представляет собой тканую шелковую вышивку квадратной формы (длина — 0,75 м). На ней изображена достаточно редкая для поздневизантийской иконографии сцена явления Архангела Михаила Иисусу Навину под стенами Иерихона. Очевидно, что данная композиция восходит к библейскому сюжету (Нав. V, 13–15).

Со всех сторон изображение окружено вышитой надписью. Впервые она была опубликована Дж. Коцца-Луцци и датирована им временем около 1411 г. В надписи говорится о том, что некий Мануил «... дитя трижды счастливой Евдокии, ведущей род по отцу от кесаря, а мать ее — порфирородный отпрыск», просит помощи у небесных сил в борьбе с «силами иноплеменников». Итальянский исследователь, а вслед за ним Л. Серра и А. С. Петров, считают, что заказчиком «знамени» являлся внебрачный сын императора Иоанна V Палеолога (1341–1376, 1379–1391 гг.) по имени Мануил. В правление другого, вполне законного, сына Иоанна V, Мануила II Палеолога (1391–1425 гг.), этот Мануил, якобы, разгромил турецкий флот у о. Плата (около 1411 г.). Победа над турками, столь редкая для начала XV в., и стала причиной появления «знамени», заказанного византийским флотоводцем в ознаменование этого славного события.

Необходимо отметить, что подобная интерпретация самой реликвии и, особенно, надписи представляются сомнительной. Из текста следует лишь то, что Мануил был сыном некой Евдокии и внуком кесаря и порфирородной императорской дочери. Вызывает сомнение, что причиной изготовления «знамени» стала именно морская победа, а не выигранная византийскими войсками, например, сухопутная битва. Также нет никаких оснований датировать памятник 1411 г.

Наиболее существенным аргументом против гипотезы Дж. Коцца-Луцци является то, что Евдокии в надписи названа «трижды счастливой». По нашему мнению, это означает, что у Евдокии было трое сыновей (Мануил и два его брата). Вряд ли все они были внебрачными детьми Иоанна V Палеолога. В тексте надписи вообще ничего не говорится об отце Мануила, упоминаются лишь его родственники по линии матери. Это позволяет предположить, что сам Мануил к Палеологам не принадлежал вообще.

По мнению А. С. Петрова византийская реликвия из Авеллана не может быть отнесена к войсковым знаменам. Ее наиболее вероятная типологическая принадлежность — подвесная пелена (ποδέα) — вышитая ткань, которая подвешивалась под иконы нижнего ряда иконостаса, а также под особо чтимые иконы, стоявшие в храме на отдельном постаменте или в киоте.

Подводя итоги, отметим, что для определения заказчика «знамени» необходимо проведение более детальных просопографических исследований. Византийский военачальник Мануил мог быть родственником не только Палеологов, но и Великих Комнинов. Хронологические и географические рамки также должны быть расширены до XIV — начала XV в. и, соответственно, включать не только Византию, но также Трапезунд и Морею.

КУЛЬТОВІ СПОРУДИ ХОТИНСЬКОЇ ФОРТЕЦІ

Комплекс споруд Хотинської фортеці крім військово-фортифікаційних укріплень містить також низку будівель цивільного та культового призначення, які забезпечували життєдіяльність мешканців фортеці протягом всього часу її функціонування. В історії фортеці як військового об'єкту виділяються мінімум п'ять етапів, останній з яких завершився у 1856 р. з втратою фортецею її оборонного значення. Суттєві перебудови були зроблені у XV ст., коли землі Хотинщини входили до молдавського князівства, саме тоді була зведена і замкова каплиця, в архітектурі якої поєднані романський і готичний стилі. Вірогідно, вона постала у 1475–1480 рр. разом зі східним оборонним муром, в товщу якого входить апсида з віконцем-білиницею. Власне храм був влаштований на II поверсі споруди, нижня частина якої прилягає до казарми, становлячи з нею єдиний об'єм. Можна зазначити три основних будівельних періоди храму: XV ст., XVI ст., XVII-XVIII ст. Як виявилось на початок досліджень, першопочаткова архітектура інтер'єру церкви була прихована вбудованою в неї мусульманською спорудою, що сталося, вірогідно, не пізніше XVII ст. На картині А. Стеха та Ф. Ван Кесселя «Битва під Хотином», де зображено Хотинську фортецю під час штурму її військами Яна Собеського 11 листопада 1673 р., як і на гравюрі Ромейна де Хооге, верхівку Замкової церкви завершує півмісяць над хрестом, що свідчить про переобладнання церкви в мечеть. Крім цього, за часів турецького перебування у фортеці поруч було зведено й мінарет, кам'яна основа якого і тепер знаходиться біля північно-західного кута церкви. Як християнська ця споруда знову функціонує на початку XIX ст., коли в 1806 р. царська армія в ході російсько-турецької війни оволоділа Хотинською фортецею.

До останнього періоду розбудови фортеці належить церква Св. Олександра Невського, зведена в 1830–1832 рр. для російського військового гарнізону за проектом архітектора Штауберга в стилі неокласицизму, що був властивий для архітектури православних культових споруд I пол. XIX ст. Вона виступила ніби правонаступницею замкової церкви, яка на той період, очевидно, вже не задовольняла потреб гарнізону, що виріс чисельно і використовувалася разом з корпусом казарми як військово-господарські приміщення. Хоча розквартировані в Хотині війська розмішувалися у фортеці до 1877 р., залишається невідомим, чи була церква на цей час військовою. Вірогідно, після 1856 р. вона набуває статусу приходської з передачею під приходську школу будівлі колишніх ремісничих майстерень.

Крім християнських, на території Хотинської фортеці під час перебування тут турків функціонували і мусульманські культові споруди, залишки найбільшої з яких розташовуються навпроти церкви Св. Олександра Невського. Збудована на поч. XVIII ст. на кошти матері правлячого тоді султана Агмеда III (1703–1730 рр.), мечеть зазнала майже цілковитого руйнування. В результаті археологічних досліджень 2004–2006 рр. була повністю відкрита і вивчена площа та матеріал заповнення її чотирьох підвалів, уточнений зовнішній вигляд, з'ясовані конструктивні особливості та етапи зведення мечеті з мінаретом, що примикав до її південно-західного кута.

ТРИПІЛЛЯ — МІФ НАРОДНОЇ ІДЕЇ

Період суспільних трансформацій і пошуків народної totoжності подеколи стає часом народження нових національних ідей і новітніх міфів. Одним з них є міфологізація трипільської культури не лише як коріння української нації, цілої європейської культури, але й всього світу. Перед нами постає поважне питання, яке порушує відразу сфери історії, культурології, етнології, релігії та духовності, які об'єднуються в одне ціле у міфі Трипілля.

Згідно новітнього міфу саме в Україні з праокееану виринала прадавня Аратта і розвинулася у велику трипільську цивілізацію. Але що ми насправді знаємо про «феномен» трипільської культури? Наприкінці XIX ст. київський археолог Вікентій Хвойка відкрив і дослідив поселення біля села Трипілля на Київщині (звідси і назва). Творці трипільської цивілізації — племена, які заселяли в 4–3 тис. до н. е. територію від Дніпра до Карпат, займаючись землеробством, садівництвом, скотарством та рибальством. Найбільш прикметною для трипільської культури була кераміка, зображення якої прибічники новітнього міфу часто порівнюють з орнаментами українських народних вишивок, глечиків, писанок. Тому для нетямущих останні поміщають в музеях поруч з археологічними знахідками без жодного обґрунтування, тобто свідомо нав'язують певну інтерпретацію історії. Також викликає сумніви автентичність деяких предметів експозицій музеїв в селищі Трипілля (Київського обласного археологічного музею і приватного історико-археологічного музею «Прадавня Аратта-Україна»), зокрема горщиків, прикрашених китайськими символами «Інь» і «Ян» та свастикою, яку тлумачать як хліборобський символ.

Особливе місце в музеях відведене глиняним жіночим статуеткам, які мали би свідчити про матриархат та культ богини Праматері. Ці фігурки наводять як приклад поширення магії серед стародавніх трипільців. В обласному державному музеї висять ляльки у вишиванках з трипільськими орнаментами, своєрідна українська лялька *зуду* прадавньої трипільської релігії. Примітно, що з одного боку простежується намагання відтворити стару язичницьку релігію, а з другого — поставити в центр українську націю як її особливого носія.

Проте найбільша таємниця трипільської цивілізації полягає в питанні: яким чином вона стала «серцем українства»? Адже донедавна поняття «трипільська культура» становило лише назву унікальної хліборобської цивілізації. Натомість сьогодні — це основа чисельних проєктів, що представляють археологічні винаходи як національне надбання. Яскравим прикладом цього є трипільський стенд серед українських сувенірів у аеропорті Бориспіль. Трипільська культура інтерпретується згідно ідеологічного принципу нової національної ідеї. У центрі цієї новітньої ідеї є свастика як знак індоєвропейців або арійців. Українці постають перед нами не просто як нащадки наймогутнішої, *духовно* найрозвиненішої *арійської* цивілізації, вони наділені винятковою місією: «це не те, що люди першого сорту, а *вищі люди в світі*». Таким чином археологія перетворюється на ідеологію міфотворення української нації.

АРХИТЕКТУРНЫЕ КОМПОЗИЦИИ НА ВИЗАНТИЙСКИХ ИЗДЕЛИЯХ ИЗ СЛОНОВОЙ КОСТИ X ВЕКА.

Время правления Македонской династии (867–1056) в Византии принято называть возрождением. В этот период обращение к наследию Античности определило развитие многих сфер культурной жизни Империи, в том числе и пластического искусства. Известно, что византийские художники нередко цитировали доступные им античные произведения.

Связь константинопольских икон, ларцов и реликвариев из слоновой кости IX–X вв. с позднеантичными образцами очевидна. На это указывают близость художественного языка и общность отдельных изобразительных мотивов. Архитектурный декор — важный и один из наиболее распространённых элементов христианской пластики IV–VI столетий — появляется на византийских изделиях в самом начале восстановления промысла. Примером этому может служить так называемый Ларец Давида из Палаццо Венеция в Риме. Двухъярусная структура и способ расположения сцен напоминают позднеантичные саркофаги. Изображённая на крышке композиция из двух арок очень близка своим раннехристианским прототипам: колонки здесь мощные, статуарные, с широкими стволами, массивными базами и капителями. Арки традиционно оформлены поясом дентикул.

Однако довольно быстро архитектурный декор получил новую трактовку. Так, на ларце с мифологическими сюжетами из городского музея в Дармштадте мы встречаем традиционную форму построения композиции: все сцены заключены в пояс из колонок и арок. Вместе с тем, архитектурные формы имеют мало общего со своими классическими аналогами. Колонки теряют статуарность и пластику. Пропорции становятся несоразмерными, рисунок — произвольным. Поверхность стволов испещряется крупным резным орнаментом, что лишает колонки массы и монолитности. Истоки этого орнамента можно найти в византийской архитектуре VI в., где он, однако применялся лишь для украшения капителей или арок. Здесь, несоразмерно крупный, он захватывает всю поверхность и начинает разрушать конструкцию.

Особую группу памятников составляют резные пластины. Церемониальный характер сближает их с Консульскими диптихами и позднеантичными портретами из слоновой кости. В обоих случаях архитектурный декор является неотъемлемой частью композиции. Типология архитектурных форм — две колонки и полукруглое перекрытие — заимствуется в X в. из IV–VI столетий. Более того, капители в виде трёх крупных аканфовых листьев, использованные на большинстве византийских изделий являются цитатой из искусства времени Юстиниана. Разница лишь в том, что на месте среднего листа в византийской редакции расположено крупное декоративное отверстие (Снятие с Креста из собрания Дамбартон Оакс в Вашингтоне). Столбы колонок вопреки раннехристианской традиции испещрены крупным орнаментом, воспроизводящим растительные формы. Само по себе понимание колонки не как твёрдого монолитного столба, а как растительной формы противоречит классической традиции. Более того, пропорции здесь удлинены, за счёт чего архитектура становится декоративной. Аналогичные изменения происходят с перекрытием, сохранившим от традиционной арки пояс дентикул и аканфов. Форма балдахина, монолитная и цельная, становится в X веке лёгкой, изрезанной крупным сквозным орнаментом.

Очевидно, изменяется также значение архитектурного декора. Так, в период поздней античности архитектурные элементы изображались как часть фона и выступали органичным элементом композиции, пластически и пространственно связанным с фигурами.

В X в., напротив, можно наблюдать подчёркнутое обособление архитектуры от сюжета. Во-первых, архитектурный декор может масштабно превосходить небольшие сцены, расположенные внутри него (Пластинка со сценой Рождества. Лувр, Париж). Во-вторых, балдахин всегда изображён нарочито фронтально, не смотря на то, что фигуры имеют сложные ракурсы и движения (триптих со Входом в Иерусалим из Государственных Музеев Берлина). В-третьих, объёмный балдахин расположен в иной пространственной зоне, нежели многоплоскостный, но плоскостный рельеф (Триптих с Распятием из Музея Метрополитан). Важно отметить, что античный приём взаимодействия фигур и архитектуры используется в X веке крайне редко. Вероятно, архитектура мыслится не как атрибут церемониала, но как символическая форма, отделяющая и сокрывающая сакральный сюжет.

Все указанные изменения: пластические, композиционные, конструктивные и смысловые отражают основные черты искусства македонского возрождения. Удлиненность пропорций, чёткость композиции, декоративность и фасадность характерны также для архитектуры этого периода. Как известно, именно в это время окончательно складывается тип крестово-купольного здания, появляются так называемые храмы на четырёх колонках, где массивные опоры заменяются тонкими колоннами и лёгкими арками (Северная церковь монастыря Константина Липса). В декоре фасадов преобладают вертикальные членения, некогда монолитные стены оформляются теперь трёхчастными удлинёнными окнами со сложными уступчатыми обрамлениями.

Итак, архитектурный декор на византийских костяных изделиях X в. создан под влиянием позднеантичного искусства, однако стилистически он отражает основные художественные тенденции своего времени.

Охлупина Ирина Сергеевна

Уральский государственный университет им. А. М. Горького, Екатеринбург

ПОЧИТАНИЕ МОЩЕЙ СВЯТЫХ ЖЕНЩИН (VIII–XII ВВ.): ДАННЫЕ АГИОГРАФИИ³

В представлениях византийцев жизнь на земле существовала на двух уровнях (видимом, материальном и незримом), из которых последний был наиболее значимым. Обычные смертные свято верили в возможность спасения в иной жизни, и почитание мощей святых служило своеобразным материальным напоминанием о смерти. Византийцы нуждались в своих героях, которые сокрушали демонов, заставляли испытывать стыд и не отклоняться от пути к спасению. Святые люди, поднявшиеся над суетностью земной жизни, освободившиеся всецело от страсти и трансформировавшие в себе «эрос» в «агапи» (христианское поклонение и человеколюбие), выступали своеобразным выражением чаяний христианского общества, были своеобразной персонификацией сверхъестественного. Почитание святых не просто разделялось всеми слоями, оно во многом определяло самое существо средневековой религиозности. Наибольшую ценность для почитателей имело единство святости и чудодейства.

Култ святой начинался на месте ее смерти или месте, где чудесным образом обрели ее мощи. Праведные останки святой тщательно хранились, почитались, поскольку рассматривались как некое вместилище сверхъестественной энергии. В византийской агиографии они описывались как благоуханные и мироточивые. Отношения между свя-

³ Работа выполнена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (НИР «Византийская империя в периоды расцвета и упадка: политическое и социокультурное измерение», ГК 02.740.11.0578).

той и паствой мыслились в привычных для людей того времени категориях взаимной верности и помощи. В ответ на покровительство святой и даруемые ей исцеления население готово было почитать и охранять ее. Наличие святого покровителя, связанного к тому же родственными узами с семьей, приобретало для византийцев особое значение. Так, к примеру, церковь св. Марии Новой построил ее муж. Повествование о первом погребении святой Марии Новой в ее житии и втором перенесении мощей, несомненно, служило отражением развития ее культа. Повествование о перенесении мощей Фомаиды с о. Лесбос в церковь в житии святой свидетельствовало о высокой степени благоговения людей перед ее мощами.

Святые, со своей стороны, также требовали внимания и почитания, обижались, когда путали день их кончины, сурово расправлялись с непочтительными, заботились о сохранности своих мощей.

Культы святых, пропагандируемые преимущественно членами семей святого, часто оставались локальными и кратковременными. К примеру, почитание святых женщин средневизантийского периода Афанасии из Эгеиды, Феодоры Солунской и Марии Новой не получило повсеместного распространения. Хотя Фомаида была Константинопольской святой и почиталась в одном женском монастыре Богоматери, упоминание о ней не было включено в Синаксарь Константинополя. Однако могилы Марии Новой и Феодоры Солунской все же привлекали паломников. Слава святой Феодоры достигла всех деревень в окрестностях Фессалоники. Культ Феодоры Солунской соперничал с культом Святого Дмитрия, покровителя Фессалоники. Хотя почитание Феодоры быстро распространилось в Фессалонике в конце IX столетия, в последующие три столетия о ее культе почти ничего не упоминается.

Таким образом, почитание христианских реликвий, в частности, мощей святых угодников, было неотъемлемой частью жизни византийцев. Агиографические произведения дают нам богатую и живую картину почитания святых мощей в Византии. Так, из житий святых женщин мы узнаем, что сохранность тела святой, благоухание, положение ее в гробу и живая кровь в мертвом теле служили одним из доказательств ее святости. Другим же доказательством святости реликвария святой могли служить чудеса и магические исцеления у ее гроба. Интерпретация мотивов и вариаций поклонения византийцев мощам святых в житийной литературе служит отражением византийских представлений о святости и проявлением византийской религиозности, понимание которых позволяет историку раскрыть человеческое содержание византийской культуры и истории.

Панайотова Кристина

Национальный археологический институт и музей — БАН, София

ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ НЕКРОПОЛЯ АПОЛЛОНИИ ПОНТИЙСКОЙ В КЛАССИЧЕСКУЮ ЭПОХУ

В классическую эпоху некрополь Аполлонии Понтийской простирался южнее от города и занимал территорию, обозначаемую современными названиями Калфата и Буджака. В настоящее время исследовано более 2000 захоронений.

В середине V в. до н.э. вдоль берега моря в материке была вырыта канава с юго-востока на северо-запад. Она имела подтрапецивидное сечение. К первому периоду функционирования этого участка некрополя относились только грунтовые могилы, которые концентрируются за этой канавой.

Второй хронологический период охватывает время с середины второй четверти IV в. до н.э. до конца этого столетия. Характерная особенность этого периода — каменные

стены (периболосы), которые огораживали фамильные участки со стороны античной дороги. Основные изменения происходят по линии погребального ритуала — появляется кремация. Среди погребальных сооружений уже имеются три типа: простые ямы, черепичные гробницы и плитовые ящики.

Последний хронологический период приходится на III в. до н.э. Огораживающие стены были перекрыты песком, плитовые гробницы исчезают.

Новые данные, полученные в результате 20-летних раскопок некрополя Аполлонии Понтийской дают возможность составить общее представление об его возникновении в местности Калфата/Буджака и раскрыть особенности его организации в классическую эпоху.

Пашкин Николай Геннадьевич

Уральский государственный университет им. А. М. Горького, Екатеринбург

ВИЗАНТИЯ В ПЛАНАХ БАЗЕЛЬСКОГО СОБОРА ПО МАТЕРИАЛАМ ДЕКРЕТОВ XIX СЕССИИ⁴

Постановления Базельского собора от 1434 г., принятые на его XIX сессии, являются уникальным свидетельством тех проектов, которые возникли в рамках этого церковно-политического конгресса на фоне начинавшихся тогда переговоров с византийским посольством. Переговоры инициировались обеими сторонами. С византийской стороны именно тогда был взят твердый курс на заключение церковной унии с Западом, как необходимой предпосылки политического союза против османов. В свою очередь и Базельский собор, становившийся крупным общеевропейским форумом, придал вопросу о греках весьма высокий статус, вписав его в свою собственную программу церковных преобразований.

Начало переговорам было положено летом 1434 г. прибытием в Базель византийской делегации в составе трех человек — Дмитрия Палеолога Метохита, игумена Исидора, Иоанна Дисипата. По прошествии двух месяцев, в течение которых обсуждались условия воссоединения церквей, Базельским собором 7 сентября 1434 г. был принят развернутый декрет, известный под названием «Sicut pia mater». Участниками переговорного процесса он воспринимался как руководство к действию, так как в нем содержался перечень всех подготовительных мероприятий, которые должны были увенчаться созывом Вселенского собора для провозглашения унии церквей. Базельские представители давали византийцам обязательство обеспечить все организационные расходы, содержание восточных делегаций, временную охрану Константинополя.

Византийцы, подписавшиеся под этим декретом, едва ли предполагали, что данное соглашение для противоположной стороны является лишь первой частью настоящего универсалистского проекта. На той же самой XIX сессии Базельский собор провозгласил декрет «Об иудеях и новообращенных». Данным декретом предусматривались исключительные меры, направленные на универсализацию католического вероисповедания. В отношении иноверцев, отказавшихся переходить в католическую веру, декрет требовал использования таких карательных мер, как особое форма одежды и создание специального гетто.

Тот факт, что речь шла не только об иудеях, но вообще всех иноверцах, включая православных христиан и мусульман, доказываете тем, что для выполнения намеченной программы декрет требовал подготовить специальные группы миссионеров со знанием хотя бы одного из четырех языков — иврита, арабского, греческого, халдейского. Вклю-

⁴ Работа выполнена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (НИР «Византийская империя в периоды расцвета и упадка: политическое и социокультурное измерение», ГК 02.740.11.0578).

чение греческого языка в этот список, очевидно, и было продиктовано ожиданием предстоящей церковной унии с Византией, к практической подготовке которой Базельский собор уже успел приступить. Скорее всего, весь план напрямую зависел от исполнения параллельного договора с греками. Одним словом, объединение с восточными христианами становилось в проектах собора предпосылкой для полного очищения христианства по канонам западной церкви.

Очевидно, в контексте этих двух постановлений XIX сессии Базельского собора следует рассматривать параллельное обсуждение боснийской проблемы, под которой понималась манихейская ересь на Балканах. Сразу после успешно завершённых переговоров с византийцами было оглашено недвусмысленное предположение, что теперь есть надежда решить проблему жителей Боснии, отравленных манихейской ересью, так же, как и проблему греков. Свидетельства о том, что попытки в этом направлении действительно в дальнейшем предпринимались, можно найти у официального историографа Базельского собора Хуана Сеговианского. Спустя девять месяцев германский император Сигизмунд Люксембург сообщал собору о продвижении своего влияния в Боснии и просил разработать необходимые меры для вычищения ереси из этой страны.

Есть основания предполагать, что подобные проекты Базельского собора имели свое начало не в XIX сессии, а несколько раньше. Переговоры с византийцами уже могли быть рассматриваемы как продолжение политики по вопросу о чешских гуситах. При составлении договора с греками Базельский собор почти открыто указал на это в преамбуле к декрету «*Sicut p̄a mater*», чем впоследствии вызвал гнев со стороны византийского императора и церкви.

Какие бы универсалистские амбиции не лежали в основе базельских декретов XIX сессии, им не суждено было реализоваться. В первую очередь было сорвано выполнение декрета «*Sicut p̄a mater*», без чего было нелегко выполнение его продолжения по другим конфессиям. В 1437 г. переговоры с византийцами зашли в тупик. Осознание истинных претензий Базельского собора, возможно, сыграло не последнюю роль в том, что византийская сторона отвернулась от него, предпочтя иметь дело исключительно с папой.

Петров Никита Викторович

Научно-учебная лаборатория фольклористики РГГУ, Москва

КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА ИЛЬИ МУРОМЦА: БОГАТЫРЬ, ПРЕДОК, СВЯТОЙ

(в фольклоре, семейной истории, масс-медиа)

Рецепции образа Ильи Муромца в различных сферах культуры — от фольклора до масс-медиа разнятся незначительно. Внутри фольклорных жанров следует отличать Илью Муромца как персонажа сказки, былины, предания. Набор сведений о святом Илье Муромце, (канонизированного в 1643 году) в значительной мере зависит от эпической традиции: о персонаже с таким именем не существует летописных известий. Интересно, что в 1988 году комиссией Минздрава УССР была проведена экспертиза мощей преподобного. Результатом стала реконструкция облика человека, который имел признаки заболевания позвоночника и следы ранений. Предполагается, что он умер от раны, нанесенной в голову.

В фольклоре известны сюжеты о рождении героя, его исцелении и получении им силы от странников, выборе Ильей коня и отправке в дорогу (первый подвиг). В русском эпосе этот богатырь оказывается ключевой фигурой: он разрешает споры между другими героями-богатырями, около него концентрируются более 10 сюжетов. Особенно сильны в эпических

песнях об Илье Муромце христианские мотивы: герой окаменеет, сидя в темнице, читает божественные книги, обращается с молитвой к богородице, уходит в монастырь.

Контаминация образов богатыря и святого на уровне народного предания (термин А. Н. Веселовского) происходит уже в репликах сказителей былин и их комментариях к сюжетам. Например, популярный мотив, когда святой закладывает часовню, приписывается былинному герою. Возможность такого конструирования образа путем взаимопересечения в народной культуре двух мотивных комплексов (предания о святых, легенды и святых) зависит от набора признаков героя, как это представлено в эпосе: «старый», «старик», «седая борода», «мудрый». Аналогично описываются святые в русских ландшафтных преданиях. Другая составляющая облика героя — это его богатырская сила.

За возможную историческую родину этого героя спорят два города: Муровск и Муром. Совпадение реальных топонимов и былинной географии (черниговский Муровск, село Девятидубово, река Смородина, Муром, с. Карачарово) дает основание некоторым исследователям говорить о черниговском происхождении героя и преданий о нем. Вероятнее представляется обратный процесс: влияние былин на черниговскую топонимию. «Эпическая история» не имеет ничего общего с историей реальной, поэтому любые исторические реконструкции на материале классических былин будут возможны лишь гипотетически. Тем не менее, семья Гушиных в Муроме, возводит свой род к эпическому Илье Муромцу, этим объясняется богатырская сила членов семей. Происходит и включение в семейную историю мотивов народных преданий: возникновение родника из следа ноги героя, подготовка бревен для строительства церкви и т. п.

В медиа-культуре (фильмы, мультфильмы о фольклорных персонажах, построенные на эксплуатации облика героя в васнецовской интерпретации), христианские эпические мотивы претерпевают некоторые изменения: подчеркивается суеверность героя в полнометражном анимационном фильме «Илья Муромец и Соловей-Разбойник» студии «Мельница». Также актуализируется сюжетная связка герой-конь, и анимационный сюжет строится вокруг поисков героем своего коня.

Таким образом, Илья Муромец — это главная фигура, вокруг которой происходит концентрация богатырей в русских былинах. Признаки былинного героя (старость, седая борода, функция советчика) и совмещение с традиционными представлениями о святых дают возможность реализации образа Ильи в народных преданиях. В семейном предании концентрируется другая тема этого образа — «богатырская сила». Условная география былинной традиции и совпадение ее пунктов с реальными топонимами порождает фигуру богатыря-первопредка (семья Гушиных). В анимационной богатырской трилогии Илья Муромец совмещает в себе функции богатыря и суеверного крестьянина, мультфильм построен с использованием фольклорной стереотипии и популярных мотивов, заимствованных, вероятно из лубочных картинок XVIII–XIX вв. и контаминированных текстов популярного в конце XIX и начале XX сборника былин Авенариуса.

**ВАСИЛЕВС В ХРАМЕ:
К ВОПРОСУ О САКРАЛЬНОСТИ ОБРАЗА
ВИЗАНТИЙСКОГО ИМПЕРАТОРА
(по Псевдо-Кодину)⁵**

Псевдо-Кодин, автор церемониальной книги середины XIV в., немало пассажей посвятил святости василевса, находившегося в эпицентре церемониала. Ритуалы, должные каждодневно подтверждать божественную харизму василевса, охватывали как дворцовое, так и церковное пространство. Обратимся в этом докладе лишь к теме «василевс в храме», поскольку дворцовая сакрализация имела значительную специфику.

По Псевдо-Кодину, многие акты церемониала, где василевс был центральной фигурой, проходили в главных храмах Константинополя — храме св. Софии, являвшимся главной святыней столицы, и в храме Влахернской Божьей Матери, непосредственно примыкавшей к императорской резиденции эпохи Палеологов. Особый статус святости этих храмов способствовал в значительной степени сакрализации образа правителя. Как известно, византийский василевс имел церковный статус: он был «защитником» (дефенсором) и «представителем» (депутатом). Как отмечено Псевдо-Кодином, в собственноручно написанный императором Символ веры, который он вручал патриарху перед своей коронацией, была внесена императорская клятва, что он является и будет «слугой и защитником святой церкви». Звание дефенсора для императора не было связано с какими-либо функциями, кроме высокой обязанности быть покровителем церкви.

Псевдо-Кодин записал в обряднике, что василевс имеет духовный сан депутата. Носитель этого сана традиционно был одним из священнослужителей: в его обязанности входило нести свечу перед архиереем на Малом входе — перед Евангелием и на Большом входе — перед несомыми св. Дарами. Так, во время коронации Мануила II Палеолога при Большом входе василевс в коронационной мантии нес перед св. Дарами зажженную свечу.

Несмотря на свою незначительность, звания дефенсора и депутата ставили василевса выше мирян, вводя его в категорию служителей церкви. Литургический статус василевса был равен диакону (хотя реально он ставился в церкви выше этого статуса).

Далеко не все свидетели церковных обрядов, в которых принимал участие император, знали о церковном статусе василевса. Репрезентационный след в осознании общенности правителя к священству возникал скорее от реальных впечатлений любого из присутствующих в церкви, тем более обывателей — тех, кого мы называем народом.

Несомненно, причастность василевса к священству формировалась фактом вхождения его в алтарь, где он в ритуале коронационного сценария кадил на св. Престол, на патриарха, после чего тот также кадил на василевса. Должно было производить впечатление и причащение императора св. Телом и св. Кровью из рук патриарха, причем причащался он Кровью Господней не из ложки, как миряне, а из чаши, которую держал патриарх, т. е., как священник. Принятие причащения от патриарха ставило императора выше его литургического статуса диакона. Впечатляющей была и процессия Великого входа во время чина коронования в храме св. Софии, когда василевс шел к алтарю впереди священников.

Обрядовое поведение василевса в пределах церкви (если выделить только его передвижения) должно было обратить свидетеля обряда к мысли о священстве правителя. Многочасовой ритуал коронования императора имел сложный «рисунок» его передвижений по территории храма, что, несомненно, не только включало его в свершаемое

⁵ Доклад подготовлен в рамках проекта «Поздневизантийский церемониал как форма трансляции идеи могущества империи в условиях её кризиса» при поддержке РГНФ (грант № 09–01–00158 а).

священнодействие, но также делало его фигуру особо значимой. В различных комбинациях передвижение императора во время обряда проходило в пределах возвышения — анавафры (справа от амвона), амвона, соли, алтаря, а также всего пространства храма. Процессия во главе с василевсом обходила весь наос по направлению к соле, откуда император шел один к Царским вратам, где его ждал патриарх. Во время коронационно-го акта ритуалы передвижения по пространству храма — на фоне глубокого молчания, сменяемого громким звучанием литургических текстов — занимали не менее трех часов времени, сливавшегося с Вечностью, что также усиливало ауру святости. На впечатления свидетелей церемонии воздействовало и богатое убранство храма, праздничные одежды священников, блики золотых священных сосудов, канделябров, окладов икон, мерцающий свет многих свечей, — все это создавало ощущение причастности к неземному трепетному блаженству, обещающему вечность этому миру, империи и василевсу.

Несомненно, что участие императора в исполнении литургических действий в пределах храма повышало его духовную харизму. Император, чья святость была провозглашена во время коронации, воспринимался все же не как священник, а как «василевс и священник». Правитель, имевший право войти в алтарь, помазанный на царство в святая святых главного храма империи — усиливал надежду на неколебимость державы в трудные для нее времена кризиса эпохи Палеологов.

Прохоров Дмитрий Анатольевич

*Крымское отделение Института Востоковедения им. А. Крымского НАН Украины,
Симферополь*

КАРАИМСКИЕ БРАЧНЫЕ ДОГОВОРЫ «ШЕТТАРЫ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ДУХОВНОЙ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ КРЫМА XVIII–XIX ВВ.

Одним из наиболее информативных источников по истории караимов Российской империи в целом, и Крыма, в частности, являются т. н. «шеттары» (или «шетары») — частноправовые договоры, квалифицируемые как брачные акты и заключавшиеся между членами караимских общин. Согласно караимским религиозным установлениям, лица, вступающие в брак, должны были принадлежать к одной конфессии — караимской; оба будущих супруга должны были быть совершеннолетними; от них также требовалось обоюдное согласие на брак. При этом перед обрядом бракосочетания обязательно составлялся брачный договор — «шетар» — между женихом и невестой; написание его текста входило в обязанность газзана или шамаша (им же доверяли разрисовывать шетар традиционным орнаментом). Брак у караимов считался действительным, если женихом была внесена определенная денежная сумма или драгоценности на эту сумму (подарок жениха невесте) — т. н. могоар, или вено (ценный предмет, вручавшийся женихом невесте или отцу невесты); при наличии брачного договора, куда записывается размер подарка жениха и перечень приданого, принесенного невестой из дома отца; при осуществлении супружеского сожительства. При отсутствии одного из этих трех условий брак считался несостоявшимся или незаконным.

Помимо информации о семейно-брачных отношениях, в которых находились лица, заключившие договор, непосредственно сами «шеттары» содержат значительный пласт информации, касающейся исторических, этнографических и религиозных аспектов истории караимских общин. Изучением данного вопроса занимались такие исследователи, как И. И. Казас, Б. С. Ельяшевич, П. Я. Чепурина, С. М. Шапшал, Л. Я. Медведева,

Ю. Олшови-Шлангер и др., рассмотревшие в своих публикациях различные аспекты истории семейно-брачных отношений в караимских общинах в XVII–XIX вв.

В фондах Государственного архива в АР Крым сохранилось несколько шетаров, относящихся к середине XIX в. Анализируя эти документы, можно сделать ряд выводов относительно их формы и содержания. Как правило, все шетары составлялись по единой форме, принятой среди караимов в соответствии с их конфессиональными воззрениями. Обычно шетар состоял из четырех частей: в первой части текста документа (собственно, «шетар-тенай», или «брачный договор» — «ниссуин») передавалось основное содержание брачного договора, а также перечислялись его фигуранты; вторая часть шетара, «шетар-кетуббин», составляла запись приданого невесты; третья часть брачного договора состояла из подписей свидетелей, и традиционных формулировок, характерных для лиц, подписавших брачный договор. Что касается четвертой части шетара, то она представляет собой введение, написанное в виде каймы по периметру текста всего документа. Надписи, выполненные древнееврейской графикой, обычно обрамляли текст по вертикали, одна — по горизонтали, и представляли собой соответствующие моменту цитаты из ТаНаХа и напутствия жениху и невесте.

Ценность шетаров состоит в том, что, на основании приведенных в них сведений (в частности, в той его части, которая является перечислением приданого невесты и подарков жениха) можно составить представление не только о свадебных обрядах, ритуалах караимов и ходе их проведения, но почерпнуть важную информацию этнографического характера, сопоставить ее с уже имеющимися данными, сравнить вариативность названий одних и тех же элементов одежды, украшений, предметов быта и различных аксессуаров, бывших в обиходе у караимов, с аналогичными артефактами, имевшимися у крымских татар, евреев и крымчаков.

Прохорова Алла Викторовна

УВК «Симферопольский экономический лицей», Симферополь

БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАРАИМСКИХ ГАХАМОВ ТАВРИЧЕСКОГО И ОДЕССКОГО КАРАИМСКОГО ДУХОВНОГО ПРАВЛЕНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX — НАЧАЛЕ XX ВВ.

В истории развития караимской благотворительности особое место занимает филантропическая деятельность первых лиц среди караимского духовенства — гахамов, возглавлявших в разное время Таврическое и Одесское караимское духовное правление (ТОКДП). Это пост занимали: Симха бен Соломон Бабович (1839–1855), старший газзан Соломон Абрамович Бейм (и. о. гахама в 1855 г.) Бабабкай бен Соломон («Нахаму») Бабович (1855–1879), Самуил Моисеевич Панпулов (1879–1911), старший газзан Самуил Моисеевич Нейман (и. о. гахама с 1912 по 1915 гг.), Серая Маркович Шапшал (1915–1920) и старший газзан Б. С. Ельяшевич (и. о. гахама с 1920 по 1925 гг.). Во многом благодаря именно их инициативам в Таврической губернии и за ее пределами были учреждены многочисленные караимские благотворительные общества и организации; оказывалась целевая разноплановая помощь бедным и малообеспеченным представителям караимских общин.

В 1855 г. С. С. Бабович обратился к таврическому губернатору графу Н. В. Адлербергу с просьбой об организации среди караимов дополнительного сбора средств в пользу караимских учебных заведений. Для этого предлагалось организовать особый сбор с покупаемого караимами мяса (в размере 1 коп. серебром за 1 фунт); также, по предложению С. С. Ба-

бовича, число караимских семейств, с которых взималась плата, должно было составлять в городах не менее 20. Помимо этого, С. С. Бабович стоял у истоков создания «Общества издательства караимской книги», а также был инициатором приглашения в Крым известных просветителей, выходцев из караимских общин Вольни и Литвы — Иосифа («Яшара») Луцкого, Авраама бен-Иосифа («Абен-Яшара») Луцкого, Авраама Фирковича, Мордехая Султанского и Давида бен-Мордехая Мордковича (Кокизова) — для поднятия общего уровня обучения в караимских традиционных школах «мидрашах». После своей смерти С. С. Бабович распорядился передать в адрес общин (как караимских, так и крымчакских) 2 тыс. руб. из своего личного капитала (1 тыс. из которых определялась Евпаторийской караимской кенасе), 1 тыс. га земли, а также доходную мельницу с садом.

Немало было сделано в сфере благотворительности Самуилом Моисеевичем Панпуловым. В 1864 г., во время неурожая и голода на Юге России, С. М. Панпулов путем личных пожертвований в пользу жителей пострадавших районов способствовал ликвидации последствий голода, за что впоследствии получил благодарность от министра внутренних дел, а в сентябре 1864 г. — личную благодарность от императора Александра II. 22 февраля 1879 г. С. М. Панпулов был избран на пост Таврического и Одесского гахама. Занимая указанную должность в течение более 30 лет, он не только успешно выполнял свои непосредственные обязанности, но и активно занимался благотворительностью. В его актив можно занести работу в евпаторийском благотворительном обществе, создание «Общества попечения о бедных караимах», «Общества взаимопомощи незамужним караимским девицам», женского профессионального караимского училища. Во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. он был главой евпаторийского отдела «Всероссийского общества Красного Креста». С. М. Панпулов также организовал сбор средств на постройку приюта в Симферополе и содействовал сбору пожертвований для этого учреждения.

Необходимо сказать, что благотворительная деятельность гахама С. М. Шапшала, избранного на этот пост в военное лихолетье, была особенно важна и востребована. В 1917 г., по инициативе духовного главы караимов был создан Караимский национальный совет, одной из центральных задач которого стало оказание помощи нуждавшимся, учащейся молодежи и беженцам из районов боевых действий. По самым скромным подсчетам, на оказание поддержки этим категориям населения требовалось от 80 до 100 тыс. руб., и гахам старался изыскивать для этого все имеющиеся в его распоряжении средства — в том числе, и личные. Помимо всего прочего, в 1917 г. С. М. Шапшал организовал в Евпатории на собственные средства караимскую богадельню в Евпатории, названную «Ярдым» и предназначенную для призрения пожилых караимок.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что деятельность караимских гахамов оставила заметный след в истории развития благотворительности в Крыму в XIX — начале XX вв., а также была направлена на сохранение самой караимской общины в условиях интеграции караимов в российское языковое и культурное пространство.

Рябцева Светлана Станиславовна
Институт Культурного наследия Академии Наук Республики Молдова, Кишинев

КРЕСТЫ-ЭНКОЛПИОНЫ НА ПАМЯТНИКАХ КАРПАТО-ДНЕСТРОВСКОГО РЕГИОНА XI–XVI ВВ.

Среди предметов личного христианского благочестия, происходящих из древностей Карпато-Днестровского региона, содержится довольно представительная группа крестов-энколпионов. Наиболее ранними являются кресты византийского облика,

датируемые XI в., распространение которых в Карпато-Днестровском регионе происходит с территории Балкан. К этой группе находок относятся кресты с прямыми или чуть расширяющимися ветвями и гравированными изображениями святых, происходящие из Ажуд, Дэнешть (Румыния) и Белгорода Днестровского (Украина). Кроме того, на поселении Ханска (Республика Молдова) была найдена створка креста с рельефным изображением Богоматери Оранты, имеющая самые близкие аналогии в древностях Карпато-Балканского региона (например, Одырцы (Болгария), Исакча (Румыния)). Подобные энколпионы являются несколько видоизмененным и упрощенным вариантом «классических» византийских образцов.

Следующая группа крестов-энколпионов, находимых в Карпато-Днестровском регионе, имеет древнерусское происхождение и целый круг аналогий на территории Древней Руси. Среди этих крестов также представлены экземпляры как с гравированными, так и с рельефными изображениями.

Древнерусское происхождение имеют несколько крупных крестов с прямыми, слегка расширяющимися ветвями. Подобный крест (на лицевой стороне — гравированное черное изображение распятого препоясанного Христа, на обороте — изображения креста) происходит из Бытка-Доамней (Румыния). Сходный энколпион с более схематизированным изображением найден в Лунка — «Бызноаса» (Румыния). Первый из упомянутых крестов происходит из слоя, датируемого концом XII — первой четвертью XIII в.

Форма данных крестов, техника нанесения и характер декора, а также наличие на экземпляре из Бытка-Доамней греческой надписи, как правило, приводит исследователей к версии о византийском их происхождении. Однако, судя по многочисленным аналогиям, подобный тип крестов был типичен именно для древнерусской традиции.

Более широко в Карпато-Днестровском регионе распространены кресты древнерусских типов с литыми объемными изображениями. Наибольшим количеством находок представлены крупные кресты с закругленными концами, декорированные на лицевой стороне рельефным изображением Иисуса Христа, на обороте — Богоматери с младенцем. На ветвях крестов — погрудные изображения святых в медальонах. Судя по датировке ряда находок из некрополей Нетези и Пятра Нямец, а также из крепости Сорока, данный тип энколпионов, датируемый на территории Древней Руси преимущественно XII в., в рассматриваемом регионе доживает до XIV–XVI вв. Ряд рельефных древнерусских энколпионов п. п. XIII в. (с обращением «св. Богородица, помогай»), происходят из Бытка — Доамней, Гындешть, Трифешть и из окрестностей Черновцов.

Кроме того, в рассматриваемом регионе представлено несколько фрагментированных энколпионов меньшего размера с плавными очертаниями ветвей, декорированных рельефными изображениями с одной стороны распятого Христа, с другой — Святого Сихаила. Ветви этих крестов также несут изображения святых в медальонах, подбор которых свидетельствует о том, что подобные кресты имели целительскую направленность. В рассматриваемом регионе такие энколпионы происходят из Сучавы (Румыния) и из поселения у с. Тарасова (Республика Молдова) и датируются в пределах XIII–XIV вв.

Аналогии среди древнерусских древностей имеют и энколпионы с сильно расширенной квадрифолией средней частью, на которой расположено изображение Распятого с предстоящими и округлыми ветвями креста, на которых помещены изображения святых, заключенные в круги. Подобные кресты, происходящие из Кыржоая и Гырчень, относятся к XIV–XV вв. Более поздним временем XIV–XVI вв. датируются энколпионы с геометризованными квадрифолией центром и ветвями. В центре расположено изображение Распятого или св. Сихаила, на ветвях — изображения святых. Подобные кресты происходят из Старого Орхея (Республика Молдова) и случайной находки на Се-

верной Буковине. Кроме того, с рассматриваемой территории известны достаточно многочисленные кресты — мошевики, датируемые XV–XVI вв., выполненные также в рамках древнерусских традиций.

Таким образом, в памятниках Карпато-Днестровского региона кресты –энколпионы представлены двумя основными группами: энколпионы, выполненные византийскими мастерами (или в византийской традиции), и кресты, изготовленные древнерусскими мастерами (или в древнерусской традиции). Причем ряд крестов древнерусского облика имеет на данной территории более длительный период бытования, вплоть до XVI в.

Саргсян Татевик Эдуардовна
НИИ «Крымоведения», Симферополь

АРМЯНСКИЕ ЖИТИЯ ХЕРСОНСКИХ ЕПИСКОПОВ

Армянский *h*Айсмавурк (Синаксарь, Четья минея) включает жития святых, почитаемых Армянской апостольской церковью, богослужения которых упорядочены ее же положениями или признаваемыми ею постановлениями. В редких случаях этот порядок нарушается в книгах *h*Айсмавурк, написанных в армянских переселенческих очагах, в том числе и в Таврике–Крыму, наличием житий страстотерпцев, не относящихся к числу святых, почитаемых Армянской церковью, но широко чтимых местным христианским населением. Так, в случае с Таврикой–Крымом известно несколько образцов армянских агиографических книг XIV–XVII веков, содержащих житие здешнего святого угодника VIII века Стефана Сурожского. Совсем недавно был обнаружен другой армянский *h*Айсмавурк 1311 года, хранящийся в библиотеке Килийского армянского католикосата, в который записаны жития первых епископов Херсонеса Таврического, доселе известные по греческим, церковнославянским и грузинскому текстам.

Уникальность новоявленных армянских житий епископов Херсонеса заключается в том, что пока они известны в единственном экземпляре. Мало того, будучи даже копиями 1311 года, переписанными вместе со всей книгой *h*Айсмавурк, они намного древнее, нежели подавляющая часть сохранившихся текстов на греческом, церковнославянском и грузинском языках. Далее, несмотря на то, что армянские тексты житий херсонских епископов являются переводами (во всяком случае, в заглавии одного из них указывается переводчик Тагавор), вероятнее всего, с греческого языка, они во многих отрывках более логично выстроены по сюжетной линии и убедительны, нежели большинство известных донныне иноязычных версий.

Согласно памятным записям этой книги *h*Айсмавурк, она была скопирована переписчиком Степаносом в Сисе — столице Армянского государства Киликии. Ктиторами являлись епископ тэр Костандин и монах тэр Акоб. Оба они представляли традиционную для армян апостольскую церковь. Это подтверждают как приведенные в памятной записи даты, данные по армянскому церковному календарю, или же Армянскому летосчислению, так и упоминание в качестве верховного церковного главы тогдашнего армянского католикоса Костандина Кесарийского.

Согласно тем же памятным записям, епископ тэр Костандин являлся настоятелем монастыря Кармир, то есть Красный, находящегося «в области Керсон». Сравнивая эту формулировку с другими аналогичными выражениями из армянских памятных записей, можно заключить, что она указывает на окрестности города Херсонеса. Заказ и написание же книги в далекой Киликии (у северо-восточного берега Средиземного моря)

можно объяснить не только общеизвестными теснейшими связями крымских армян с царским двором и католикосатом, находящимися там, но и высочайшим мастерством и авторитетностью киликийских мастеров книжного дела. В то же время необходимо отметить, что, несомненно, существовали более древние записи армянских житий херсонских епископов, внесенные в некий армянский житийный сборник. С него то и был переписан hАйсмавурк 1311 года вместе с рассматриваемыми житиями. В противном случае, факт свежего перевода житий для книги hАйсмавурк 1311 года или же ее редактирования через внесение новых житий по настоянию ктиторов, каким-либо образом отразился бы в памятных записях и не предался бы глубокому молчанию. Думается, протографы армянских житий херсонских святых имели таврико-крымское происхождение. Их датировка, то есть время перевода, возможно, будет установлена при скрупулезном филологическом анализе текстов. Проникновение же их в армянский hАйсмавурк, как и в случае с житием Стефана Сурожского, следует связать с цатами — армянами, исповедавшими греко-православие, каковых в Таврике—Крыму было много, особенно в западных и юго-западных областях, в том числе и Херсонесе.

Таким образом, выявление армянских житий епископов Херсонеса Таврического, равно как и сведений о существовании в самом начале XIV века армянского апостольского монастыря Кармир вблизи того же Херсонеса, дополняют историю армян этих мест новыми важными источниковыми данными. Они, наряду с эпиграфическими (Март Н.), антропологическими (Соколова К. Ф.), археологическими (Якобсон А. Л.) данными, сообщениями о князе Вардане Филиппике и вельможе Калокире, подтверждают мнение о существовании в Херсонесе и его окрестностях постоянного армянского населения, как традиционного апостольского, так и греко-православного вероисповеданий, задолго до известного переселения армян в Крым в XIV веке.

Siewierska Liliana

Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków

ŚWIĘTA RELIKWIA, KTÓRA STAŁA SIĘ SYMBOLEM NARODOWYM — WŁÓCZNIA ŚW. MAURycego

Lanca św. Maurycego przez długi czas uważana była za włócznię, którą przebito bok Chrystusa na Gołgocie, co szczególnie podkreślali kolejni władcy Cesarstwa Rzymskiego, używający Lancy w trakcie uroczystości koronacyjnych. Legenda głosi, że żołnierzem, który przebił bok Chrystusa, był ślepy na jedno oko Longinus, który odzyskawszy cudem wzrok porzucił armię i rozpoczął życie pustelnika. Od tego momentu opowieści dotyczące włóczni stają się coraz bardziej różnicowane i fantastyczne.

Pierwsza historyczna wzmianka o Włóczni Świętego Maurycego pochodzi z VI w. kiedy miała być w posiadaniu władcy Burgundii Guntrama, który w 585 roku przekazał ją jako oznakę władzy swojemu bratankowi Childebertowi. W VIII wieku włócznia znalazła się w rękach dynastii Karolingów, a od X wieku — Welfów. Królowie niemieccy stali się właścicielami lancy w 926 roku. Henryk I Ptasznik kupił ją od króla Burgundii Rudolfa II płacąc mu w zamian fragmentem terytorium Szwabii. Od X wieku Włócznia Świętego Maurycego stała się symbolem dynastii saskiej. Kolejni cesarze wozili ją po całej Rzeszy jako talizman i insygnium władzy. Nigdy się z nią nie rozstawali wierząc w jej moc, a kolejni władcy dodawali do niej kolejne elementy. W 1084 roku Henryk IV dodał do niej srebrną opaskę z napisem «Gwóźdź naszego Pana» sugerując się legendą, że Konstantyn Wielki umieścił w lancy gwóźdź z krzyża Chrystusa. W 1229 roku papież Grzegorz IX uznał ją za relikwię Męki Pańskiej i oryginał Włóczni

Przeznaczenia, którą Longinus przebił bok Jezusa Chrystusa, a w 1273 została po raz pierwszy użyta w trakcie ceremonii koronacyjnej, stając się tym samym symbolem Cesarstwa i cesarzy. Około roku 1350 Karol IV dodał do niej złoty rękaw z inskrypcją «Lancea et clavus Domini» (Lanca i gwóźdź Pana). Następnie w 1424 roku Sigismund wraz z kolekcją innych relikwii wywiózł Lancę z Pragi do Norymbergii, gdzie miała zostać już na zawsze, a całą kolekcję nazwano Reichskleinodien lub Imperial Regalia czyli klejnoty koronne.

Badania przeprowadzone w 2003 roku pozwoliły nie tylko na określenie czasu i materiałów z jakich została zrobiona lanca, ale także na dokładne zbadanie jej budowy, ponieważ udzielono zgody na zdjęcie srebrnej i złotej taśmy, które owijały ostrze lancy. Przeprowadzone badania datują głównie lancy na VII w. Natomiast długi element wbity w ostrze, uznawany za gwóźdź z ukrzyżowania, ma taki sam kształt i długość jak gwoździe rzymskie z I w. jednak nie potwierdzono jego właściwego wieku. Srebrny drut użyty do złączenia pękniętego ostrza pochodzi z około VII wieku. Dwa ostrza przypominające kształtem skrzydła nie są częścią oryginalnej włóczni, lecz zostały dodane jako część noża pochodzącego z VII lub VIII w. Srebrna i złota opaska zostały dodane odpowiednio przez Henryka IV i Karola IV.

Choć Święte Cesarstwo Rzymskie Narodu Niemieckiego nie istnieje już od ponad 200 lat, a w samych Niemczech nie ma dynastii panującej, która mogłaby zwrócić się z prośbą o zwrot insygniów koronacyjnych, lanca św. Maurycego jest jednoznacznie identyfikowana z germańskimi władcami cesarstwa i historią narodu niemieckiego. Z kolei dla wielu chrześcijan nadal stanowi relikwię, a historycy nadal próbują ustalić jej pierwotne pochodzenie.

Słapek Dariusz

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin

«SPARTACUS — A SECULAR SAINT». THE ROMAN ORIGIN OF THE POST-ANCIENT ICON OF FREEDOM

The origin of the Spartacus legend is firmly rooted in antiquity itself, and the discovery of it, although it waited for the right moment, especially in the ideological context, for a long time, consisted in an almost literal and often uncritical reading of the ancient sources. Spartacus was mentioned by as many as 37 authors in an amazingly broad time span from the 1st century BC to the 5th century AD. Their accounts share many factual relationships (they include direct reports and much later ones), ideological borrowings, and similar assessments of the events described. They can be subjective, highly rhetorical, sometimes tinged with moralizing and a touch of didacticism, or enigmatic and digressive as they are confined to recording the event itself. They all speak in a unanimous voice: a chorus of Roman or romanized, educated elites while there is not a voice coming from the insurgent camp, the essential perspective of the slaves. The former only transmit the Roman perception of the problem and present Roman notions of the uprising rather than projecting reliable knowledge. Without this conclusion it is almost impossible to understand many opinions offered by ancient authors (especially about the motives and goals of the insurgents, usually treated as insignificant from the imperial perspective of the sources, which saw the uprising only as a threat to Roman hegemony). These judgments therefore share an entirely Roman perspective in assessing the uprising and especially Spartacus himself. The romanization of his person is seen not only in the attribution to this figure of many topos characteristic of ancient rhetorical literature when speaking about the qualities of eminent commanders. The Romanness of his life story stems for instance from the fact that it actually arose in Thracian auxiliary units (its pre-Roman stage arouses no interest whatever!), while

all his tactical-strategic skills in a way echo this legion period. Spartacus grows into an ideal commander, a quasi-Roman (non-barbarian), because only such a figure can jeopardize Roman domination (thanks to such a creation it is easier to understand one's own military defeats). Spartacus's *Romanitas* implies the nature of observations on his social condition, his slave status is mentioned only in passing, being implied rather than explicitly expressed (attitudes characteristic of a slave-like nature are a feature of the insurgents but not of their commander). This Romanness is the source of his successes, and the loss of the qualities of an ideal commander (in-subordination of subordinates, plundering) is seen as the main cause of his ultimate defeat. The ancient permanence of this Roman creation (produced by Sallustius and built-up by Plutarch) can also be explained by the phenomenon of «socialization of fear». In this process a significant role was played not so much by the lapse of time from the event traumatic for the Romans and the «post-Spartacus» history of slavery, which generally speaking humanized its nature, but by the essential changes in perceiving Roman gladiators. The ambivalent attitude towards them (admiration and contempt at the same time) slowly turns into almost uncritical adoration and marvelling. Spartacus-gladiator becomes the keeper of *virtutes*, and the amphitheater a platform for displaying virtues characteristic of the Roman military ethos. The «gladiatorization» of the figure (Spartacus is above all a gladiator, this status not determining his slavery) thus does not clash with the Roman system of values (gladiator honourably wins and despises death) but it also bestows on him universal qualities (thanks to which the leader of the rebellion is not only Roman but also «European» *a contrario* the case of Hannibal). Spartacus gains the universal qualities also due to the entirely republican perspective of the sources. The Romans were aware that tyranny created two opposing «products»: it either compels one to come to terms with oppression or provokes one to resist it. Ancient authors favourably inclined towards Spartacus formulated their judgments for moral and ethical reasons — hence their admiration of the rebel who had a great sense of justice. They understood his struggle for freedom (without accepting his practical activities!) yet without giving his vision of freedom the form of some extended ideology that determined the goals and objectives of the uprising. The source of considerations on the subject was rather Spartacus's death and the «failure to complete» the implementation of the possible plans of the uprising (*Eumus*, the leader of the Sicilian slave uprising revealed his plans in full, established a puppet monarchy, and ultimately closed the «gates of eternity» for himself). In any case, the Roman elites regarded freedom as an entirely natural goal of the uprising. The road to it was not, however, a definite socio-political program. What was admired, nevertheless, were the questions (albeit presented in a casuistic way) of the internal organization and rules of functioning of the Spartacus-founded community (in an almost utopian vision) as an effective instrument of resistance against Rome. The Roman creation of Spartacus (and the resultant «Europeanness» of his figure), its republican character, and freedom as the most sacred (largely only invented) value to the leader of the uprising, became the background on which it was possible to use again the myth, which was already alive in the ancient times (it is almost impossible to get to know the real, historical Spartacus!). Spartacus succeeded in coming back in the role of symbol in those epochs of the post-ancient world, in which the perception of the Roman concept of *virtus* posed no problem, and civic freedom assumed the role of the canon of cardinal values. But his figure failed to be appropriated exclusively by Enlightenment republicanism. The enigmaticity and ambiguity of ancient sources allowed the Spartacus legend to be also used by modern abolitionists, national movements typical of the 19th century, the revolutionary Left, and by anarchists.

ЕВЛОГИИ — ФИЛАКТЕРИИ-МОЛИВДОВУЛЫ⁶

В последнее время издан ряд памятников, ранее не привлекавших внимания исследователей ввиду их принадлежности к рядовым изделиям византийского ремесла и изготовленным преимущественно из дешевых материалов-меди, бронзы и чаще всего свинца. Среди них медальоны, тессеры и евлогии, филактерии с изображениями Богоматери и святых. По большей части это копии в дешевых материалах посредством отливки в форме памятников, изготовленных из драгоценных металлов. При этом воспроизводится только внешний вид оригинала, но не его конструкция. Так филактерий состоял из двух створок и имел вместилище для реликвии. Отливка же была цельнолитой. В этом случае в свинце воспроизводилась даже петелька для подвешивания филактерия к наперсной цепочке, хотя очевидно, что конструктивно это совершенно неоправданно, так как она не выдержит тяжести свинцовой копии.

Специалисты сигиллографы настаивают на том, что любая печать, оттиснутая в свинце при помощи буллотирия и имеющая канал для подвешивания, уже функционально является именно печатью, а не чем иным. Тем не менее известны свинцовые евлогии с каналами для подвешивания, как и с выступом или петелькой для того же (евлогии монастыря Симеона Столпника Младшего на Дивной горе под Антиохией) или же тессеры, не предназначенные для ношения на груди в качестве филактерия, хотя памятник таковым и не всегда являлся.

Известна серия печать с изображением Богоматери и святого или двух святых на обеих сторонах. Естественно, что они были или могли быть связаны с конкретным храмом, как, например, Петра и Павла, Николая Мирликийского, Георгия и пр., не являясь, уже вследствие своей анонимности, скрепами официального или частного документа.

Как следствие, на наш взгляд, ряд известных в настоящее время печатей, трактуемых как моливдовулы, скреплявшие документы, исходившие от официальных светских и духовных учреждений Византийской империи, могли таковыми и не являться, будучи евлогиями, раздаваемыми паломникам к святым местам, или же приобретаемыми верующими как апотропей.

Степанова Елена Владимировна

Государственный Эрмитаж, Санкт-Петербург

СВЯТЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ ВИЗАНТИЙСКИХ ГОРОДОВ (по данным сигиллографии)⁷

Изображения святых, ставших покровителями городов благодаря своей подвижнической деятельности или защите горожан от внешней угрозы, начали появляться на печатях еще в доиконоборческое время. Наличие имен святых и указание мест службы за-

⁶ Работа выполнена в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» (НИР «Византийская империя в периоды расцвета и упадка: политическое и социокультурное измерение», ГК 02.740.11.0578).

⁷ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Византийские печати с географическими названиями из собрания Государственного Эрмитажа, проект № 08–01–00318.

казчиков печатей позволяет установить центры особого почитания тех или иных святых, существовавшие уже в этот период. Так, образ св. Иоанна Богослова появляется на печатях Эфеса, св. Димитрия — в Фессалонике, св. Павла — в Тарсе, св. Феодора Тирона — на печатях Евхаиты и т. д. Однако особый расцвет это явление получает уже после восстановления иконопочитания, начиная с X в. Об этом можно судить, например, по печатям Мир Ликийских с изображением св. Николая, или по печатям Патр, где изображен св. Андрей. Наряду с широко почитаемыми святыми известны печати с изображением святых, местных покровителей городов. Например, св. Ахилл изображен на печатях митрополитов Ларисы, свв. Каллиник и Ипатий — на моливдовулах Гангр, святой Ураний, епископ Ивор, — на печати Фотия, епископа Ивор, конца VII в.

Анализ таких печатей показывает, что изображения святых покровителей появлялись, в основном, на печатях высших церковных иерархов городов — митрополитов и архиепископов. Светские чиновники этих же центров, напротив, часто избирали для своих моливдовулов образ Богоматери. По мнению исследователей, это вызвано тем, что они не были так тесно, как представители церкви, связаны с определенным местом службы, но часто перемещались из одной фемы в другую.

Можно предположить, что на сфрагистических памятниках такого рода помещались изображения икон, особо чтимых в данных городских центрах. Очень показательны в этом отношении печати коммерциариев Фессалоники, где изображена сцена благословения св. Нестора св. Димитрием. Вероятно, икона с таким сюжетом была почитаема в среде именно этих чиновников.

Терещук Наталия Михайловна
Государственный архив города Севастополя

РОЛЬ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ТОРГОВОГО СОСЛОВИЯ В РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫХ УСТОЯХ г. СЕВАСТОПОЛЯ В XIX В.

В данной работе автор попытается рассмотреть конкретные примеры о вкладе торгового сословия в область моральных и религиозных устоев. В связи с ограниченной источниковой базой этот вопрос будет рассматриваться регионально на примере севастопольского купечества. В первую очередь купечество сыграло огромную роль в развитии промышленности, но важным, не менее значимым, является их вклад в культурную и религиозную жизнь путем благотворительности и меценатства. Именно купечество взяло на себя основные затраты на строительство многих храмов города.

Впервые на государственном уровне заговорили о севастопольских купцах после Крымской войны за услуги, оказанные ими в период обороны Севастополя. Некоторым из них объявили монаршее благоволение и монаршую благодарность, другие были награждены различными медалями в память «минувшей войны». Именно севастопольское купечество на день св. Николая дало обед нижним чинам, вернувшимся с победой после Синопского боя. После Крымской войны два купеческих брата Михаил и Петр Телятниковы устроили из деревянного барака небольшой храм с кельями во имя семи священномучеников Херсонесских. На свои средства занялся восстановлением Всехсвятской кладбищенской церкви ее староста купец 1-й гильдии Иван Пикин. Почетный гражданин, купец 1-й гильдии Иван Красильников первым поставил свою подпись под ходатайством севастопольского купеческого общества о разрешении построить на добровольные пожертвования каменную церковь на ул. Большой Морской. Имя почетного

гражданина, купца 1-й гильдии, городского головы А. А. Максимова можно было увидеть почти во всех благотворительных или общественных организациях: член попечительства о народной трезвости, действительный член попечительства детских приютов ведомства учреждений императрицы Марии, почетный попечитель Севастопольского Константиновского училища, член правления Общества вспомоществования недостаточным ученикам, почетный попечитель Севастопольской мужской гимназии. В день освящения Покровского собора из рук А. А. Максимова была передана святая икона Покрова Пресвятыя Богородицы настоятелю собора протоиерею В. Баженову. И подобных примеров можно привести еще немало.

В заключение хочется сказать, что купечество, занимавшее определенное место в общественной структуре Севастополя, оказало влияние не только на экономическую, но и духовную жизнь городского общества.

Фесенко Анжелика Артуровна

Севастопольский городской Государственный архив, Севастополь

ДВА АХУНА СЕВАСТОПОЛЬСКОЙ СОБОРНОЙ МЕЧЕТИ

Вопросы военного православного духовенства за последние годы изучаются, вышло немало научных статей по данному вопросу, чего нельзя сказать о мусульманском военном духовенстве. Автором сделаны первые шаги в изучении данной проблематики на региональном уровне по изучению деятельности ахунов (ахун — военно-морской муллы) Черноморского флота.

С момента создания Черноморского флота в его составе проходили службу и представители мусульманского вероисповедания. Уже в то время существовала традиция не только в православии, но и у мусульман, провожать напутственной речью своих единоверцев на участие в военных кампаниях. Представители мусульманского духовенства участвовали в различных мероприятиях, связанных с деятельностью севастопольского гарнизона. На начало 1853 г. на Черноморском флоте значилось: магометан — 349 человек, евреев — 1178, католиков — 5360, лютеран — 171, православных — 28422.

20 апреля 1914 г. в Севастополе была открыта соборная мечеть, которая имела двойной статус: была гражданской и военной одновременно. Муллой гражданского населения стал Рахимов Юсуф Исмаилович, ахуном Черноморского флота — вначале Мухаммед Закир, а с 1915 г. Исмаил Закирович Замалетдиновы.

С 1882 г., когда Черноморский флот базировался в Николаеве, «духовные требы исполнял имам Замалетдинов, состоящий в штате Николаевского порта». С переводом в 1894 г. Черноморского флота в г. Севастополь, Мухаммед был переведен в штат Севастопольского порта. В документах архива имеются сведения о том, что Мухаммед служил более 30-ти лет и всегда отличался «полной преданностью Престолу и Отечеству». После его смерти на должность ахуна Черноморского флота был назначен сын Мухаммеда Исмаил Замалетдинов. За верное служение Отечеству ему было присвоено потомственное почетное гражданство.

После революционных событий 1917 г. ситуация меняется, однако мулла продолжает религиозную деятельность в Севастопольской соборной мечети. При мечети действовал комитет, члены которого занимались просветительской деятельностью среди мусульман Севастопольского района. По заявлениям братьев Тургаевых, по обвинению «в реакционном поведении» в 1918 г. были арестованы члены Севастопольского мусульманского комитета Ш. А. Девятов, Умеров и мулла И. З. Замалетдинов. Однако следствие доказало их невиновность, и дело было прекращено.

Все эти события привели к принятию решения Замалетдиновым сменить фамилию и переехать с семьей в деревню Гавро (ныне с. Плотинное Бахчисарайского района).

Началось планомерное закрытие мечетей, а революционно настроенным морякам священнослужители были не нужны. С 1923 по 1927 гг. Исмаил работал директором школы II ступени в г. Симферополе. С 1931 по 1943 г. Замалетдинов с семьей проживал и преподавал черчение и рисование в школах в г. Керчи.

В 1943 г. И. Замалетдинов был угнан в Германию, где и скончался.

Бывший ахун Черноморского флота, человек, обладающий высокой духовностью и огромным багажом знаний, специалист в области тюркско-турецких языков и истории тюркских народов вместо своей основной специальности был вынужден давать детям уроки рисования и черчения.

Сегодня имена ахунов Мухаммеда и Исмаила незаслуженно забыты народом.

Francuz Grzegorz

Institut Filozofii Uniwersytetu Opolskiego, Opole

SPECYFIKA BUDDYJSKIEJ TRADYCJI RELIGIJNEJ W KRÓLESTWIE BHUTANU

Bhutan jest w dzisiejszym świecie krajem unikalnym, gdyż panuje w nim tantryczna forma buddyźmu mahajany (*Drukpa Kagyu*) jako oficjalna religia państwowa. Zgodnie z przyjętą w 2005 r. z inicjatywy króla konstytucją Królestwo Bhutanu stało się monarchią konstytucyjną. Na czele państwa stoi król, który jest buddystą i symbolem jedności państwa. Zapisy konstytucji podkreślają buddyjskie dziedzictwo Bhutanu, które jest oficjalnie wspierane przez władze realizujące idee równoważonego rozwoju opartego na zakorzenionych w tradycji wartościach buddyjskich.

Sz szczególnie interesujące jest, że podejmując wysiłki na rzecz rozwoju kraju władze stosują filozofię narodowego szczęścia brutto (*Gross National Happiness*). Rozwój traktowany jest tutaj holistycznie jako połączenie postępu materialnego z doskonaleniem umysłu zgodnie z wiodącymi zasadami buddyźmu.

W Bhutanie sposób ujmowania relacji sfery politycznej i religijnej jest całkowicie odmienny od tego, jaki został wypracowany w czasach nowożytnych w Europie i dominuje dziś w rozwiniętych krajach. Aktywność państwa w sferze wartości duchowych jawi się bowiem Europejczykom jako sprzeczna z liberalną ideą wolności jednostek. Po prostu dla ludzi zachodniego kręgu kulturowego jakiegokolwiek łączenie władzy świeckiej z religią jest przejawem autorytaryzmu i paternalizmu, który niszczy wolność jednostek. Bhutan zatem może być postrzegany jako «średniowiecze w XXI wieku», jako przewyżczona przez Zachód forma przednowoczesnej, statycznej oraz mocno osadzonej w przeszłości i tradycji wspólnoty.

Podkreślić jednak należy, że dziś rozwinięte społeczeństwa doświadczają jednostronności postępu, który sprowadza się do wzrostu materialnego dobrobytu przy zaniedbaniu sfery duchowej. Obywatele liberalnego społeczeństwa skupiają się przede wszystkim na swoim indywidualnym dostatkim i spokojnym byciu. Bezpieczeństwo i komfortowe życie stają się podstawowym problemem. We współczesnych masowych społeczeństwach jednostki pozbawione jakichkolwiek więzów zaczynają uznawać swoje zachcianki i dążenia za jedyny fundament zasad życiowych. Mamy do czynienia z anomią i atomizacją społeczną. Świat zdominowany jest przez dyskurs ekonomiczny. Ludzie czują się zagubieni we fragmentarycznym, tymczasowym i pozbawionym drogowskazów *universum* współczesnej kultury i są podporządkowani mechanizmowi wolnego rynku. Częstą reakcją na to jest oparta na resentymencie, antymodernistycznie zorientowana glosyfikacja wspólnoty połączona zwykle z agresywnym fundamentalizmem religijnym.

Może nie jesteśmy jednak skazani na alternatywę pomiędzy neoliberalnym zniewoleniem przez korporacje a autorytarnym zniewoleniem przez religię? Być może istnieją miękkie formy połączenia tradycji religijnej z władzą państwową, co nie owocuje zniewoleniem jednostek, a Królestwo Bhutanu jest tego egzemplifikacją?

Хоффманн Хенрик

Институт Религиоведения Ягеллонского университета, Краков

ПРОСТРАНСТВО В РЕЛИГИИ И МАГИИ В МЫСЛИ СТЕФАНА ЧАРНОВСКОГО (1879–1939)

Стефан Чарновский (как и классические филологи Тадеуш Зелинский и Рышард Гансинец) является наиболее известным в мире польским ученым. Он был признанным социологом религии, историком культуры, выдающимся кельтоведом и религиоведом. В 20-х годах XX в. (к сожалению безуспешно) предпринимал усилия, чтобы религиоведение (религионистика) получила статус академической дисциплины. Вначале он пребывал под влиянием французского социологизма, особенно Е. Дюркгайма, М. Мосса, А. Юбера, а позднее придерживался марксистских взглядов. Мировую славу принес ему, изданный вначале по-французски, труд, посвященный культу св. Патрика в Ирландии «Культ героев и социальные условия. Святой Патрик — национальный герой Ирландии» (*Le culte des héros et ses conditions sociales. Saint Patrik, héros national de l'Irlande*, Paris 1919).

Чарновский посвятил проблематике понимания пространства в религиозных верованиях две работы под названием «Разделение пространства и ее разграничение в религии и магии» (*Podział przestrzeni i jej i jej rozgraniczenie w religii i magii*) и «Вверх и вниз в системе сакральных направлений» (*«Góra i dół» w systemie kierunków sakralnych*).

Ученый, основываясь на разделении реальности Дюркгайма на сферы *sacrum* и *profanum*, отмечает, что исследуя племенные общества (значительно удаленные от соседней расстоянием или природными преградами), оказывается, что с религиозной точки зрения они воспринимают мир как четко разграниченный на «свое» и «чужое» пространства. А уже выделенное свое пространство (с четко очерченными границами) не является для них религиозно однородным. Как правило, можно в ней выделить три основные сферы: 1) святое место, 2) (освященные) границы, 3) пространство между ними. По мнению С. Чарновского «[...] в религии пространство представляется последовательностью чередующихся сфер, выделенных и обозначенных границами, концентрически размещенных вокруг святого места; при чем в этой системе внешняя сфера наделена чертами, противоположными внутренней сфере».

Чарновский подает также интересные наблюдения свойственного религиям (независимо от разделения на стороны света) разграничения на ось верх-низ (*zenit-nadir*). На первый взгляд этот раздел пространства, но после более глубокого анализа оказывается, что он относится также ко времени. Ведь во многих мифах вертикальное движение символизирует последовательность поколений и отношения между небом и землей (или пропастью) как действия являющиеся источником жизни человека, зверя и растения.

Исследователь также отмечает связь между представлениями вертикального направления (верх-низ) и ритуальным спиральным движением вокруг центрального места во время праздников о многих племенах разных частей мира (Африка, Южная Америка, Австралия и т. д.), а также в шаманских практиках. Эти открытия Чарновского, представленные на религиоведческих конгрессах в Париже (1923) и Брюсселе (1935) можно

рассматривать большей частью как предвещающие позднейшие концепции феноменологического направления (Г. ван дер Леув, Г. Виденгрэн, К. Ю. Блекер, М. Елиаде и т. д.), хотя и возникли в результате исторических и социологических исследований.

Шаманаев Андрей Васильевич

Уральский государственный университет, Екатеринбург

КУЛЬТОВЫЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КОМПЛЕКС В КАЗАЧЬЕЙ БУХТЕ И МОНАСТЫРЬ СВ. ВЛАДИМИРА В ХЕРСОНЕСЕ (проблемы сохранения реликвии)

В XVIII — начале XX в. многие крымские древности привлекали внимание из-за их связи с историей христианства и Русской православной церкви. В середине XIX в. была возобновлена деятельность некоторых культовых объектов, воспринимавшихся как сакральные реликвии. Однако некоторые объекты, рано привлекая внимание исследователей, долгое время оставались вне сферы интересов церкви. К их числу относятся остатки средневекового монастырского комплекса на острове в Казачьей бухте.

Первое описание памятника сделал П. С. Паллас. В 1845 г. на острове были проведены раскопки В. И. Бярятинским. В юго-восточной части острова им были выявлены остатки жилых (?) помещений и небольшой часовни. Среди находок была мраморная плита с крестами, переданная в музей ООИД. В 1859 г. Александр II пожелал передать эту плиту для украшения будущего собора в Херсонесе. До окончания постройки она должна была храниться в монастыре св. Владимира. Таким образом, археологический экспонат приобретал статус сакральной реликвии.

Согласно традиции, местом гибели папы Климента считались каменоломни в Инкермане. А. Л. Бертье-Делагард поставил это предположение под сомнение. Он предположил, что местом обретения мощей св. Климента был остров Казачьей бухте, что получило признание в научных кругах. По его инициативе в 1890 г. ИАК были произведены новые раскопки на памятнике.

В 1908 г. Херсонесский монастырь св. Владимира пожелал приобрести остров. Целью покупки было строительство «на месте развалин древнего храма» новой церкви в память о мученической кончине св. Климента. В октябре 1908 г. Архиепископ Таврический и Симферопольский Алексей разрешил строительство, но обязал согласовать работы на памятнике с ИАК.

Первая реакция ИАК была благожелательной. В начале 1909 г. комиссия известила настоятеля монастыря, что обследование памятника поручено заведующему раскопками в Херсонесе Р. Х. Леперу. Куратором предполагаемых реставрационных работ был назначен П. П. Покрышкин. Летом 1909 г. идея строительства храма на месте остатков древней постройки была категорически отвергнута ИАК. В качестве компромисса комиссия предложила построить часовню-памятник берегу, свободном «от остатков каких-либо древних сооружений».

После этого отношение монастырского начальства к проекту кардинально изменилось. В Таврическую духовную консисторию был отправлен рапорт (2.06.1910), ставивший под сомнение необходимость покупки острова. В качестве альтернативы строительству храма, было предложено соорудить на острове «гранитный столп с соответствующей надписью». Консистория, рассмотрев эти предложения, решила прекратить дело о покупке острова (25.08.1910). После этого, проект создания храма-памятника на острове в Казачьей бухте не имел перспектив.

Вопрос о судьбе археологического комплекса вновь был поставлен через два года. В 1912 г. ИАК сообщила в Таврическую духовную консисторию о желании владельца М. Я. Баля продать остров другому частному лицу. В связи с этим, комиссия высказала опасения, что при сохранении земли в частных руках «легко могут быть уничтожены... остатки одного из древнейших памятников христианства в пределах Российской Империи». Для предотвращения этого, комиссия предложила «приобрести островок в церковную собственность». Однако каких-либо серьезных последствий обращение ИАК не имело. Монастырское начальство категорически отказалось от покупки острова (20.06.1912). Идея возрождения сакральной реликвии так и не была реализована.

Вероятно, проект воссоздания мемория св. Климента возник в связи с трудным положением монастыря. С 1888 г. на территории Херсонесского городища производились масштабные раскопки ИАК. В 1890 г. на городище началось строительство военных объектов, что потребовало отчуждения более 50 десятин монастырской земли. В 1899 г. монастырь был объявлен общежительным, что привело к увеличению числа монашествующих лиц. В этих обстоятельствах руководство монастыря должно было искать способы привлечь внимание к нуждам обители. Создание нового культового объекта могло быть одним из возможных средств достижения этой цели.

По-видимому, наиболее существенным препятствием для реализации проекта стал категорический запрет ИАК строить церковь на руинах средневековых зданий. Постройка памятного храма не на сакральном месте, а рядом с ним делала саму идею не состоятельной. В этом случае, реликвия зримо дистанцировалась от нового церковного здания и оно не могло восприниматься как аутентичное ей.

Шкляев Игорь Николаевич

Национальный университет им. И. И. Мечникова, Одесса

БОРЬБА ЗА ВОССОЗДАНИЕ ПАМЯТНИКА ЕКАТЕРИНЕ II И ОСНОВАТЕЛЯМ ОДЕССЫ КАК НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТЫНИ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ

Давно замечено, что на месте старых культовых зданий нельзя сооружать жилые или общественные здания. Судьба этих сооружений обычно достаточно печальна — обвалы стен, пожары и другие бедствия сопутствуют им. Есть подобное место и в нашем городе. Это Екатерининская площадь, в центре которой со времени образования Одессы стояла временная полковая церковь во имя Святой Великомученицы Екатерины. Когда по причине ветхости в 1821 г. церковь снесли, на треугольной Екатерининской площади установили красивый фонтан, огороженный кованой чугунной оградкой.

В начале 90-х годов XIX в. одесской городской Думой было принято решение о создании памятника в честь столетия со дня основания города. Памятник по проекту архитектора Ю. М. Дмитренко и скульптора Б. В. Эдуардса был торжественно открыт 6 мая 1900 г. в 100-летнюю годовщину смерти А. В. Суворова. Основание монумента с двумя полукруглыми всходами из ступеней вели к пьедесталу, по сторонам которого размещались фигуры князя Г. А. Потемкина-Таврического, вице-адмирала И. М. Де-Рибаса, графа П. А. Зубова и инженер-полковника Ф. П. Де-Волана. На самом же пьедестале находилась фигура Екатерины II, держащей в правой руке рескрипт со словами: «Повелеваем быть порту и городу...»

Однако недолго украшал прекрасный памятник Екатерининскую площадь. Борьба советской власти с изображениями «царей и их сатрапов» привела к демонтажу монумента в 1920 г. На том же постаменте новые революционные власти установили огром-

ный уродливый бюст Карла Маркса работы скульпторов М. Гельмана и М. Шехтмана, изготовленный из гипса. Одесские голуби быстро облюбовали удобный насест и в кратчайшее время птичий помет превратил бюст вождя мирового пролетариата в страшную изъеденную гипсовую глыбу. Поэтому было решено установить на этом месте бетонную статую Маркса уже в полный рост. Поздней осенью 1922 г. порыв штормового ветра свалил плохо укрепленную статую с пьедестала.

В довоенное время остатки постамента постепенно разобрали и разбили на месте памятника цветочную клумбу. В 1965 г. в честь 60-летия восстания на броненосце «Князь Потемкин-Таврический» на площади установили прямоугольный памятник матросам-потемкинцам, который вопреки всем архитектурным канонам установили на треугольной площади. Нарушена была и историческая правда о бунте на броненосце.

В 2007 г. стараниями одесской общественности удалось восстановить памятник основателям Одессы, который, несмотря на противодействие «оранжевой власти», был торжественно открыт 27 октября.

Шпакова Ирина Егоровна

Нахимовская районная государственная администрация, Севастополь

НЕКРОПОЛИ СЕВАСТОПОЛЯ ПЕРИОДА КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ — НАЦИОНАЛЬНЫЕ ДУХОВНЫЕ СВЯТЫНИ

В период Крымской войны представители различных национальностей нашли упокоение на севастопольской земле. Они были достойно преданы земле, и в окрестностях Севастополя, кроме русских некрополей существовали английское, французское и итальянское кладбища. Они сооружались с разрешения правительства России на средства держав участников Восточной кампании. Придавая важное значение сохранению захоронений своих соотечественников, правительствами Англии, Франции и Италии выделялись средства на благоустройство некрополей для поддержания их в соответствующем порядке. До 1917 г., как правило, смотрителями назначались вице-консулы соответствующих государств.

Последующие социально-политические перемены в государстве изменили отношение к кладбищам других государств. В период Второй Мировой войны эти некрополи значительно пострадали, впоследствии пришли в запустение и были разрушены.

В настоящее время уделяется особое внимание переосмыслению значения военных захоронений. На протяжении 2003–2006 вв. в Крыму осуществлялась государственная программа мероприятий, приуроченных к 150-летию Крымской войны. Был восстановлен ряд памятников, ранее разрушенных. Появились и новые военно-исторические памятники. Так, в 2004 г. был торжественно открыт мемориал турецким воинам, погибшим в Крымской войне, которого ранее не существовало.

Некрополи — места почитаемые, а те на которых покоится прах воинов, особенно. Все они объединены темой увековечивания памяти исторических событий.

Несмотря на то, что в последние годы появилось значительное число работ посвященных событиям Крымской войны и захоронениям на севастопольской земле, как русских, так и иностранных воинов, автор в данном исследовании делает комплексный анализ документов, выявленных по данной тематике в Государственном архиве г. Севастополя, что способствует развитию исторического краеведения. Задача современников — воспитать уважительное отношение к памяти других народов и сохранить национальные духовные святыни.

ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТАТУС СВЯЩЕННЫХ РОЩ
КУКМОРСКИХ УДМУРТОВ
(к проблеме эволюции)

Кукморская этнотерриториальная группа удмуртов (Кукморский и Мамадышский районы РТ) издавна обитает на правом берегу нижнего течения р. Вятки, в изоляции от основного этнического массива, в иноэтничном татарском окружении. Поставленная проблема рассматривается на примере функционирования культовых мест Староучинского куста деревень, в который объединяются около десятка селений. Основу обитателей этой родственной локальной группы составляли представители рода Уча.

С религиозных и социокультурных традиций центральной структурообразующее положение в этом гнезде деревень занимала Старая Уча (удм. *Вужгурт* 'старая деревня'). Здесь размещалось общедеревенское капище *Курисъкон* 'прошение/моление'. Позднее моления на нем приобретают больший общественный вес, это отразилось в переименовании святилища *Мерен курисъкон* 'моление миром', которое посещали жители девяти окрестных деревень, выселившихся из Старой Учи.

Одной из разновидностей местных дохристианских святынь являлись священные рощи *луды*, для молений одному из божеств Дикой Природы *Луду*. У кукморских удмуртов он выступал в качестве покровителя патронимии или рода. В д. Старой Учи существовали четыре священные рощи — *Норель луд* 'роща Нореля', *Быжо луд* 'роща Быжо', *Гурьян луд* 'роща Гурьяна' и *Эсымбай луд* 'роща Эсымбая', почитаемые четырьмя родственными объединениями (*выжы*). Наименования рощ происходили от имени/прозвища влиятельного жреца (*вкъсясь/утись*) или основателя святого места.

Примечательным примером эволюции общественного статуса священной рощи является *Эсымбай луд*. Первоначально моления в роще посещали представители патриархальной семьи Эсымбая. В связи с ростом численности этой родственной группы, переселением ее представителей в соседние деревни, священное место постепенно приобретало характер родовой, а позднее — территориальной окружной святыни. В соседних селениях Новая Уча, Старый Канисар и др. были основаны новые деревенские священные рощи, однако староучинская роща *Эсымбай луд* продолжала занимать высокое общественное положение: на обрядовые церемонии, проводимые здесь, собирались представители родственной группы не только из д. Старой Учи, но и д. Новой Учи и других соседних селений. По каким-то причинам капища *луды* остальных родственных групп д. Старой Учи не получили дальнейшего развития.

СОДЕРЖАНИЕ

Антонов К.М. (Москва) ИСТОРИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИИ В ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ В ДЕРЕВОЛЮЦИОННОЙ РОССИИ	3
Артамонов Ю.А. (Москва) ДРЕВНЕРУССКИЕ ПАЛОМНИКИ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ (по материалам письменных и эпиграфических источников)	4
Бабинов Ю.А. Компаниец Ю.В. (Севастополь) ЕВАНГЕЛИЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ ЗМЕЕДЕРЖАНИЯ	5
Banek K. (Kraków) GŁÓWNE SANKTUARIA SŁOWIAN ZACHODNICH	6
Bator W. (Kraków) ŚWIĄTYNIE STAROŻYTNEGO EGIPTU	7
Бернацки А. Б. (Познань) ХРИСТИАНСКАЯ СИМВОЛИКА НА АРХИТЕКТУРНЫХ ДЕТАЛЯХ И ЭЛЕМЕНТАХ ИЗ ХЕРСОНЕСА ТАВРИЧЕСКОГО	9
Богуш Т.Г. (Переяслав-Хмельницкий) СЕМЕЙНЫЕ ТРАДИЦИИ И РЕЛИКВИИ КАК ВАЖНЫЙ ФАКТОР ВЛИЯНИЯ НА ИКОНОПИСЬ XIX ВЕКА НАСЕЛЕНИЯ ЛЕВОБЕРЕЖНОЙ УКРАИНЫ	9
Bubík T. (Pardubice) THE ORIENT RELIGIONS FROM PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL PERSPECTIVES	11
Бутырский М.Н. (Москва) МЕДАЛЬОН СВ. СИМЕОНА ДИВНОГОРЦА И ПАЛОМНИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ ДИВНОЙ ГОРЫ	11
Веремейчик Е.М., Коваленко А.Б. (Чернигов) КАМЕНИЦА П. ПОЛУБОТКА XVIII В. В ЛЮБЕЧЕ – СВЯТЫНЯ РОДА МИЛОРАДОВИЧЕЙ	12
ksz. Widok N. (Opole) RODZINA CHRZEŚCIJAŃSKA JAKO KOŚCIÓŁ DOMOWY W UJĘCIU ŚW. JANA CHRYZOSTOMA	13
Владкова П. (Велико Тырново) NICROPOLIS AD ISTRUM: некрополи	13
Gencheva E. (Sofia) FORTUNA Z DOMU TRYBUNA Z NOVAE	14
Гоцкан С.В., Избаш-Гоцкан Т.А. (Одесса) ВОЗВРАЩЕНИЕ СВЯТЫНЬ: ВОССТАНОВЛЕНИЕ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО СОБОРА И ПЕРЕЗАХОРОНЕНИЕ ПРАХА ВОРОНЦОВЫХ	14
Жилин А.М. (Москва) ОРНАМЕНТ И ГЕРАЛЬДИКА В ДЕКОРЕ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ВООРУЖЕНИЯ XVII В.	16
Жилина Н.В. (Москва) ПУТЬ КОРОНЫ	17
Жиромски М., Хатлас Е. (Познань) ПРАВОСЛАВНЫЕ ХРАМЫ В ГАГАУЗСКИХ СЕЛАХ ЮЖНОЙ БЕССАРАБИИ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ	19
Жуков А.Н. (Москва) ОПЫТ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОРГАНОВ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ В ОХРАНЕ ПАМЯТНИКОВ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX СТОЛЕТИЯ	19

Иванов А.В. (Севастополь) «ГОРОД МЕРТВЫХ» В «ГОРОДЕ ЖИВЫХ» (внутригородские некрополи как элемент исторической топографии византийского Херсона)	20
Піска К. (Kraków) ŚWIĄTYNIA JAKO MIEJSCE KULTU W FENOMENOLOGICZNYM UJĘCIU GEO WIDENGRENA	22
Калинина Т.М. (Москва) СИМВОЛЫ САКРАЛЬНОЙ ВЛАСТИ В ХАЗАРИИ	22
Kalmukova E. (Uppsala) EXTREME MEDIEVAL FEMALE ASCETICISM AS A SUBSTITUTE FOR PRIESTHOOD	23
Канах А.М. (Севастополь) БРАК И БРАЧНЫЕ ОБЫЧАИ В АРАБО-ИСЛАМСКОЙ КУЛЬТУРЕ	24
Kowalski H. (Lublin) BETWEEN THE WORLD OF THE LIVING AND THE WORLD OF THE DEAD: ANCESTOR WORSHIP IN ROME UNDER THE REPUBLIC	25
Король Г.Г. (Москва) МОТИВ СТИЛИЗОВАННОЙ ЛИЧИНЫ В ИСКУССТВЕ СРЕДНЕВЕКОВЫХ ЖИТЕЛЕЙ ЮЖНОЙ СИБИРИ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ	26
Książek A. (Kraków) KAABA – OD KULTU LOKALNEGO DO NAJWAŻNIEJSZEGO SANKTUARIUM ISLAMU	27
Курьшева М.А. (Москва) ВИЗАНТИЙСКАЯ КНИГОПИСНАЯ МАСТЕРСКАЯ НА АФОНЕ В X-XVII ВВ. И СОХРАНЕНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ СВЯТЫНЬ	28
Куш Т.В. (Екатеринбург) ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЫ: ПУТЬ К РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ	29
Madejski P. (Lublin) ANTIRELICS: LOCA SCelerATA IN ANCIENT ROME (with a spotlight on the Curia Pompeia)	29
Майко В.В. (Судак) ГОРОДСКИЕ НЕКРОПОЛИ СУГДЕИ XI-XII ВВ.	30
Мелехова Г.Н. (Москва) МАЛЫЕ СЕВЕРНЫЕ МОНАСТЫРИ И ИХ ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ С КРЕСТЬЯНСКИМ МИРОМ	31
Miński R. (Poznań) CATHOLICS VS. JENOVAN'S WITNESSES – COMPARATIVE APPROACH	32
Могаричев Ю.М. (Симферополь) НОВЫЙ ИСТОЧНИК ПО ИСТОРИИ СРЕДНЕВЕКОВОГО ХЕРСОНА	33
Моклецова И.В. (Москва) КРЫМ И ЕГО СВЯТЫНИ В ТВОРЧЕСТВЕ А.Н. МУРАВЬЕВА	34
Мороз А.Б. (Москва) «СВОЙ» СВЯТОЙ. КОНСТРУИРОВАНИЕ ФОЛЬКЛОРНОГО АГИОГРАФИЧЕСКОГО ТЕКСТА	35
Мохов А.С. (Екатеринбург) ВИЗАНТИЙСКАЯ ВОИНСКАЯ РЕЛИКВИЯ ЭПОХИ ПАЛЕОЛОГОВ	36
Мисько Ю.В. (Чернівці) КУЛЬТОВІ СПОРУДИ ХОТИНСЬКОЇ ФОРТЕЦІ	38
Новікова К. (Краків) ТРИПЛЛЯ – МІФ НАРОДНОЇ ІДЕЇ	39

Отдельнова В.А. (Москва) АРХИТЕКТУРНЫЕ КОМПОЗИЦИИ НА ВИЗАНТИЙСКИХ ИЗДЕЛИЯХ ИЗ СЛОНОВОЙ КОСТИ X ВЕКА	40
Охлупина И.С. (Екатеринбург) ПОЧИТАНИЕ МОЩЕЙ СВЯТЫХ ЖЕНЩИН (VIII-XII ВВ.): ДАННЫЕ АГИОГРАФИИ	41
Панайотова К. (София) ОСОБЕННОСТИ ОРГАНИЗАЦИИ НЕКРОПОЛЯ АПОЛЛОНИИ ПОНТИЙСКОЙ В КЛАССИЧЕСКУЮ ЭПОХУ	42
Пашкин Н.Г. (Екатеринбург) ВИЗАНТИЯ В ПЛАНАХ БАЗЕЛЬСКОГО СОБОРА (по материалам декретов XIX сессии)	43
Петров Н.В. (Москва) КОНСТРУИРОВАНИЕ ОБРАЗА ИЛЬИ МУРОМЦА: БОГАТЫРЬ, ПРЕДОК, СВЯТОЙ (в фольклоре, семейной истории, масс-медиа)	44
Поляковская М.А. (Екатеринбург) ВАСИЛЕВС В ХРАМЕ: К ВОПРОСУ О САКРАЛЬНОСТИ ОБРАЗА ВИЗАНТИЙСКОГО ИМПЕРАТОРА (по Псевдо-Кодину)	46
Прохоров Д.А. (Симферополь) КАРАИМСКИЕ БРАЧНЫЕ ДОГОВОРЫ «ШЕТТАРЫ» КАК ИСТОЧНИК ПО ИЗУЧЕНИЮ ДУХОВНОЙ И МАТЕРИАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ НАРОДОВ КРЫМА XVIII–XIX ВВ.	47
Прохорова А.В. (Симферополь) БЛАГОТВОРИТЕЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ КАРАИМСКИХ ГАХАМОВ ТАВРИЧЕСКОГО И ОДЕССКОГО КАРАИМСКОГО ДУХОВНОГО ПРАВЛЕНИЯ ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX ВВ.	48
Рябцева С.С. (Кишинев) КРЕСТЫ-ЭНКОЛПИОНЫ НА ПАМЯТНИКАХ КАРПАТО-ДНЕСТРОВСКОГО РЕГИОНА XI – XVI ВВ.	49
Саргсян Т.Э. (Симферополь) АРМЯНСКИЕ ЖИТИЯ ХЕРСОНСКИХ ЕПИСКОПОВ	51
Siewierska L. (Kraków) ŚWIĘTA RELIKWIA, KTÓRA STAŁA SIĘ SYMBOLEM NARODOWYM – WŁÓCZNIĄ ŚW. MAURYCEGO	52
Ślapek D. (Lublin) «SPARTACUS – A SECULAR SAINT». THE ROMAN ORIGIN OF THE POST-ANCIENT ICON OF FREEDOM	53
Степаненко В.П. (Екатеринбург) ЕВЛОГИИ – ФИЛАКТЕРИИ-МОЛИВДОВУЛЫ	55
Степанова Е.В. (Санкт-Петербург) СВЯТЫЕ ПОКРОВИТЕЛИ ВИЗАНТИЙСКИХ ГОРОДОВ (по данным сигиллографии)	55
Терещук Н.М. (Севастополь) РОЛЬ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ТОРГОВОГО СОСЛОВИЯ В РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННЫХ УСТОЯХ Г. СЕВАСТОПОЛЯ В XIX В.	56
Фесенко А.А. (Севастополь) ДВА АХУНА СЕВАСТОПОЛЬСКОЙ СОБОРНОЙ МЕЧЕТИ	57
Francuz G. (Opole) SPECYFIKA BUDDYJSKIEJ TRADYCJI RELIGIJNEJ W KRÓLESTWIE BHUTANU	58
Хоффманн Х. (Краков) ПРОСТРАНСТВО В РЕЛИГИИ И МАГИИ В МЫСЛИ СТЕФАНА ЧАРНОВСКОГО (1879-1939)	59

Шаманаев А.В. (Екатеринбург) КУЛЬТОВЫЙ СРЕДНЕВЕКОВЫЙ КЛМПЛЕКС В КАЗАЧЬЕЙ БУХТЕ И МОНАСТЫРЬ СВ. ВЛАДИМИРА В ХЕРСОНЕСЕ (проблемы сохранения реликвии)	60
Шкляев И.Н. (Одесса) БОРЬБА ЗА ВОССОЗДАНИЕ ПАМЯТНИКА ЕКАТЕРИНЕ II И ОСНОВАТЕЛЯМ ОДЕССЫ КАК НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТЫНИ СЕВЕРНОГО ПРИЧЕРНОМОРЬЯ	61
Шпакова И.Е. (Севастополь) НЕКРОПОЛИ СЕВАСТОПОЛЯ ПЕРИОДА КРЫМСКОЙ ВОЙНЫ – НАЦИОНАЛЬНЫЕ ДУХОВНЫЕ СВЯТЫНИ	62
Шутова Н.И. (Ижевск) ОБЩЕСТВЕННЫЙ СТАТУС СВЯЩЕННЫХ РОЩ КУКМОРСКИХ УДМУРТОВ (к проблеме эволюции)	63

ПАМ'ЯТЬ В ВЕКАХ:
ОТ СЕМЕЙНОЙ РЕЛИКВИИ
К НАЦИОНАЛЬНОЙ СВЯТЫНЕ

XII Международная Крымская
конференция по религиоведению

ТЕЗИСЫ ДОКЛАДОВ И СООБЩЕНИЙ

(українською, російською, польською та англійською мовами)

Редактор – упорядник М. Алексеєнко
Редактори Ю. Бабінов, Х. Хоффманн, Т. Яшаєва
Комп'ютерна верстка М. Ареф'єв
Коректор Л. Гріненко

Здано до набору 15.04. 2010 Підписано до друку 29.04.2010.
Формат видання 60x84 1/16. Гарнітура Times.
Обл.-вид. арк. 5,61
Наклад 100 прим.

Надруковано у типографії НПЦ “ЄКОСИ Гідрофізика”
99011, Севастополь, вул. Леніна, 28